

Лаерманс Р.

Заметки о дисциплинарной идентичности социологии*

Давно миновало то время, когда дисциплинарная идентичность социологии, молчаливо признаваемая всеми как сама собой разумеющаяся, практически не обсуждалась. После того, как во второй половине 1960-х годов гегемония американского функционализма (Т.Парсонс, Р.Мертон) была устранена, популярность в западной социологии приобрела плюралистическая позиция. С тех пор во всех социологических изданиях и учебных пособиях признается разнообразие теоретических течений и парадигм, равно как и плюрализм методов исследования, свидетельствующих об исходной сложности и гетерогенности "социального" как такового. Однако сегодня налицо и поиски нового "синтеза". Не этим ли стремлением отмечено творчество, например, Э.Гидденса, Ю.Хабермаса, П.Бурдьё? На первый взгляд может показаться, что эти авторы выступают всего лишь за специфический подход к "социальному" как структуре, коммуникативному действию или классовому различию. Вместе с тем, они с самого начала дают нам понять, что предлагаемый ими подход "на самом деле" является единственно правильным, хотя бы потому, что он позволяет преодолеть существующие различия в социологических взглядах, короче говоря, вновь предлагается рассматривать идентичность как синтез, как новое единство всех различий, которые господствовали прежде.

Так какая же идентичность нужна социологии: функциональная, "разовая" или "фиксированная", общая? И не обладает ли социология некой неявной, имплицитной идентичностью, которой вполне можно обойтись? Эти и другие вопросы я бы хотел обсудить в предлагаемых ниже заметках о дисциплинарной идентичности социологии. Представляется, что избранный жанр заметок со свойственной ему свободой письма как бы "для себя" наиболее соответствует той рефлексивной и

* Перевод Б.Дютюа и Г.В.Мелихова

проблемной плоскости, в которой только и могут быть развернуты подобные рассуждения. Ведь мы имеем здесь дело не столько с тем или иным конкретным объектом социологического исследования, сколько с тем, что *думает некто о себе как социологе*. Поэтому все приводимые мной утверждения будут не более, чем вопросами, обращенными к самому себе...

* * *

Одно из самых расхожих в сообществе социологов понятий — понятие "социального". Это своего рода знак, опознавательная метка, позволяющая всем, кто имеет дело с "социальным", относить себя к определенной предметной области — социологии. Уж не здесь ли, не в этой ли предметной области можно найти условия искомого синтеза идентичности? Казалось бы, в этом не может быть сомнений: идентичность и автономность социологии определяется в зависимости от того объекта, с которым она имеет дело. В данном случае по общему признанию, — с "социальным". Однако, зададимся вопросом: а что в нашем мире по большому счету не является результатом социального взаимодействия? Как-то было замечено, что только две вещи на свете человек *как человек* способен делать в одиночку — это понимать и умирать (именно этим и определяется предмет занятия философией). Все остальное мы делаем сообща. Так что же тогда будет являться объектом социологии — все? Здесь хотелось бы обратить внимание на одну особенность культуры XX века в отношении к проблеме "социального", рассмотрение которой, возможно, прольет свет на характер дисциплинарной идентичности социологии. Культура XX века, пожалуй, как никакая другая, преуспела в разоблачении жизненной, реальной, "человеческой, слишком человеческой" пододелки различного рода идей, интеллектуальных позиций и стратегий. В свое время эта ситуация была отмечена Ф.Ницше и приобрела — благодаря М.Хайдеггеру — одно из центральных мест в исследовании культуры XX века как низвержение трансцендентного в область эмпирии. Ныне почитается окончательно установившимся и свершившимся фактом апелляция к социальным и историческим феноменам как к тому фону, на котором только и могут проводиться различного рода гуманитарные и социальные исследования. В этой связи провозглашается смерть

традиционных классических онтологии (Разума, Трансцендентального "Я", Духа и т. д.), место которых занимает онтология Социального. Симптоматичным подтверждением тому служит позиция Ю.Хабермаса, считающего, что на место классической философии как учения о смысле должны придти социальные исследования. Тогда идентичность социологии могла бы определять ее функция блюстителя и надзирателя над всей сферой социо-гуманитарного знания, именно на это претендуют, как представляется, социальные теории тех же Э.Гидденса, Ю.Хабермаса и П.Бурдьё. Социальная теория сегодня выступает в функции классической, скажем, трансцендентальной, философии, где место привычного Трансцендентального сознания занимает Социальное.

* * *

Проблема, однако, состоит в том, что, если "трансцендентальное сознание" по своей природе гомогенно (иначе говоря — оно *одно*), то "социальное" неоднородно, гетерогенно. И каждый раз, когда мы занимаемся конструированием социальной онтологии (в той или иной форме социальной теории), выражая этим (что делать?!) волю к дисциплинарной власти, мы на самом деле привносим принцип, который придает единство "социальному" исключительно *для меня*, то есть мы совершаем редукцию "социального" к тому или иному его свойству, отношению, практике и т. д. Действительно, нет более расплывчатого и семантически неоднозначного понятия, чем "социальное". Не означает ли это, что идентичность социологии обусловлена задачами исследования, которое мы осуществляем на данный момент, и что, следовательно, эта идентичность может быть только функциональной, но отнюдь не общей, не фиксированной? И что тогда представляет собой идентичность социологии, как не социально, то есть ситуативно обусловленную случайность??

* * *

Итак, с одной стороны, всякая социальная онтология представляет собой ту или иную форму редукции "социального" к одному из его свойств или отношений, что позволяет говорить о невозможности

существования общей фиксированной идентичности социологии. В этом случае скепсис в отношении познания социального вполне уместен. С другой стороны, мы не можем не желать некоей единой, хотя бы на данный момент самоидентифицирующейся социологии. В противном случае, в соответствии с известной установкой Л.Витгенштейна мы должны были бы молчать, оставляя за собой право только действовать. Один из возможных выходов из этого затруднения состоит в обращении к *истории* социологии, Неявную, имплицитную идентичность социологии придает ей ее же собственная история — тот спектр проблем, подходов, методов исследования, которые некогда практиковались. "Войдя" в историю социологии, конкретный исследователь обретает себя в качестве самоидентифицирующейся Социологической личности, в пространстве которой сосуществует множество подходов, направлений и исследовательских парадигм, которые находят *во мне* своего актуального носителя. Так почему же нельзя говорить об этой неявной дисциплинарной идентичности социологии? Только по одной причине — в тот момент, когда мы действительно мыслим, истории не существует. Ее не существует в том смысле, что при решении конкретной проблемы (а проблемы тем и отличаются от задач, что они не предполагают готового решения) она не в состоянии нам помочь. Знание исторически свершившегося для социолога является необходимым, но, увы, не достаточным условием нашей творческой работы в настоящем. В тот момент, когда мы мыслим, *мы одни*. С нами нет никого, *даже социологии*. Она заканчивается на нас. И ее идентичность в данный момент — только неявная, исторически бывшая, свершившаяся. В этом смысле вопрос о смерти социологии, об отсутствии ее идентичности принадлежит к разряду вечно актуальных. И только тот избегает этих вопросов, кто никогда не рисковал в творчестве. Следовательно, проблему дисциплинарной идентичности социологии необходимо увязывать с проблемой творчества и инновации. А социология же, по моему убеждению, всегда "завязана" на индивида, являющегося условием нового рождения идентичности. Дисциплинарная идентичность — это идентичность автора в инновации.

Наконец, есть еще одна возможность актуального дления дисциплинарной идентичности социологии — это дискуссия о ней, которая позволяет перевести неявную, устоявшуюся дисциплинарную идентичность в разряд явной, но не устоявшейся, проблематичной. Но это последнее и является условием освобождения от дисциплинарной власти. Дело в том, что дискуссия об идентичности социологии предполагает обсуждение радикальных вопросов, очерчивающих границы известного и неизвестного в ней, обсуждение оснований социологии, ее статуса и так далее, которые актуально фиксируют пространство приложения социологии. Однако, решиться на участие в этой дискуссии довольно трудно, потому что мы вынуждены здесь ставить под вопрос свою *собственную* идентичность как социолога и сомневаться в тех вещах, с которыми расстаться нам неизмеримо сложно. Таким образом, вопрос об идентичности социологии неизбежно сталкивается с вопросом профессиональной идентичности социолога и, в конечном счете, взывает к его способности к самоизменению.

Маклецов В.М.

О презумпции значимости философской идеи

Дух целого требует общения

Марк Аврелий

Рене Декарт в "Рассуждениях о методе" пишет: "О философии скажу одно: видя, что в течении многих веков она разрабатывается превосходнейшими умами и, несмотря на это, в ней донныне нет положения, которое не служило бы предметом споров и, следовательно, не было бы сомнительным, я не нашел в себе такой самонадеянности, чтобы рассчитывать на больший успех, чем другие. И, принимая во внимание, сколько относительно одного и того же предмета может быть разных мнений, поддерживаемых учеными людьми, тогда как истинным среди них может быть только одно, я стал считать ложным почти все, что было бы не более чем правдоподобным"¹.

