

ПРЕДСТАВЛЕНИЕ

Эта книга – о смысле. Казалось бы, спорное утверждение: о смысле если и говорится на ее страницах, то не больше, чем о других вещах. И тем не менее это так.

Одно из главных (если не главное) утверждений этой книги состоит в том, что единство приходится мыслить не так, как оно мыслилось раньше, да и во многом продолжает мыслиться сегодня: не в оппозиции с множественностью. Автор очень настойчиво проводит эту мысль: не дихотомия «А/не-А», «единство/не-единство», которая еще не выводит нас за пределы классической философии и, следовательно, классического мышления, а иное – попытка мыслить само единство множественными способами; иначе говоря, мыслить единство не единственно. Тогда множественность оказывается как будто «внутри» самого единства и составляет, без преувеличения, его условие, потому что единство может быть действительным единством только тогда, когда в силах собрать не просто разные, но несовместимые точки зрения, перспективы, ракурсы, каждый из которых не менее реален, чем любой другой, причем собрать их не единственным способом.

Такое понимание единства, к которому приглашает нас автор, конечно же, исключает прежнюю, классическую его трактовку, так или иначе сводящуюся к субстанциальности. Исключает оно и понимание его в кантовском смысле: как подчеркивает В.Кузнецов, мы не можем сегодня сохранить веру в единство трансцендентального субъекта. Нужно какое-то другое понимание единства – такое, которое не замыкает его ни в каком *вот-этом*, не отливает ни в какую фиксированную форму. Напротив, то, что мы ищем, должно быть *способом* приведения любого множественного содержания (пусть даже и несводимого напрямую) к единству, – но не самим таким содержанием.

Это и есть то, что может быть названо смыслом – и что так трудно улавливается, а точнее, вовсе не улавливается прямой референцией. Автор не случайно говорит о смысле стихов, который невозможно выразить иначе, нежели прочитав сами стихи, или ссылается на Витгенштейна, который «нередко отвечал свистом или чтением стихов на просьбу прокомментировать “Логико-философский трактат”» (стр. 141–142). Здесь смыслом оказывается то, что делает возможным содержание, но что само не сводится ни к какому содержанию (это,

конечно же, «смысл» совсем не в смысле Фреге). И сама эта книга, выстроенная нелинейно, оказывается текстом со своей не прямой, но тем не менее очень ясной референцией – референцией к смыслу, еще не найденному (потому она и не прямая), но очень настойчиво о себе заявляющему (потому она и референция).

Эта книга – замысел, но еще не его реализация, и не случайно упомянуты и Кант, и Гуссерль, так и не приступившие в опубликованных работах к осуществлению своих проектов (стр. 99), но воздвигшие на подступах к ним грандиозные сооружения. Как замысел, она открыта, не замкнута – и в этом ее очарование. Научиться мыслить не так, как мыслила классика, выстраивавшая оппозиции по правилам формальной логики, и не так, как мыслит диалектическая логика, и даже не так, как мыслит неклассика – вот к чему призывает нас автор. И он справедливо замечает в завершение своей книги, что это – вовсе не призыв «перевернуть философию». В самом деле, участь *мыслить смысл*, мы попросту возвращаемся к тому, что всегда служило средоточием философского поиска и его двигателем.

Эта книга – приглашение. Приглашение к тому, чтобы найти новый путь, который вполне можно назвать путем смысла. Приглашение, которое стоит принять.