Выраженное здесь умственное и, шире, душевное состояние сродни тому, которое испытывали ранние христиане, глядя на многообразии античных учений, казавшихся им недостоверными, но изощренностью и внешним блеском своим способными удерживать многие умы в незнании истины ("уловляет мудрых в лукавстве их"²).

Но если христианские критики античной культуры, не смущаясь возникающими в их среде спорами и ересями, верили, что им самим истина ведома, поскольку дана в Священном Писании, то у Декарта было иное умонастроение. Для него ясно, что истину, а прежде — метод ее постижения, еще предстоит найти, причем искать следует не в мудрости веков, не в традиции, сколь бы почтенной она не была, а в "великой книге мира". Вряд ли Декарт вполне искренен, заявляя, что не надеется вырваться за пределы сомнительного. Думай он это всерьез, философия не была бы центром притяжения его мысли. Он же занимается ею с тем воодушевлением, какое отличает лишь людей, уверенных в своих силах. И, двигаясь в русле его рассуждений, придется признать, что по достижении истины иные философские мнения де-

лаются ненужными. Лишь некоторые из них (если не упускать из виду употребленное Декартом слово "почти") могут быть оценены положительно в той мере, в какой они предвосхищают истинное учение. И, опять-таки, подобным образом христианские апологеты и отцы церкви признавали относительную ценность отдельных явлений языческой культуры, например, платонизма и позднего стоицизма, в которых усматривали предвестие истинной религии. Напрашивается предположение, что христианский догматизм и картезианство — типологически родственные ментальные реакции на идейную переизбыточность и, вместе с тем, на идейное слабосилие перзрелой, уставшей культуры. И там, и тут — стремление выйти из многотупикового умственного лабиринта, покончить с мучительными блужданиями, обрести мировоззренческую уверенность, духовную ясность. Но лабиринт, из которого пришлось выходить Декарту, был сложнее. К многообразию античных философских распутий прибавились хитросплетения средневековой схоластики. Ведь во времена Картезия схоластическая философия находилась в том же положении запутанности и недостоверности, в котором ранние христиане застали философию античную. Если и было что-то очевидное, так только то, что бесспорный для всех христиан авторитет Священного Писания оказался вполне совместим с ростом разногласий между ними как раз в важнейших вопросах теологии и схоластики, с острыми конфликтами, переходящими в жестокие религиозные войны. Реформация и Контрреформация не могли не подорвать убеждения в том, что в самой христианской вере открывается Абсолютная истина. Декарт одним из первых осознал это³, однако, он не видел или, во всяком случае, не считал существенным различие между данностью истины и ее открытостью, в чем вполне подобен средневековым схоластам.

Вместе с тем, различать эти вещи чрезвычайно важно. Дело в том, что Божественное откровение дано верующим в виде текста, написанного или произносимого на человеческом языке. Язык сложился и развивался в границах человеческого опыта, а так как мудрость Бога бесконечно превосходит последний, язык оказывается весьма несовершенным средством для выражения божественной истины.

Самый искусный переводчик не сумел бы перевести "Критику чистого разума" на язык папуасов. Если же принять точку зрения верующих христиан, необходимо признать, что всемогущий Господь

разрешил неизмеримо более трудную задачу: сообщаемую людям истину выразил на человеческом языке с абсолютной полнотой. Однако, текст Божественного откровения необходимо еще прочесть и понять. А человеческое понимание божественного текста всегда неполно, ибо человек — не Бог. Отсюда — множество интерпретаций, которые — каждая в отдельности и все вместе — могут претендовать лишь на некоторую степень приближения к абсолютному пониманию.

В культуре западноевропейского средневековья искусству интерпретации священных текстов, то есть герменевтике, принадлежала выдающаяся роль. Теологи и схоласты хорошо знали, насколько по-разному могут быть истолкованы даже наиболее ясные фрагменты святого Писания и канонизированных церковью богословских трудов. Но эти ученые безусловно верили в возможность исчерпывающе истинной интерпретации текстов, составляющих опору христианского сознания. Католики полагали, что толкование, претендующее на правильность, должно опираться на традицию, церковное предание. Для протестантов точка опоры находилась в автономном личном исследовании. Но и те, и другие не принимали во внимание, что открытость человеку Богом данной истины не может быть полной и, следовательно, никакая интерпретация не является завершающей. Непонимание принципиальной неполноты любого толкования порождало во множестве претензии на своего рода герменевтический абсолютизм. Там же, где есть подобные претензии, неизбежны антагонизмы и расколы.

Принцип радикального сомнения Декарта не появился из ниоткуда, а вырос именно на такой почве. По мере его вызревания Декарт все решительнее поворачивался от философских штудий к "великой книге мира". Ее "чтение", состоявшее в путешествиях и наблюдении нравов других народов, не менее запутывающих ум своим разнообразием, чем философские мнения, убедило Декарта в том, что единственный способ обрести надежную интеллектуальную опору — это изучить самого себя. Пересмотрев содержание своего сознания, Декарт, как известно, нашел некоторое число идей, выдержавших испытание сомнением. Они ясны и отчетливы; по Декарту, их истинность не только дана, а открыта, очевидна. Поэтому они не нуждаются в интерпретации, они сами собой разумеются. И вот здесь-то Декарт допускает принципиальную ошибку. Он пренебрегает тем, что впечатление очевидности может сопровождать очень разные суждения вплоть до

взаимоисключающих. Например, сам он полагал, что существуют врожденные идеи, тогда как для его оппонента Локка было ничуть не менее очевидным отсутствие таковых.

Аксиомы эвклидовой геометрии ясны и отчетливы, но это не аргумент против геометрии неэвклидовой, основания которой для людей, глубоко в ней разобравшихся, столь же очевидны. Само собой разумеющееся чаще всего представляет собой то, что еще не разумелось субъектом, что еще не выявлено им в качестве предмета, требующего критического рассмотрения. Так, по сию пору очень многие убеждены, что человеческие органы чувств воспринимают пространство в полном соответствии с той же эвклидовой геометрией. Им никогда не приходит в голову усомниться в этом, в то время как специальные исследования выявили существенные отличия пространственных ощущений человека, так называемого физиологического пространства, от пространства Эвклида⁴.

Таким образом, декартовы очевидности не вполне очевидны. Ясные и отчетливые идеи, которые французский философ обнаружил в сознании, осуществив акт радикального сомнения, лишь относительно ясны и отчетливы. Поэтому истина, если она дана сознанию в таких идеях, не открыта ему безусловно. Она присутствует в сознании в виде читаемого и толкуемого текста. Знание, выраженное в языковой форме, не есть знание безусловное, но есть только картина реальности. Это не значит, что понятие истины как безусловной реальности лишено смысла. Наоборот, без этого понятия обесмыслилось бы представление об относительном знании. Познавательная деятельность лишилась бы ориентира, ибо вообще исчезла бы граница между истиной и заблуждением. Произошли бы эрозия и распад сознания.

Но рассуждать о безусловной реальности следует сдержанно и осторожно, постоянно памятуя о том, что человек всегда располагает в своем сознании лишь *подобием* Истины, а не ею самой. Вероятно, только мистики непосредственно касаются безусловной реальности (это и недоказуемо, и неопровержимо), но, по собственному их признанию, попытки выговорить мистический опыт приводят к тому, что самая суть его почти ускользает. Мистика — подруга молчания. "Знающий молчит, говорящий не знает". Только в искусствах, особенно в поэзии и музыке, существующих на границе выразимого, каким-то шестым чувством — между строк, в паузах, в пустотах — ощуща-

ется дуновение абсолютного Всего, которое и есть безусловная реальность.

Однако вернемся к Декарту. Он не был ни поэтом (хотя был тонким ценителем поэзии), ни, тем более, мистиком. Он верил, что в свете разума, данного ему Богом, некоторые идеи открыты ему столь ясно и отчетливо, что их непосредственное созерцание делает излишними какие-либо комментарии к ним. Никогда не доводивший своего сомнения до нигилизма в отношении прошлого знания, признававший определенные достижения предшествующей науки и философии⁵, Декарт тем не менее был настолько критичен к теориям других мыслителей, что ощущал себя человеком, который идет один в темноте⁶. Он абсолютизировал свое чувство очевидности. Его сознание оказалось при этом привилегированной точкой духовного пространства, центром обнаружения истины. А что же другие сознания? Множественность сознаний — следствие неполноты любого из них. Другое сознание — это не заблуждение или неразвитость истинной концептуальной системы, а видение в особом ракурсе. Сопоставление обнаруживает в этих ракурсах не только различия и противоречия, но и расположенность к согласованию, что пусть косвенно, но свидетельствует об их укорененности в некоем единстве, в некоей полноте целого.

В философии Декарта, при всем ее величии, другое, оппонирующее и дополняющее, сознание существенной роли не играет. Ее основание — эпистемологический эгоцентризм. По существу Декарт не менее догматичен, чем христианские апологеты. Те, конечно, не философские эгоцентристы, а теоцентристы. Но и они, и Декарт вписываются в парадигму, которую вернее всего, пожалуй, обозначить как моноцентристскую. Она возникает, когда интерпретация замещает в сознании интерпретируемую реальность, По сути — это нарушение второй ветхозаветной заповеди, ибо подобие становится на место подлинника и становится идолом. Для моноцентризма характерно представление о монодийности истины. Истинное мнение, как это мы и видели у Декарта, — одно. Среди иных мнений имеют какое-то значение те, которые могут быть рассмотрены в качестве ступеней восхождения к истине. Предшествующие учения располагаются в иерархической последовательности в зависимости от степени близости к ней.

В рамках моноцентристской парадигмы и после Декарта появилось немало влиятельных учений. Быть может, самым открытым ее

выражением явилось гегельянство. Гегель ведь откровенно заявлял, что его философия есть вершинная точка самопознания Абсолютной идеи. Маркс, отвергший претензии Гегеля на совершенство познания, вообще отрицательно относившийся к попыткам конструирования законченных философских систем, сам стал жертвой своих последователей, создавших марксизм, завершённое учение религиозного типа. На примере марксизма особенно хорошо видно, сколь опасным для человека становится моноцентризм, когда обусловленные им концепции овладевают массами.

Новая и новейшая история накопила массу фактов, являвшую бесперспективность моноцентристской парадигмы. Перед современным человеком раскинулся ни с чем не сравнимый по пестроте ковер религий, религиозных сект, философских школ, научных направлений. Культурный горизонт включает в себя и Запад, и Восток, и весь мир в целом. Амплитуда человеческой мысли простирается от жесткого рационализма до воинствующего иррационализма. Если каждое из существующих направлений и мнений окажется ориентировано моноцентристски, то, вследствие небывалой конкуренции идей, ни одна из них, пусть она была бы даже единственно истинной, не смогла бы приобрести положение общечеловеческой.

Между тем моноцентризм, доминируя в культуре на протяжении столетий и тысячелетий, никогда не был единственно возможной парадигмой сознания. Эпикур, например, допускал множество возможных и вероятных объяснений одних и тех же явлений⁷. Это же качество — вариативность — в не меньшей, если не в большей мере, присуще очень не похожему на Эпикура Марку Аврелию. Как бы мало не размышлял мудрый римлянин об онтологических и космологических вопросах, они не могли стать для него второстепенными, поскольку категория мирового Целого имеет в этике основополагающее значение. А мыслить о нем Марк Аврелий предпочитает не в аподиктической, но в проблематической форме, говоря, что "...все, к конце концов, поглащается разумом Целого, которое или периодически возгорается, или же обновляется силою вечных времен"⁸. В другом месте: "Или мысль Целого стремится к каждому явлению в отдельности — если так, то приеми результаты ее стремления, — или же ее стремление было однократно, все же остальное возникает в силу необходимой связи, будучи некоторым образом заключено друг в друге, или же, на-

конец, существуют только атомы, неделимые частицы"⁹. Марк Аврелий не был философски всеяден. Он склонялся к платонирующему стоицизму, который, однако, был для него не полным выражением истины, а предпочтительной гипотезой.

В этом отношении Марку Аврелию близок Николай Кузанский, мировоззренчески и вообще лично весьма отличавшийся от него, и, уж конечно, от Эпикура. Бесконечный процесс познания Кузанский сравнивал с бесконечным приближением вписанного многоугольника к кругу. Любое человеческое высказывание об истине он рассматривал как предположение. Верный католик, крупный деятель католической церкви, он, однако, и в Священном Писании усматривал лишь способ выражения истины, но не саму истину¹⁰. Хотя божественная мудрость, как думает Кузанский, и "сообщается всем вещам, будучи бесконечно благой", она "никем не может быть познана такой, как есть. Ибо бесконечное тождество не может быть воспринято в ином, поскольку в ином оно и воспринимается по-иному"¹¹.

И действительно: мысль, стремящаяся воспроизвести безусловную реальность, есть только ее подобие, а значит — отличное от нее. Мысль живет в движении, и каждый следующий ее шаг — это другая мысль. Мышление по существу своему является инакомышлением, инакомыслием. Ясное понимание этого порождает в человеке уважение к другой мысли, другому сознанию, без чего ему уже не ясен смысл и ценность своего собственного. Вполне в духе своей философии Кузанский был убежден в том, что существует возможность согласия различных вероисповеданий, и это не мешало ему быть преданным католическому христианству.

На фоне моноцентристской средневековой схоластики и философии Ренессанса идеи Кузанского выглядят исключением. Они не пришлись впору своей эпохе, они не оказали решающего воздействия на мышление Нового времени. Но и в новоевропейской культуре встречаются явления, выходящие за пределы моноцентризма. Г.В.Лейбниц, почти современник Декарта, в одном из своих писем высказывает следующую замечательную мысль: "Я пришел к выводу, что большинство школ правы в значительной части своих утверждений, но заблуждаются в том, что они отрицают. Сторонники форм, как и сторонники Платона и Аристотеля, справедливо ищут источник вещей в конечных и формальных причинах. Но ошибка их состоит в том,

что они пренебрегают действующими и материальными причинами и потому утверждают, что существуют феномены, которые будто бы невозможно объяснить механическими причинами. В свою очередь материалисты, или те, кто придерживается исключительно механистической философии, не правы в том, что отбрасывают метафизические соображения и готовы все объяснить, опираясь на одно только изображение. Я льщу себя уверенностью, что проник в гармонию различных царств, и я убедился, что *обе стороны правы и им незачем воевать* между собой (курсив мой — В.М.), что в феноменах природы все совершается одновременно и механически, и метафизически, но источник механики лежит в метафизике"¹².

В отличие от Декарта, Лейбниц отнюдь не чувствует себя одиноким искателем истины, пробирающимся сквозь тьму. Для него существуют другие сознания, он признает ценность их познавательного опыта, хотя и приводящего к иным выводам. Лейбницу ясна относительность грани между истиной и заблуждением. Противоположные суждения, полагает он, нередко с равным основанием можно квалифицировать как неполную истину, а значит, и как неполное заблуждение. Правда Лейбниц, похоже, все-таки притязает на исключительность собственной позиции, заявляя не более, не менее как о своем проникновении в гармонию различных царств. Он не сознает — во всяком случае в полной мере, — что роль философского арбитра, в которой он видит себя, может быть выполнена им тоже только относительно. И этим он отдает дань моноцентризму. Но основной смысл его рассуждения в другом. По сути речь идет о принципе, который, пожалуй, вернее всего назвать презумпцией значимости философской идеи. Термин "презумпция" используется здесь во взаимосвязи двух его значений: а) предположения, основанного на вероятности; б) признания факта достоверным, пока не будет доказано обратное. В соответствии с презумпцией значимости любая философская идея изначально принимается в качестве эвристически интересной. Любые такие идеи должны стать предметом критического рассмотрения, в процессе которого какие-то из них предстанут несостоятельными и бесперспективными. Но исходить следует не из установки на единственность истинного мнения, а из того, что во множестве философских мнений, выглядящих порой престранными и нелепыми, могут содержаться ингредиенты, необходимые для роста знания.

Меру истинности тех или иных представлений выяснить подчас очень трудно или даже невозможно. Намного очевиднее меры интереса, вызываемого ими. Сомнения в истинности какой-то идеи могут быть неопределенно долгими, они могут склоняться то к утверждению, то к отрицанию, а вот сам факт сомнения — верное свидетельство притягательности идеи. Если я, убедившись в ее истинности, продолжаю о ней размышлять, значит, она представляет для меня интерес. Точно так же идея интересна мне, если я, увидев в ней заблуждение, продолжаю ее осмысливать.

Чтобы сомневаться, нужно испытывать эвристический интерес к предмету сомнения. Эвристический интерес есть способность идеи отвечать экзистенциальным и эпистемологическим запросам личности. Широта и глубина — таковы измерения эвристического интереса. Широта выражается степенью распространенности интереса в обществе. Но популярность идеи, как правило, сочетается с поверхностным ее пониманием. Бывает наоборот: интерес к идее проявляют единицы, однако это самые творческие умы. Именно их участие в идее обуславливает глубину интереса. А бывало не раз и так, что идея, сформулированная великим, по оценке завтрашнего дня, мыслителем, при своем появлении на свет либо не замечалась, либо подвергалась насмешке как совершенно недостойная серьезного разбирательства. Стало быть, ограниченность интереса в данное время и в данном месте сознанием одного только автора идеи или же еще двух-трех его сподвижников не означает, что так останется навсегда, как, впрочем, и того, что обязательно будет по-другому. История учит не зарекаться относительно судьбы культурных феноменов. Люди торопятся похоронить одни и возвести в ранг вечных другие. Но проходят десятилетия, столетия, и погребенные возрождаются, оказываясь живее живых, а "вечные" перестают волновать, вызывая подозрение в том, что были они всего лишь долговечными, и срок их подходит к концу. Когда же подозрение это перерастает в уверенность, выясняется вдруг ее неосновательность. Время — судья творений человеческих, но и само время временно, поэтому приговоры свои со временем пересматривает. Правда, существуют знания, положение которых в человеческой культуре устойчиво и вряд ли изменится. Такова, например, таблица умножения. Философские идеи к этому роду знаний не относятся. С одной стороны, все в философии повторяется: у Шопенгауэра, например,

находим мотивы Канта, Платона, буддистской философии, христианства; у Гуссерля — мотивы Платона, Декарта, Канта; Уайтхед переключается с Платоном, Рассел — с Юмом и т. п. С другой стороны, ни одна из идей не повторяется буквально, и ни одна не утвердилась настолько, чтобы противоположная ей не могла бы претендовать на истинность. Все это и побуждает руководствоваться *презумпцией значимости философской идеи* — принципом, который существовал в классической философии подобно некоей побочной форме жизни, обнаружившей на определенном этапе своей эволюции перспективу стать основой.