А.В.Смирнов

ВВЕДЕНИЕ

Для философии, поскольку она изначально претендовала на фундаментальность и всеохватность¹ – посредством выведения универсальных обобщений или вскрытия глубинных оснований, – всегда принципиально важным оставался вопрос об условиях возможности (выражаясь кантовским языком) подобных утверждений не как продукта произвольных фантазий или интуитивных прозрений, но как серьезных и обоснованных положений, на которые, в свою очередь, безбоязненно можно опираться для формулирования заключений, в конечном счете, по любым практически значимым проблемам – вплоть до смысла жизни. Поэтому наряду с заботой о наиболее сильных и неодолимых способах обоснования в философских размышлениях (прежде всего, конечно, относящихся к западноевропейской интеллектуальной традиции) обязательно присутствовало – в виде более или менее эксплицитной предпосылки – допущение о так или иначе понимаемом единстве² всего подлежащего рассмотрению (актуально или потенциально), то есть, в конечном счете, – тем или иным способом трактуемого мира. Допущение, принимаемое явно или неявно хотя бы потому, что в противном случае – по крайней мере, на первый взгляд, – подобные претензии сразу же показались бы безосновательными и нереализуемыми. В этом смысле вполне можно утверждать, что единство мира – в качестве возможно неявной установки³, представленной как минимум имплицитно и контекстуально, – неизбежно и неустранимо остается важнейшим неотъемлемым компонентом любой философской концепции⁴, пусть даже оно не всегда тематизируется или тем более не каждый раз проблематизируется.

¹ «Философ просто не имеет права братья не за Всё. Это – его профессиональная оптика. И кому-то же в век специализации и разделения труда мелочного между науками надо братья за синтез, понимать Всё Целое. Это тоже – если хотите – особая специальность, необходимая в разделении труда внутри Культуры» [116, с. 10].

² Гегель полагал даже, что «вся философия есть не что иное, как изучение определенных единства» [121, т. 1, с. 280].

³ «Являясь как бы пра-феноменом философского понятия, категория бытия доказывает единство мира и смысла, но, оставаясь в теоретических границах, выступает как реликт этого единства или как указание цели» [183, с. 237].

⁴ Ср.: «Для философии понятие единого столь же важно, как и понятие бытия» [109, с. 14].

В традиционной философской терминологии, которой целесообразно по-возможности ограничиваться (чтобы не вводить неологизмы без крайней необходимости), слово «мир» используется в качестве более или менее устойчивого обозначения, поскольку мир так или иначе, явно или неявно концептуализируется тем или иным способом (в качестве мира – неизбежная и по своему продуктивная тавтология), хотя и по-разному понимается и трактуется, а «всё» не специфицировано в качестве устойчивого термина. В противовес гипостазированному (античному) единому – самому по себе – единство (начиная с Нового времени) выступает как характеристика, требующая дополнения/уточнения, то есть указания, к чему это единство относится (единство чего? – единство вещи, единство бытия и т.д.), так что в пределе (пределе всех пределов) весь набор единств ограничивается миром⁵ и включается в мир, ибо мир по определению всеохватывающ. Мир – это не просто всё в некотором комплекте и в (потенциально бесконечном) количестве; мир – это то, в чем всё это «всё» находится и чем всё это «всё» охватывается, хотя им предположительно не исчерпывается, ведь всё меняется, а мир – при всей своей внутренней изменчивости – сохраняется: в том смысле, что мир всё равно остается миром, поскольку как бы мир не изменялся, он не может перестать быть миром, ибо не в состоянии превратиться в некий «не-мир», так как ничего другого предположительно просто нет и не может быть. Будучи обычным словом обыденного языка, «мир» обозначает настолько очевидную, настолько простую вещь, что она понятна без объяснения⁶, выступая фундаментальным условием возможности⁷ говорения обо всём в мире; но, как это обычно и бывает с изначальными началами, при любой попытке прояснить и уточнить мир проявляются сложнейшие проблемы⁸.

⁵ «Синтез [завершается] только таким целым, которое не есть часть, т. е. **миром**» [208, с. 383].

⁶ «Я говорю “картину мира”... потому что это само собою разумеющееся основание... исследования, и как таковое оно невыразимо» [96, с. 344]. Поэтому ребенка не учат миру, как не учат и существованию: «Ребенка учат не тому, что существуют книги, существует кресло и т.д. и т.д., но тому, как доставать книгу, сидеть в кресле и т.д.» [96, с. 380].

⁷ «Понимание мира, как и понимание любого простого начала, например, единства, должно быть сначала заложено в науку, чтобы наука смогла его применить» [48, с. 140].

⁸ «Абсолютная цельность [totalitas, подразумевается – мира], – пишет Кант... – хотя и предстает понятием повседневным и легко понимаемым... при более глубоком взвешивании представляет... для философа величайшие трудности”... “Величайшие” трудности здесь именно неподъемные» [48, с. 58; ср. 208, с. 388].