Иммануил Кант, несомненно, имел моноцентристскую ориентацию. Он создал завершенную систему, в которой не предполагалось сколь-нибудь заметная роль другого сознания. Сформулированные им антиномии чистого разума свидетельствуют, по его мнению, о метафизическом тупике, в котором оказывается разум, пытающийся проникнуть в трансцендентную область "вещей в себе", что для человеческого познания невозможно. Важнее, однако, то, что Кант подчеркивает доказательность тезиса и антитезиса каждой антиномии. Независимо от своих намерений, можно сказать невольно, — вот он, побочный эффект размышлений! — Кант признает-таки эпистемологическую правомерность другого сознания, а тем самым отходит от моноцентризма в сторону типа мышления, задаваемого презумпцией значимости философской идеи.

В том же направлении, только осознаннее и решительнее, двигался Гете вместе с героями своих произведений. Среди множества блестящих афоризмов, рассыпанных на страницах двух его романов о Вильгельме Мейстере, немало прямо подтверждающих это впечатление: "Вреднейший предрассудок — думать, будто хоть один метод исследования природы может быть предан анафеме". "Говорят, истина лежит между двумя противоположными мнениями. Неверно! Между ними лежит проблема — то, что не очевидно, вечно деятельная жизнь, постигаемая спокойной мыслью". "Письмо твое так хорошо написано, так рассудительно, так продумано, что прибавить к нему нечего. Однако, не посетуй на меня, если я скажу, что думая, утверждая и делая обратное, можно оказаться правым"¹³. А чтобы не было сомнений в совпадении мысли гетевских героев с мыслью самого Гете, приведем фрагмент его письма к Шиллеру: "Разумеется, трансцендентальный

идеалист уверен в том, что именно он стоит на самом верху; однако, мне не нравится в нем одна черта: он отвергает все другие способы представления, хотя, по сути дела, ни один из способов представления отвергать нельзя¹⁴.

Замечательно глубока ключевая мысль всех этих высказываний: множественность исследовательских мнений — не слабость человеческого познания, а естественное следствие неуловимой в своей текучести, неоднозначно меняющейся жизни; заблуждение — искать истину между крайними точками зрения, ибо как раз там — сгущение проблем и соответствующее ему многообразие представлений.

До сих пор речь шла только о явлениях европейской философии, Между тем презумпция значимости философской идеи состоит в близком родстве с некоторыми традициями восточной, особенно индийской и китайской культуры.

Четыре классические индийские йоги: карма-йога (йога действия), бхакти-йога (йога любви), джняна-йога (йога познания), раджа-йога (царственная йога) — это различные пути освобождения души через ее совершенствование, ни один из которых не исключает остальные. Можно считать их отношения иерархическими, как это было распространено в средневековой Индии; можно признать, что каждый из этих путей имеет свои преимущества, а в общем, они равноценны, как это характерно для жившего в XIX веке Свами Вивекананды; но в любом случае они находятся в единстве.

Две основополагающие категории китайской культуры, ян (светлое, мужское начало) и инь (темное, женское начало), будучи относительно взаимоисключающими противоположностями, образуют нерасторжимое единство, ибо в ян присутствует инь, а в инь — ян, и по достижении каждым из этих начал своего предела оно переходит в противоположность. Не удивительно поэтому, что для культурного китайца, чье мышление сформировалось на основе этой оппозиции, точно так же едины основные и противоположные направления отечественной философско-этической мысли: конфуцианство и даосизм.

В связи с нашей проблемой нельзя не вспомнить суфизм, который, по мнению его авторитетных знатоков, представляет собой нечто гораздо большее, нежели просто мистическое течение в исламе, как его чаще всего определяют, ибо жизнь суфия можно прожить на христианской, буддисткой, иудейской, даосской, зороастрийской почве и

др. Так вот, один из западных суфиев, Р.Бартон, пишет: "Истина — это разбитое на мириады кусков зеркало, но каждый считает свой маленький кусочек целым зеркалом". И.Шах, комментируя "Поэму о высшем законе" Бартона, обращает внимание на то, как сталкиваются в ней непримиримые спорщики, представители разных религий: "индеец презирает француза, мусульманин кричит о политеизме, буддист называет конфуцианца собакой... Вступает в разговор и суфий: 'Все правы и все вы неправы, — слышим мы слова беспечного суфия, — Ибо каждый из нас считает свою тусклую лампу светом яркого солнца'"¹⁵.

Из этих суфийских размышлений с очевидностью следует, что если лампа не претендует на роль солнца, но осознает себя всего лишь лампой, она признает право на существование других ламп, включая тех, чей свет слабее ее собственного. И, хотя в поэме Бартона и в посвященной суфизму книге Шаха речь идет о множественности религий, сказанное там имеет прямое отношение к множественности философских мнений.

Для картезианского сознания метафора истины-зеркала, разбитого на мириады осколков, неприемлема, но история философии не только на Востоке, но и на Западе намного более отвечает этой метафоре, нежели декартовскому представлению о единственности истинного мнения. Приведем только пару примеров (их может быть значительно больше) из истории европейской философии, весьма, на наш взгляд, показательных.

Возьмем две фундаментальные идеи, выдвинутые ранними древнегреческими классиками: гераклитовскую идею становления и противоположное ей представление элеатов о едином неподвижном бытии, иллюзорности движения и множественности. Нам из нашего далека видно, что ни та, ни другая не сводима ни к истине, ни к заблуждению. Идея становления, подтверждаемая и обыденным опытом, и опытом научным, в своем пределе означает, однако, невозможность познания, поскольку оно лишается сколь-нибудь устойчивого предмета: каждое событие существует в течение неуловимого мгновения и в единственном экземпляре. Идея неподвижного бытия, абсурдная, на первый взгляд, все же оказалась эвристически очень ценной, ибо способствовала осознанию парадоксальности движения и той значимости, какую имеет для человека понятие тождества. Более глубокое рас-

смотрение позиций Гераклита и элеатов показывает, что каждой из них присущи существенные признаки противоположной. С одной стороны, Гераклит заявляет, что признак мудрости — согласиться логосу внемля, что все едино; с другой стороны, Зенон Элейский, пытаясь с помощью своих апорий доказать отсутствие движения, на деле глубоко проникает в его диалектику.

Было бы после этого правомерным утверждение, что одна из рассматриваемых идей сугубо истинна, а другая — совершенно ложна? Конечно, нет. Зато несомненно, что обе они оказались нужны философии. У последующих древнегреческих философов Эмпедокла, Анаксагора, Демокрита и Платона *противоречие между идеями становления и неподвижного бытия из внешнего преобразуется во внутреннее, а на первый план выдвигается их глубинное единство*¹⁶.

Другой пример: противостояние рационализма и иррационализма в европейской философии XIX–XX веков. И здесь ошибочно видеть на одной стороне истину, а на другой — полное заблуждение. Абсолютизация иррационального невозможна уже потому, что для этого необходимо рациональное как точка опоры. Самый бескомпромиссный иррационалист использует для обоснования своей позиции рационалистический арсенал. Если бы Льву Шестову, чьи иррационалистические устремления вполне определены, удалось устранить сократовское начало из культуры, то роль Сократа ему пришлось бы взять на себя. В то же время иррационалистическая философия в лице столь мощных и ярких мыслителей, как Шопенгауэр, Кьеркегор, Ницше, Джемс, Хайдеггер. Сартр, Бердяев и др., показала уязвимость ряда установок и основоположений рационализма, во всяком случае в той его форме, какая сложилась в европейской философии Нового времени. Уроки иррационализма не прошли для западной культуры даром. Назовем в этой связи выдающегося философа неорационалистической ориентации Эдмунда Гуссерля, выступавшего за единство рационального и иррационального в движении философской мысли¹⁷. Вспомним также другого выдающегося философа двадцатого столетия — Людвига Витгенштейна, который полагал, что стремление сформулировать изначальный смысл жизни, высказаться об абсолютном добре, абсолютно ценном, не может быть наукой, но который относился к этому стремлению с глубоким уважением¹⁸.

Коль скоро речь пошла о философии нашего близкого к завершению века, самое время указать на признаки вызревания в ней новой мировоззренческой парадигмы.

Выше было сказано, что в классической европейской философии существовала тенденция отхода от моноцентризма, не ставшая, однако, господствующей. В философии новейшего времени, часто называемой неклассической, была глубоко осмыслена экзистенциальная и эпистемологическая роль другого сознания и было понято, что признание причастности различных философских мнений к истине есть важнейший фактор, препятствующий сужению духовного горизонта и возникновению догматизма — этой злокачественной опухоли культуры. Концепция истины как сообщаемости у Карла Ясперса, выросшая из понимания человеческого бытия как бытия с другими; идея встречи суверенных сознаний "Я" и "Ты" у Мартина Бубера, который видел эти сознания совершенно равноценными; философия диалога у Михаила Бахтина, акцентирующего многогранность, полифонизм человеческой культуры и указывающего на ложность сведения всего к одному сознанию; мысли Павла Флоренского о правомерной множественности теоретических объяснений и диалоге между мыслью и тайной жизни; картина множественности уникальных религиозно-философских путей у И.Ильина; принцип пролиферации (размножения) теорий у Фейерабенда, поощряющий создание альтернативных концепций — все эти яркие явления философии двадцатого века свидетельствуют о ее движении от моноцентризма к иной, плюралистической парадигме — полицентризму. К этому необходимо добавить философские следствия из некоторых естественнонаучных и математических идей и теорий, теоремы Геделя о неполноте достаточно богатых формальных систем, теории относительности Эйнштейна, принципа дополнительности Бора и др., которые так или иначе ведут к осознанию ключевой роли другого сознания. И все же полицентрическая парадигма пока еще далека от укоренения в культуре человечества. Дело в том, что моноцентризм обладает колоссальной силой ментального притяжения, поддерживаемой индивидуальным и социально-групповым эгоизмом и интересами властных структур, превращающих идеи в идеологические рычаги управления массами. Да и сама по себе инерция многих тысячелетий существования моноцентризма способствует ему удерживать свое господство.

Мировоззренческий спектр современной эпохи необычайно широк; старые концепции возрождаются в новых формах, новые концепции (или претензии на таковые) множатся, как грибы после дождя, удовлетворяя тем самым требования упомянутого принципа пролиферации. Но полилог различных мировоззренческих голосов если и получается, то в очень небольшой степени. Ибо нет принципов их сосуществования или они еще не прояснены в той мере, чтобы следование им могло бы стать общечеловеческой нормой.

Отдадим себе отчет в том, что искомые принципы полицентризма должны быть руководящими положениями не только для нефундаментальных различий, но прежде всего — для различных парадигм. Иначе говоря, полицентризм должен стать метапарадигмой. Но, сделав этот вывод, не замыкаем ли мы круг, не приходим ли к моноцентризму, который, как нам казалось, начали преодолевать, не оказываемся ли вновь в плену утопической цели достигнуть единомыслия?

Разрешая эти сомнения, признаем, что для обсуждения разногласий во взглядах сторонам нужна некоторая мера согласия между собой. Продуктивный полилог существенно различных мировоззрений возможен, если только достигнуто единство в понимании предпосылок такого полилога. *Метапарадигма*, о которой здесь идет речь, представит собой необходимый минимум положений, очерчивающих эти предпосылки, но не более того. Никакого противоречия полицентризму тут нет, подобно тому как не противоречит плюралистическому характеру учения Лейбница концепция предустановленной Богом гармонии субстанций — монад.

Мы не готовы назвать все принципы полицентризма, но полагаем, что *презумпция значимости философской идеи* — один из них, быть может важнейший. В нем гибко сочетаются открытость другим сознаниям, всем идеям, представляющим эвристический интерес, и аксиоматическая ясность, в которой особенно нуждается человек, находящийся в условиях информативно перегруженной, гиперизошренной культуры. Презумпция значимости располагает к признанию и откровенно моноцентристских философий, если в них содержится нечто способствующее движению мысли. Сознанию, руководствующемуся этой презумпцией, безусловно, нужен и Декарт в качестве очень важного другого сознания, ибо декартов дар чистой, просветленной, эле-

гантной мысли, сила его стремления к истине отвечают насущной потребности нашего времени — потребности в духовной очевидности (И.Ильин). Однако, для нашего времени характерна еще одна не менее насущная потребность — преодолеть или хотя бы ослабить догматические наклонности сознания.

Конечно, плюрализм, из которого выветрился дух истины, столь же опасен для культуры, как и порожденный моноцентризмом догматизм. Последний ведет к окостенению мысли, а первый — к ее разложению. Чтобы избежать этих гибельных крайностей, воистину нужно пройти по лезвию бритвы.

Презумпция значимости философской идеи — единственная парадигма, открывающая перед современным человечеством перспективу духовного роста и совершенствования. Это весьма рискованная парадигма. Но она благотворна, если эвристические интересы подчинены исканию истины, если осознан и преодолен соблазн превращения их в источник бесцельных интеллектуальных забав.

Примечания:

¹ Декарт Р. Соч. в 2-х томах. Т. 1. М., 1989. С.254.

² Нов. Зав. 1-ое поел. ап. Павла Коринфянам, гл. 3-19.

³ Показательно, что ему, вольнонаемному офицеру, решительно безразлично, служит ли он под командованием протестанта Морица Нассадского или католика Максимилиана, баварского короля, хотя начавшаяся тогда знаменитая Тридцатилетняя война сразу заявила о своем религиозном характере. Об этом см.: Данем Б. Герои и еретики. М., 1967. С.354.

⁴ См.: Флоренский ПА. *И.2. У водоразделов мысли.* 4.1. М., 1990.

⁵ Декарт Р. Указ. соч.. С.260.

⁶ Там же. С.259.

⁷ См.: Асмус В. *Античная философия.* М., 1976. С.433.

⁸ Аврелий М. *Размышления* (X, 7). При этом Марк Аврелий полагает возможным как периодическое возгорание разума Целого (в соответствии с идеями Зенона, Клеанфа, Хрисиппа и др.), так и его вечность и неподверженность гибели (как к тому склонялись более поздние мыслители — Зенон из Тирса и Панетций).

⁹ Там же. (IX, 28).

¹⁰ См.: Горфункель А.Х. *Философия эпохи Возрождения.* М., 1980, С.68-69.

¹¹ Кузанский Н. Соч. в 2-х тт. Т.1. М., 1979. С.373.

¹² Лейбниц Г.В. Соч. в 4-х тт. Т.1. С.531.

¹³ Гете И.В. Собр. соч. в 10-ти томах. М., 1979. Т.8. С.410, 270. Т.7. С.236.

- ¹⁴ Гете И.В., Шиллер Ф. Переписка. Т.2. М, 1988. С. 12.
- ¹⁵ Шах И. Суфизм. М., 1994. С.67.
- ¹⁶ См.: Асмус В.Ф. Античная философия. М., 1976.
- ¹⁷ См.: Налимов В.В. В поисках новых смыслов. М., 1993. С.98.
- ¹⁸ Витгенштейн Л. Лекция об этике // Историко-филос. ежегодник. М., 1989. С.245.

Мелихов Г. В.

Средоточие мысли или Еще один возможный "Деррида"

Каждое утро человек должен заново
пробиваться к живому теплу сквозь
омертвевшую корку золы

Людвиг Витгенштейн

Если возможна какая-либо классификация мыслительных усилий, то особенность философского среди прочих состоит в способе выбора *начат мысли*, которое не опирается ни на что внешнее себе, но исключительно на актуальное усилие индивида *мыслить мысль*.

Философ волен думать о всяком роде сущего, но только так, чтобы это сущее было дано ему в своей *идее* — а эта последняя непременно являет себя как результат индивидуальных испытаний. Мы понимаем только то, во что вложили часть своей души. Мы думаем только тогда, когда не забываем это делать. Самое страшное — это не столько забыть то, о чем ты подумал только что, а рассредоточиться и перестать думать. Если мысль действительно состоялась, к ней всегда можно найти обратный путь. Иначе это не мысль, а ее симулякр — слово.

Следовательно, нам всегда что-то мешает думать: язык (мой собственный и язык традиции), знания, слишком красивые метафоры, "душевные" состояния, физические недомогания и т. д. Но я-то отчетливо знаю, что начала мысли не в жизни, а во мне самом. В моем *хотении* быть в мысли. И в том, о чем я хочу думать сейчас. В моей интенции. Поэтому я ничего не могу оправдать ссылками на внешние обстоятельства. И если существует какой-то "злой гений", хитрый и коварный, то это он нашептывает мне: "Скажи себе, что ты *сейчас* ничего не можешь. Все потом, завтра. А пока условия не те... И помни: у этих условий есть свои условия — социальные, историко-культурные,

индивидуально-биографические и т. д. У тебя нет ничего своего. Ты абсолютно зависим."

А не есть ли все мои зависимости — зависимости от тебя, мой злой гений? Ведь в то, о чем я хочу подумать, я уже вовлечен. Уже все произошло. И это "что-то" неотступно стоит предо мною и ждет своего часа. А пока Оно ждет, я хожу по кругу. Одни и те же сны — неотвязно-тягучие сгустки дневных кольханий души. Все попытки понять — что же произошло? — уходят в бездну каких-то тупых ощущений. И ты все время оказываешься там же — в том, что было вчера, позавчера... Морок дурной бесконечности. Но и ему есть предел. Устав не быть, ты, наконец, предугадываешь, что *тебя* ждут, и что "место" твоего понимания вовсе не здесь. Тогда ты уже остановился и можешь занять свое место. "Остановиться", "занять свое место" означает *переопределиться*. Оставив все на своих местах — эти сны, эти страхи, этот порядок вещей и событий, — сосредоточиться на своем опыте думанья, рассматривая все в качестве актуальных или потенциальных компонентов этого опыта. И тогда не столь важно в каких условиях ты реализуешь свое думанье. Не в этом дело. Все равно ты уже *не там*.