В классической философии единство мира рассматривалось прежде всего в рамках оппозиции «единое/многое», в контексте проблемы сведения всего наблюдаемого многообразия если не к одному началу или субстанции (монизм), то к двум (дуализм) или нескольким (плюрализм), подведения его если не под один принцип или закон, то под некоторую конечную, по возможности минимальную, их совокупность. При этом единство выступало также в качестве ценности⁹ или цели, к которой нужно стремиться как в теоретической, так и практической деятельности¹⁰, поскольку единое прямо (хотя, возможно, и не всегда отчетливо сформулированным образом) соотносилось, если и не отождествлялось, с истинной сущностью, тогда как множественное – с обманчивой кажимостью. То есть, иными словами, дело представлялось так, что очевидная множественность непосредственно воспринимаемых вещей и/или явлений скрывает подлинное единство их истока/основания, которое и надлежит обнаружить и выявить¹¹ мыслителю/исследователю. Так что единство полагалось одновременно несомненной, непроблематизируемой предпосылкой, общим и универсальным методологическим регулятивом, конечной (в смысле – предельной, последней, хотя фактически и недостижимой) целью, а также некоторого рода выводом или результатом размышлений, подводящих и приводящих к тем или иным началам. Причем единство трактовалось как некоторая цельность, в пределе (например, у Парменида) – тождество¹², идентичность, так как единое – это предположительно единица, одно, целое, одно-единственное¹³, из-за чего всю классическую метафизику иногда характеризуют как «философию тождества» [см. 330; ср. 107, с. 16] – термином, предло-

⁹ Что уже зафиксировано даже в учебной и справочной литературе. См., например: «Одно из основополагающих представлений античного мирозерцания – совершенное превосходство единства над множеством» [345, с. 204]. Или: «Европейская культура начинается с идеала единства, выраженного в натурфилософском учении о бесконечном едином начале Космоса, в гармонии с которым заключается подлинное существование» [17, с. 71].

¹⁰ Вплоть до формирования жизненного мира человека [341] и состояния личности как психического здоровья – начиная от самоотжественности осознания и заканчивая конгруэнтностью по Роджерсу [см. 378], предполагающей соответствие выражаемого переживаемому и происходящему.

¹¹ В начале «Физики» Аристотеля (184а20) читаем (в переводе Библихина): «Первое по природе – последнее для нас» [Цит. по: 49, с. 35].

¹² «Тезис элеатов, если его выразить формально-логически, свелся бы... к закону тождества: А есть А» [110, с. 117].

¹³ Концепты, до сих пор практически не различающиеся даже в серьезных энциклопедических изданиях – см., например, [567; 568; 631].

женным Фихте («Identitätsphilosophie») для обозначения собственной концепции на определенном этапе ее развития.

В неклассической философии единство мира начинает проблематизироваться, хотя и продолжает неявно рассматриваться по-прежнему в рамках той же самой бинарной оппозиции «единое/многое»; в результате – вполне ожидаемо и совершенно неудивительно, что отвергаемый после радикальной критики идеал единства заменяется идеалом множественности, а принцип тождества – принципом различия. Строго говоря, верно и обратное: именно благодаря утверждению множественности появляется возможность четко и концептуально отличить неклассический стиль мышления и стандарт рациональности от классического – как раз по этому самому признаку. Множественности как комплекс нередуцируемых различий провозглашаются общим решением – посредством устранения – проблемы невозможности последовательного и окончательного сведения широкого разнообразия вещей/явлений к одному началу/субстанции/принципу, причем такое решение относится не только к теоретическим, но и практическим аспектам проблемы. Редукция начинает трактоваться не только как невозможная, но и как ненужная и даже скорее вредная – ведь даже попытки подведения всего и вся под один общий знаменатель грозят привести к тоталитарной идеологии и практике тоталитаризма, тогда как гарантирующая личные свободы подлинная демократия неотделима от принципа плюрализма позиций и предоставления реальных возможностей для разнообразия стилей и форм общественной и частной жизни. Так множественность и разнообразие, основанные на фундаментальных различиях, объявляются ценностью и целью, равно как и предпосылкой, и методологическим принципом, из-за чего постклассическую мысль иногда характеризуют как «философию различия» [см. 329; ср. 115, с. 321] – исходя, по-видимому, из напрашивающейся опять-таки бинарной оппозиции «тождество/различие».