Средоточие мысли — "место", где *расположены* мы в качестве мыслящих. И коль скоро мы "там", можно надеяться, что мысль, как разрешающее экзистенциальное волнение, состояние понимания, будет иметь в нас свое место. Начать думать можно в любом месте. Но в любом месте у мысли *одно* начало, поскольку она мысль. Значит к моменту "встречи" с мыслью мы также должны быть *одни и те же*. Вот об этом одном начале мысли и одним и тем же Я, готовом к встрече с мыслью, и хочется подумать. Впрочем, все уже состоялось. События уже как-то сцепились за моей спиной, образуя во мне — глухо резонирующим с ними — одну сложноузорчатую и пока непонятную ткань образа, — вот она мысль! И такой она может быть? Осталось только понять...

Философское рассуждение, которое мы собираемся предпринять, связано с одной неискоренимой особенностью, принадлежащей самому существу философствования. Если то "место", о котором мы говорим, существует, и нам удастся каким-то образом разместить себя

так, что мысль действительно состоится, то стоит нам только *выразить* происшедшее, и тем более попытаться построить какую-то рефлексивную конструкцию, доводя ее до уровня некоего предметного знания о смысле происшедшего, — в этот же самый момент мы понимаем, что находимся уже не "там". Искомая нами мысль ушла, оставив вместо себя свое подобие — языковую конструкцию.

Иначе говоря, вопрос "Что есть мысль?" безответен в том смысле, что всякий наш ответ на него будет приемлем только в том случае, если своим содержанием он будет фиксировать то, что *уже не стало* мыслью.

2

Как можно рассуждать о таких "объектах", которые никогда не даны в прямом опыте, которые нельзя облечь ни в какие предметные конструкции?

Бог, мир, душа, утверждает Кант, не постижимы объективно-предметно, теоретически, поскольку не включены в состав наличного опыта. Они принадлежат миру умопостигаемому — ноуменальному, а не чувственному — феноменальному. И в этом смысле они метафизичны.

Метафизическое нельзя знать, но его можно мыслить. Мыслить же означает обращаться к идеям, взыскуя *полноты и завершенности* опыта. Но это-то и про-блематично ("проблема" от греч. "про-балло": бросать, выдвигаться вперед).

Идеи безусловны. Их нельзя вывести из содержания конкретного опыта. К ним можно придти лишь путем умозаключения. С другой стороны, идеи нельзя о-лредметить — отлить в форму ли психического образа, знака языка или тем более реального предмета, то есть идеи нельзя определять в терминах физического мира. Тогда остается только сама *Про-блема* — интеллектуальный бросок, выдвигание вперед за пределы условного, сдвиг, размещающий нас на грани сущего и бытия.

Метафизическое, стало быть, дано как Про-блема.

Философствование про-блематично. Про-блематическое как данность метафизического индивиду и есть, по Канту, область средоточия мысли. Критика, про-блематизация любых объективации мыс-

ли, любого предметного содержания, всяческих попыток отождествить мысль с каким-либо частными построениями или с материалом ее исполнения — таково основное правило Канта, позволяющее, с его точки зрения, размещаться индивиду в мысли.

3

Итак, метафизическое может быть дано лишь про-блематически. Но сама-то про-блема, она где становится возможной?

Очевидно, в традиции. Критиковать и про-блематизировать индивидуально некто может лишь благодаря тому, что есть традиция осуществления этой критики и про-блематизации.

Но ведь любое *знание* по определению своему безлично. Оно всегда уже есть, данное в порядке *необходимости* как эта культура разумения, этот способ полагания и т. д. Однако, метафизическое, как мы утверждали вслед за Кантом, не может являться частью наличного, эмпирического мира. Так как же оно может быть дано? Через критику и про-блематизацию в актуальном *понимании* мысли (Бога, сверхчувственного мира) в свете *ноумена свободы*. "Никто не может продумать мысль за меня, как никто не может снять за меня шляпу" (Л.Витгенштейн). Только сам и только сейчас.

Следовательно, если про-блема есть выдвигание индивида из себя самого как психофизиологического существа, но одновременно с этим не выдвигание, встраивание ни в знак, ни в предмет, то ее существование возможно в самом *философском со-знании*, актуально данном индивиду в его усилении мыслить мысль.

Мысль непредметна и необъективируема. Она есть чистая актуальность, имманентная себе, и обладающая своим бытием только в момент своего осуществления, поэтому мы ничего не можем сказать о ней до тех пор, пока она не реализовалась в нас. Но когда это случилось, мы опять-таки имеем только превращенную ее форму. Так что же в наших силах? Единственное — начать думать о себе: о своих идеях, позициях, желаниях и т. д., что как раз и представляет собой наибольшую трудность. Ибо увидеть себя в качестве самостоятельного интенционального объекта наряду с другими экзистенциально неизмеримо трудно и фактически равносильно тому, чтобы стать Другим. Посмотреть на себя (на свои идеи, желания и т. д.) как на Другого. Но

как бы ни было это сложно, только посредством этого *бытия* в *усилии* трансценденции к себе-Другому, усилие критики и про-блематизации, отстранения от себя-ставшего, только посредством этого бытия и возможно индивидуализировать мысль, то есть что-то реально *сказать* о себе.

Таким образом, если есть "место" мысли, и оно обозначается нами как философское со-знание, то это "место" представляет собой место индивидуации философской традиции, осуществляемой через усилие самопонимания. И "занять" это "место" будет означать сосредоточиться на своем опыте думанья, на своем опыте мысли, в котором все уже есть, коль скоро мы *начали* думать самостоятельно.

4

Мы обозначили область существования мысли — "место" мысли — как философское со-знание. В свете вышесказанного оно предстает в виде следующей графемы с двоякой акцентировкой: один раз на го-знании как опыте (само)критики и (само)про-блематизации в свете ноумена свободы, другой — на со-знании как традиции — сфере "циркуляции" философских текстов, обозначенных маркерами "Декарт", "Кант", "Гуссерль", "Деррида" и др.

Вместе с актом написания мысль как актуальное состояние понимания себя, пребывающего в усилии трансценденции (проблематизации) индивида, рассеиваясь, умирает. Вместо него появляется текст. Философствование утрачивает свою актуальность, навсегда оставаясь с тем, кто некогда реально осуществлял его. Происходит как бы переключение режима философствования; со-знание через акт объективации усилия трансценденции в тексте становится со-знанием.

Будучи обращенным лично к нам, текст приобретает форму символа (это последнее становится возможным, если мы уже сосредоточены на своем опыте думанья, в котором то, о чем думалось кем-то и то, о чем думаем мы в данный момент, совпадает). Так мысль Декарта или Деррида — абсолютно индивидуальные, как бы сказал А.Пятигорский, попытки философского мышления, превращаются для нас соответственно в символы мысли "Декарт" и "Деррида".

Символ — обломанная часть целого, находящаяся у меня, тогда как другой части у меня нет. "Моя половинка — знак и напоминание,

что начато и незавершено какое-то дело... — это указание, напоминание, что дело надо завершить, обещание исполнить" (В.Бибихин).

Философские тексты Декарта, Канта или Деррида — напоминание о том, что дело философствования незавершено по крайней мере для меня, ибо "другую половинку" символа, мне пока не принадлежащую, можно обрести лишь читая в своей душе. Философствуя, мы имеем перед собой только одну обязанность — понять или "вспомнить" себя.

5

О чем заставляют нас "вспомнить" символы мысли "Декарт" и "Деррида"? Хочется думать — о философском со-знании. Декарт — о значимости со-знания, а Деррида — со-знания.

В таком предположении Декарт и Деррида озабочены одним делом — думаньем о со-знании. И при всем различии содержания их философем, они оказываются принадлежащими к одной традиции философствования, сосредоточенной на осмыслении условий опыта само-стояния в мысли и через мысль.

Вот на эти условия в отношении собственно философии Деррида в ее связи с философией Декарта и хотелось бы обратить внимание.

Рассмотрение Деррида в качестве именно философа со-знания было бы интересно прежде всего в отношении вопроса о так называемой "постсовременности". В перспективе философского со-знания понятия "современности" и "постсовременности" являются характеристиками функциональных позиций как бы "внутри" этого со-знания (а именно позиций со-знания и со-знания). то есть позиций, связанных с задачей размещения индивида в мысли, индивидуации ее, но с акцентом на разных средствах философствования.

6

Ж.Деррида был, безусловно, хорошим учеником. Трансценденталистская традиция, и прежде всего Декарт и Кант, присутствуют в его опыте думанья достаточно явственно (не следует забывать, что он был учеником крупного французского феноменолога М.Мерло-Понти).

И это — несмотря на радикальную критику европейской традиции философствования. Однако то, что внешне выглядит как отрицание и поругание основ, на самом деле представляет собой попытку индивидуации традиции. Поиски реальности мысли как возможности своего опыта.

"Размещая себя на уровне означающего" (Ф.Соллерс), а не "трансцендентального означаемого", Деррида осуществляет про-блематизацию "классики" со стороны письменности. Это позволяет ему выделять в традиции такие пласты, благодаря которым философствование может рассматриваться как вид литературного творчества. Соответственно, в основание такого "прочтения" европейской философии кладется принцип "письма", а не "сознания", грамматология, а не философия сознания, как это было прежде. Но вот здесь-то и возникает про-блема.

Деррида вовсе не отрицает метафизическое. Для философа это было бы равносильно акту самоубиения, отречения от призвания думанья, всегда основывающегося на полагании идеального (трансцендентального) мира как "пространства" реализации мышления, как топоса свободы.

Отрицая Онто-логию, Тео-логию, Тело-логию и множество других "логий", философ пытается про-блематизировать все эти "логии", ибо для него, как и для Канта, метафизическое дано как проблема. В сдвиге устоявшегося смысла, объективизировавшейся мысли. Но возможно ли осуществление этой задачи на основании принципа "письма", а не "сознания"? Не рассеивает ли "письмо" то, что должно быть всегда собрано? Не отождествляет ли Деррида феноменологию мысли с грамматологией, низвергая мысль в языковой опыт (как опыт письма)?

Тогда мысль превращается в слово, а философствование в игру словами как мыслями. Ибо слово далеко *не вся* мысль.

В чем же дело?

Одной из характернейших особенностей философии XX столетия является осознание того факта, что носителями, субъектами власти могут выступать не только государство вкупе с многочисленными "карательными" своими институтами, но в той же самой функции

"подавления и угнетения", могут проявлять себя: язык, "системы знания", "нарративы" и т. д. Р.Барт, М.Фуко, Ж.Бодрийяр — мыслители, которые, каждый по-своему, ставят и решают многие сугубо философские проблемы в терминах политики и идеологии. К этому же ряду мыслителей может быть причислен и Ж.Деррида.

Деррида интересен нам как мыслитель, для которого, во-первых, выражение мыслимого имманентно самой мысли, то есть в сам опыт мысли включен наш опыт выражения мыслимого (речевая практика, а для Деррида — практика письма), конфигурации которого определяют само качество мысли. Во-вторых, у Деррида наличествует стремление освободить мысль от субстратного, материального ее носителя, чему, собственно говоря, и служит то, что сам Деррида называет "деконструкцией".

Конечно же Деррида, очевидно, понимает, что опыт мысли не тождествен опыту выражения мыслимого, хотя и является его важнейшим условием. Постановка проблемы отношения мысли и выражения позволяет нашему философу очертить область, как бы сказал П.Флоренский, "корней мысли".

Деррида занимает мысль становящаяся, еще не приобретающая вид Закона-для-себя. Эта область "становящейся" мысли в свое время была тематизирована еще Ницше как сфера "межмысль" ("Между двумя мыслями еще имеет место игра *всевозможных аффектов*, но движения слишком быстры; поэтому мы не замечаем их, отрицаем их наличность." Афоризм 477 "Воли к власти". В отечественной литературе последних лет на эту сферу обращает внимание В.Подорога). "Межмысль Деррида "заполняет" игрой означающих (в отличие от Ницше, видящего "там" движения воли к власти).

И самое важное: Деррида, тематизируя "межмысль" как письмо, разрабатывает свою стратегию освобождения от власти языка, выраженных, "омертвевших" ингредиентов мысли. Особенность этой стратегии состоит в попытке удержания себя в опыте мысли не с помощью рефлексивных процедур, а с помощью нового опыта выражения мысли (термин В.Подороги). Ибо мысль непредметна и дана у Деррида как косвенный эффект практики письма.

И в этом Деррида, очевидно, прав. Всякая остановившаяся мысль тут же обретает свою "превращенную форму", отождествляясь с языком как материалом своего выполнения, то есть вращаясь в куль-

туру. Поэтому требуется актуальное духовное усилие индивида для поддержания мысли в "живом" — • "непревращенном" состоянии, которое, как мы утверждали выше, неотторжимо от индивида, существует только вместе с ним,

А это значит, во-первых, мысль не существует вне своего выражения, во-вторых, всякая уже выраженная мысль тут же обретает свою превращенную форму, и, в третьих, для того, чтобы иметь мысль как актуальность своего опыта, необходим новый *опыт выражения мысли*, осуществляемый через проблематизацию ставшего опыта. Деконструкция, с нашей точки зрения, как раз и представляет собой попытку обретения нового опыта выражения мысли.

Итак, для нас отождествление Деррида мысли и письма, феноменологии и грамматики является исходным, то есть требующим своего преодоления,

Но ведь эта же задача определения и размещения себя в мысли решалась и Декартом посредством опыта Cogito.

8

Далее нам предстоит показать, что деконструкция является частным случаем применения аппарата Cogito. Иначе говоря, с нашей точки зрения, деконструкция — это Cogito, адаптированное к локальной ситуации индивида, "размещающегося на уровне означаемого."

Тогда символ мысли "Деррида" понуждает нас "вспомнить" опыт размещения в мысли Декарта (в реконструкции этого опыта мы опирались на произведения и письма Декарта, изданные в единственном пока у нас двухтомном собрании его сочинений).

9

Предмет философствования Декарта — человек свободно и правильно определяющий себя в мире естественных вещей, а это значит, он сам, Декарт, превосходящий наличную ситуацию, не изменяя ее.

Декарта интересует, во-первых, единичный человек.

Во-вторых, философствование Декарта касается не всякого единичного человека, но только "подчиняющегося самому себе", то есть

стремящегося обрести власть над самим собой и способного совершить такого рода специфическое усилие.

В-третьих, это усилие предполагает трансценденцию всех входящих и внешних нам объектов, и сосредоточение на объектах, которые зависят исключительно от нашей свободной воли.

В-четвертых, Декарта интересует не просто единичный человек, способный совершить усилие свободного определения себя в мире естественным образом сложившихся вещей, но стремящийся *правильно* использовать свою свободу, что означает, это в-пятых, включения индивидуального сознания в абсолютное, в универсальный закон. В трансцендентальный опыт мысли.

Следовательно, Декарта как философа мало интересовал реальный, эмпирический человек, но только — вырвавшийся из привычного, обыденного хода вещей и подчиняющий себя универсальному закону, открывающемуся ему "изнутри" через его духовное усилие, которое и оформляло его эмпирическое Я. И этот закон устанавливался посредством опыта *Cogito*.

10

Таким образом, философствование у Декарта превращается в орудие экзистенциального эксперимента, а сам философ, его жизнь — в материал само-экспериментирования, суть которого состояла в творении неэмпирического Я философа; и далее, в не менее сложном эксперименте, чем творение "самости", ее ежедневном воспроизведении — выстраивании траектории своей жизни и построении определенной картины мира (и на этом втором шаге Декарт проявляет себя как открыватель и реформатор конкретных научных дисциплин).

Что я сам могу сделать для того, чтобы *начать* мыслить, *начать* жить так, чтобы быть в состоянии отвечать за свои мысли и свою жизнь в целом — такова отправная позиция Декарта-философа.

Только человек, обладающий способностью к "положительному самоопределению", то есть способный осуществить опыт *Cogito*, может выступать в качестве субъекта понимания и тем самым субъекта свободы.

В опыте *Cogito* впервые в Новое время устанавливается особая позиция человека — назовем ее по традиции "трансцендентальной", в которой философствующий выступает не в своем эмпирическом, психологическом Я, но в редуцированной форме, стирающей все уникальные и неповторимые его характеристики, а именно в качестве субъекта мысли или субъекта свободного действия воли,

В этой философской позиции приобретает специфическое *идеальное* "место", не только предшествующее такому опыту, но и делающее его возможным (И.Кант). Идеальное не в доктринальном смысле, но в смысле существования этого "места" не в мире объектов и не в мире наличного знания и культуры, но также и не в субъективном, психологическом Я, но исключительно в самом *опыте Cogito*.

Необходимо отметить, что трансцендентальная позиция, манифестирующая себя в опыте *Cogito*, выполняет две функции: во-первых, она должна относить нас к неэмпирическому Я как трансцендентальному опыту мысли (субъекту свободного действия воли), и здесь предполагается выполнения процедуры отстранения наличного, эмпирического Я философа (методическое сомнение); во-вторых, эта позиция должна обеспечивать возможность возвращения философствующего к трансцендентальному Я уже как *принципу*, в тех ситуациях, когда это от нас требуется. Именно здесь на уровне "возвращения" вводится Декартом процедура рефлексии.

Опыт *Cogito* призван установить философствующего индивида — конкретного человека — в качестве субъекта положительного самоопределения. Этого субъекта Декарт обнаруживает в трансцендентальном опыте мысли — в опыте *Cogito*. Поскольку же Декарт ограничивает свои интересы тем, что может находиться во власти отдельного человека, в его власти, он вводит в *Cogito* собственно рефлексивный уровень, обозначаемый им как "припоминание" знания, дол-

женствующий обеспечить целостность и однородность философствующего Я.

Очевидно в связи с этой задачей обеспечения и поддержания целостности и единства философствующего Я, задачей, безусловно, важнейшей (но как показывает последующее развитие философии, вовсе не обязательной), Декарт наделяет рефлексию фактически неограниченными возможностями, допуская, в частности, возможность полного рефлексивного контроля над всей областью нашего мыслящего Я.