Подобное противопоставление классики и неклассики, и соответственно также противопоставление «философии тождества» и «философии различия», некритически выстроенное по модели классической бинарной оппозиции, под своей наглядной очевидностью «или одно, или другое, а третьего не дано» скрывает целый пучок нерешенных (и нерешаемых таким способом) проблем; что ставит под вопрос предпосылки и основания подобной схемы, а следовательно – и обоснование ее действительности. Насколько правомерно классические средства применять к противопоставлению классики и неклассики, если для классики любое иное может быть лишь ошибкой, заблужде-

нием или обманом, если не безумием или вообще чем-то бессмысленным или даже противосмысленным? Почему мы должны обязательно исходить в своем мышлении из принципа необходимости жестких бинарных оппозиций, включающего запрет на противоречия, а не из принципов, например, диалектики, или триад, тетрад/четвериц, пентад и т.д., или же нечеткой логики [см. 213; 569; 607], или даже логики квантовой механики [см. 75; 321]? Наконец, каковы те идеализации и установки, которые заставляют нас в контексте классической мысли обращать внимание только на различие единого и многого, практически не замечая (быть может, разве что за исключением только диалектических подходов) их неустранимой связности? И можем ли мы, исходя из такой перспективы, понять и концептуально представить тенденции движения современной мысли?

Если в целях поиска простых объяснений исходить из минимальных и минималистических – нерефлексивных и нерефлексирующих – концептуализаций, то проще всего было бы сразу, а priori (в данном контексте понимаемым в смысле: без всякого специального обсуждения и обоснования) допустить, что фундаментальным непроблематизируемым значением обладает оппозиция «единое/многое». В таком случае легко распределить все позиции, представленные в историко-философской традиции, на две группы, а соответствующих им сторонников – на два лагеря¹⁴, сообразно тому, утверждалось ли единство (вместе с необходимо прилагающемся отрицанием множественности) или наоборот. Тогда, конечно, удастся исключить саму возможность постановки проблемы единства мира, – правда, ценой концептуального неразличения позиций, скажем, Демокрита и Лейбница с учениями Делёза и Бадью (ибо здесь отсутствуют те средства, которые позволили бы это выполнить), а также ценой невозможности концептуально объяснить, с чем и зачем стремятся бороться современные мыслители, если «еще в Античности уже всё было» – в смысле: уже был предложен весь мыслимый спектр всевозможных вариантов решения для всего конечного и неизменного набора «вечных» философских вопросов.

¹⁴ По известной модели так называемого «основного вопроса философии» [см. 158; 340] в его марксистской постановке [537, с. 282 и далее] – модели, продуктивной постольку, поскольку применительно к любой «вечной» философской проблеме несложно обнаружить два-три базовых решения, на основании различия которых практически всегда можно построить простую универсальную классификацию для любых философских учений (например, номинализм/реализм/концептуализм, субъективизм/объективизм, рационализм/эмпиризм и т.д.).

Но если всё же решиться на усложнение концептуализации (усложнение не ради усложнения, а) ради обретения тех инструментов и технологий, которые позволяют понять и объяснить, выявить и выразить, представить¹⁵ и предоставить условия возможности рефлексивно обеспеченной работы не только со множественностями любых предметностей, но также и со множеством разнообразных философских концепций, равно как и других социокультурных средств и способов фиксации различных перспектив видения и создания соответствующих картин мира, – тогда приходится констатировать, что даже сама проблема взаимосвязи единства мира и единства культуры еще адекватно не поставлена [ср. 574].¹⁶ Для ее корректной постановки необходимо провести специальную подготовительную работу, которая предполагает прежде всего разметку актуального философского пространства, включающую в себя уточнение возможностей для принятия тех или иных главных стратегических решений, а также исследование концептуальных и методологических ресурсов, с помощью которых можно было бы произвести реконфигурацию дискурсивного поля, в результате чего могли бы проясниться пути переосмысления ведущих концептов, требующихся для уточнения проблемы. Поскольку правильная постановка проблемы и подготовка намечает уже подходы к ее решению, и, наоборот, без адекватной постановки проблемы мало надежды найти правильное решение, постольку придется уделить этой задаче сравнительно много внимания, то есть осуществить развернутую ее проработку, в том числе формулирование последовательности целей и ценностей, а также и обоснование выбора соответствующих средств. Тем самым проблема оказывается комплексной, включающей онтологические, гносеологические и аксиологические аспекты.

То есть, если бы мы не хотели серьезно отнестись к всем тем аргументам, которые подробно разрабатывались критиками классической метафизики (начиная, допустим, с Маркса, Фрейда и Ницше [см. 477]), считая их, например, кощунственным унижением и уничижением вековых устоев философской традиции и потому отвергая без рассмотрения, – тогда нам пришлось бы не только фактически

¹⁵ В обоих смыслах, удачно различаемых, например, в немецком языке посредством двух слов – «vorstellen» ('представить себе') и «darstellen» ('представить другим').

¹⁶ Ср.: «Сегодняшнее размышление по поводу категории множества не принимает восторженных упрощений и непринужденных сокращений, но должно столкнуться с серьезными проблемами: в первую очередь с логической проблемой (которую нужно заново сформулировать, а не устранить) отношения Единое/Многие» [87, с. 17].

выбросить из рассмотрения последние почти два столетия историко-философского процесса, но и остаться с практически единственной возможностью: выстраивать очередную догматическую версию или разновидность доктрины по той или иной известной модели (в спектре, допустим, от Парменида до Гегеля включительно). В ином случае, если сразу не ограничивать себя столь жестко, то приходится признать так или иначе резонность предъявленных аргументов; но тогда в свою очередь вырисовываются далее две основные возможности и соответствующие им решения.

Первая возможность предполагает, что поскольку признание критики вовсе не обязательно означает признания – одновременно и автоматически – радикальных выводов из нее, постольку можно принять консервативное решение и попытаться, несмотря ни на что, сохранить метафизику посредством ее неоклассической модернизации, выполненной таким образом, чтобы по отношению к ее обновленной версии потеряли силу все (или хотя бы важнейшие) выдвинутые критические аргументы. Однако, такое решение представляется, тем не менее, невыигрышным – и не столько потому, что консерватизм в философии¹⁷ не окупается, или даже потому, что предложенные пока варианты подобных модернизаций метафизики оказались, мягко говоря, не слишком удачными, сколько потому, что аргументы критиков классической метафизики не направлены на отдельные ее недостатки, которые можно было бы устранить, не затрагивая главных системообразующих ее компонентов, но критические аргументы ставят под вопрос как раз центральное ядро метафизических допущений и предпосылок, образующих несущую конструкцию всей постройки, подрывают ее фундаментальные основы и проблематизируют ее методы. Поэтому более, по-видимому, перспективной представляется всё же другая возможность, предполагающая принятие непростого решения о преодолении метафизики – отнюдь не в смысле абсолютного от нее отказа и поспешного возведения некоей «анти-метафизики», но в смысле долгого, трудного и постепенного процесса ее преодоления, то есть тщательного и внимательного разбора ее предпосылок и допущений (явных и неявных) для их последующей реконфигурации и надстраивания дополнительных порядков рефлексии с целью

¹⁷ Которая, будучи свободным и неангажированным (в той степени, конечно, в какой это вообще возможно) мышлением, всегда стремится выйти за любые пределы или ограничения и нацелена на критическое рассмотрение любых догм и очевидностей, стремясь поставить их под сомнение и задаться вопросом о гипотетических альтернативах [см. 129].

добиться большего разнообразия философского арсенала, большей гибкости, изощренности и масштабируемости философских концепций, более адекватных нетривиальным современным проблемам и задачам.