Однако сегодня уже определенно можно сказать, что идеал полной и абсолютной прозрачности мыслящего Я для рефлексии так и остается неосуществимым идеалом, хотя, вероятно, и горячо желанным для всякого философствующего ума.

14

Предмет философствования Деррида отнюдь не Я, но открывающийся через письмо безличный и сквозной Текст, отсылающий нас в бесконечность контекстуальных связей и коннотаций (в интерпретации деконструктивизма Ж.Деррида мы опирались главным образом на его работы "Письмо к японскому другу" и "Позиции").

Я рассеивается в письме. Как будто бы так. Но давайте пристальнее взглянем в то, что находится в центре (одно из не почитаемых философом слов, и все же, — в центре) философии Деррида — в деконструкцию.

15

Деконструкция не является анализом, потому как не сводима к неким первоэлементам — это должно быть само подвергнуто деконструкции.

Деконструкция не является методом, так как метод явно или неявно репрезентирует определенную онтологию — эта последняя тоже должна быть деконструирована, впрочем, также как и идея репрезентации.

Деконструкция не является и критикой, поскольку сам аппарат рассуждений, принятия решений, вынесения суждений тоже есть предмет деконструкции.

Деконструкция не приурочена ни субъекту, ни сознанию, ни к размышлению — все это также деконструируется.

Она есть не то, не то, не то... Деконструкция избегает акта однозначной самономинации.

Но не означает ли это, что она сама является радикальной Проблемой прежде всего для "практикующего" ее философа? Деконструкция начинается как проблема сама для себя. Проблема не в узкоспециальном предметном смысле как набор неких задач, которые могут и должны быть разрешены, но в том смысле, о котором мы говорили выше: как вынесение индивида в принципиально непредметное — в метафизическое. В данном случае — в мысль. Как трансцендирование.

Стало быть, деконструкция ничего не решает. Все остается на своих местах. Но что-то происходит с самим философствующим в тот момент, когда он "поддается", "подвергается влиянию" деконструкции.

16

Если деконструкция — существо, основа философствования Деррида, то деконструкция, понятая как проблема (и соответственно как проблематизация), позволяет рассматривать как проблему само философствование Деррида, так и его философствующее Я.

Действительно, Деррида избегает прямых контактов с "Я" и "мыслью", ибо "нет ничего, кроме текста". Значит, "Я" и "мысль" тоже "текст". Они существуют только в письме. А это последнее является "продуктом" деконструирующего усилия, "долженствующего" приостанавливать любой акт однозначной номинации.

На одной стороне — текст как "Я" и "мысль", а на другой — деконструкция как аноминационная активность. Нет ли здесь противоречия?

Выход из этого затруднения, с нашей точки зрения, мог бы состоять в следующем. Выраженной, означенной мысли, Деррида противопоставляет акт пере-выражения мысли, в котором, на момент его осуществления, в самом письме, выражающем новый опыт мысли, производится и "новое" "перерожденное" Я философа, которые тут же вновь превращаются в текст, лишенный живых, индивидуализированных состояний. Вспыхнуло и ушло! Остался только след.

Философствование Деррида столь же экспериментально, как и Декарта. В деконструкции посредством нового опыта выражения мысли конституируется неэмпирическое Я философа.

Это Я неэмпирично именно в картезианском смысле, поскольку имеет отношение к реализовавшейся мысли.

"Трансцендентальная позиция" Декарта существует в самом опыте Cogito как опыте (само)проблематизации. А где возможен эксперимент Деррида? В "деконструкции". Она и есть то идеальное "место", которое нельзя свести ни к письму, ни к миру объектов, ни к субъективному, психологическому Я философа.

Как радикальная проблема сама для себя, деконструкция возможна в пространстве философского со-знания.

С этой точки зрения деконструкция может быть рассмотрена как *квазитекстуальная активность*, ибо результатом ее (вечно "промежуточным") является определившееся (реализовавшееся в мысли) Я философа. "Промежуточно" же оно, потому что не дано налично, но только *в момент деконструкции*, то есть в момент сдвига устоявшегося смысла.

Итак, деконструкция у Деррида превращается в опыт самоэкспериментирования, творения неэмпирического Я философа, тождественного с опытом мысли. Но дальше этого Деррида не идет за Декартом. Он как бы останавливает себя сделать тот шаг на который решается Декарт, а именно субстантивацию Я — превращение его в некий принцип философии, являющийся одновременно принципом — абсо-

лютным и неоспоримым, опираясь на который можно возвести прочный фундамент любой возможной науки.

Трансцендентальный субъект может существовать лишь как проблема, а это значит он "производит" только философствующего индивида в качестве субъекта мысли. И это не так уж и мало.

Следовательно, рефлексия уже не может выполнять функцию "отбрасывания" индивида к неким общезначимым принципам. Она могла бы являться условием реактивации опыта мысли, если бы Деррида занимал феноменологическую позицию "наблюдателя мышления о знаках" (А.Пятигорский).

Но рефлексия Деррида вовсе не нужна. Функцию реактивации опыта мысли у него выполняет деконструкция, которая, конечно же, не является рефлексивной процедурой, ибо обращена на работу с текстом, а не мышлением.

Мысль есть косвенный эффект пребывания индивида в пространстве игры означающих. Мысль у Деррида как бы "встроена", "имплантирована" в письмо, "рождающееся" в процессе деконструкции, но не совпадает полностью с практикой письма.

Деконструируя, то есть маневрируя "внутри" выраженной, объективировавшейся в форме текста, мысли, смещая в ней привычные оппозиции, деформируя и т. д. и т. п., мы, существуя как бы в сдвигах от старого к новому опыту выражения, образуем "щели", и тем самым, по замыслу Деррида, освобождаем мысль как радикально непредметное.

Вероятно отсюда интерес Деррида к различного рода деталям, своеобразной "микрофизике" текста, добирающейся до чуть ли не до-смысловых структур (на это также обращает внимание В.Подорога). Может быть таким образом и возможно установить "места" схождения мысли выраженной от той, которая еще не обрела своей языковой формы. И если решение этой задачи кому-то может показаться сомнительным, то реализация самого философствующего в опыте мысли, являющейся результатом этой квазитекстуальной активности, вполне допустима и приемлема.

Деконструкция не является теорией. У нее нет никаких заранее заготовленных аргументов и положений для работы с данным материалом. Нет никаких правил. Она предельно "завязана" на конкретную ситуацию, то есть она предельно индивидуализирована. Каждый раз все должно начинаться сначала. Вне же индивида этого "начала" нам не найти — там один сплошной и безличный текст. Все это лишний раз говорит о том, что деконструкция вызывает к новому опыту выражения мысли как опыту само-стояния индивида.

Философия всегда была сферой автономного существования человека (М.Хайдеггер). Сегодня она, как и прежде, решает задачу "положительного самоопределения" человека в мире естественным образом сложившихся вещей, но вынуждена это делать в условиях постиндустриального общества.

Одной из характерных черт этого последнего является то, что можно было бы назвать "эффектом гиперреальности" — подчиненности современной культуры знаковым компонентам человеческого опыта в ущерб непосредственным его составляющим.

Благодаря новейшим технологиям, современная культура все больше и больше отрывается от непосредственного контакта с действительностью. Провозглашается вообще отсутствие таковой, являющейся продуктом знаковой игры — одним чудовищным симулякром (Ж.Бодрийяр).

Философствование Деррида, с одной стороны, симптоматично свидетельствует о том, что мир к концу XX века чрезвычайно усложнился — отсюда постановка проблемы знакового опосредования любых актов человеческой деятельности (по-своему специфицируемая Деррида через принцип "письма").

Вместе с тем, деконструктивизм Деррида представляет собой попытку "нового" определения и сохранения собственно человеческого, всегда "живого" места человека в этом, теперь уже симуляционном мире. И это место есть философское со-знание.

В мире современной культуры каждый из нас неизбежно становится симулякром — расхожей монетой чьей-то текстуальной активности (речевой или письменной, не столь важно).

Если живой опыт думанья философа не превращается для кого-то в символ мысли, он умирает, превратившись в "знание" или предмет моды.

Мысль надо думать самому, "увлекая ее в другое место" (Ж.Деррида) из наличного текста.

"Другое место" — это не только другой предмет мысли, но и другое состояние мыслящего, обнимаемые, впрочем, одним философским со-знанием.

Если мысль кому-то удалась, то с помощью символа этой мысли можно подумать о чем-то, заключенном в нашем опыте думанья.

С помощью символа мысли "Деррида" можно подумать о мысли, "заключенной" в опыт письма, но стремящейся освободиться от его уз.

Размышляя над этим, мы проблематизируем возможности мысли как достояния трансцендентальной рефлексии.

Оставляя на манер Деррида пространство вопрошания открытым, спросим себя еще раз: возможна ли мысль как косвенный эффект практики письма и не достигается ли этой практикой противоположный эффект — рассеивание мысли?

У нас есть основания надеяться, что и практика философского письма и трансцендентальная рефлексия не столь далеко отстоят друг от друга, ибо принадлежат они одному средоточию мысли — индивиду, пребывающему в состоянии (само)проблематизации, а это значит включенному в пространство философского со-знания как топоса свободы.