Иными словами, с одной стороны, корректная современная постановка проблемы единства мира не может уже более исходить из предпосылки метафизической оппозиции «единое/многое», не проблематизируя основания и сам принцип такого разделения и противопоставления, – ведь одновременно подобные операции неизбежно устанавливают и поддерживают необходимую и неустранимую связь, пусть даже негативную и противоречивую, между полюсами данной (равно как любой другой) бинарной оппозиции. С другой стороны, если нам приходится признать неадекватность применения классических средств для концептуализации самого разделения на классику и неклассику (по напрашивающейся модели «А/не-А», подсказываемой вдобавок уже принятой терминологией – по-видимому, не очень удачной), да и, строго говоря, неклассических тоже (поскольку осмысление самого этого разделения происходит уже только в постнеклассической мысли), тогда нам приходится также признать необходимость использования постнеклассических инструментов и концептуальных ресурсов для уточнения постановки проблемы единства мира, а поскольку для постнеклассики принципиально важна неустранимость социокультурного контекста, постольку такое уточнение данной проблемы требует установления взаимосвязи с проблемой единства культуры. Преимущество постнеклассических подходов заключается в том, что они позволяют концептуализировать и представить одновременно различные позиции, включая классические и неклассические (в виде частных случаев или отдельных возможностей), тогда как из классической перспективы никаких других возможностей просто не видно.

Дело идет о том, стоит ли всё же, используя наисовременнейшие изощренные средства постнеклассической философии, постараться переосмыслить понимание единства и развернуть такой проект его концептуализации, который позволил бы, отслеживая внутренние и внешние их (взаимо)связи, работать со стремительно разбегающимися в разные стороны множественностями, – продемонстрировав в очередной раз, как философия, радикально меняя свой облик и способ действия, способна сохранять на каком-то уровне свою постоянно меняющуюся традицию свободного и критического творческого мышления, – или стоит продолжать непосредственно практиковать повторение имеющихся классических образцов жесткого противополо-

ставления единого и многого, отдавая теперь предпочтение множественности и разнообразию настолько, что и сама философия теперь должна закончиться (если не завершиться) [см. 543]. Ведь подобные тенденции ведут по инерции не просто к замене одной, так сказать, парадигмы в философии другой, не просто к смене «философии тождества» «философией различия»; но фактически к отказу от постановки фундаментальных проблем и – в пределе – практически к распылению самой философии как таковой (а это уже вовсе не та свойственная философии самокритика, которая обязательно ставит под вопрос и подвергает сомнению собственные основания), замещая ее бесконечным множеством мельчайших наиконкретнейших прикладных исследований, проводимых по многочисленным моделям социальной/культурной истории или антропологии.

Разумеется, речь не идет о том, чтобы выдвигать какие-либо запреты или апологетически превозносить философию только ради ее превознесения; напротив, предлагается выстраивать собственные размышления и рассуждения максимально последовательно и рефлексивно адекватно, то есть отслеживая их самоприменимость как минимум на следующем метауровне и учитывая неустранимые перформативные эффекты, неизбежно производимые самим актом выполняемого в той или иной контекстуальной среде утверждения. Ведь даже концептуальный отказ от философии неизбежно совершается средствами самой философии, а потенциальный отказ от культуры – средствами самой культуры; поскольку прямолинейный ход мысли тут не приводит к ожидаемому результату, постольку представляется принципиально важным не игнорировать соответствующую связанность. Конечно, обратить внимание на такого рода неизбежную связанность имеет смысл совсем не для того, чтобы превратить ее в новый абсолют взамен прежних (это ненужно, да и вряд ли выполнимо), а затем, чтобы попытаться обнаружить – отсутствие абсолюта вовсе не должно автоматически означать (насколько бы очевидным это кому бы то ни было ни казалось – из перспективы опять-таки классической бинарной оппозиции) подавляющего господства субъективизма и разгула вседозволенности или наступления полного хаоса. Ведь появление новых геометрий Лобачевского и Римана хотя и подорвало монополию единственной и несравненной Геометрии Евклида, но никоим образом не ликвидировало доказательность теорем, пусть даже и разных в различных аксиоматических системах. А создание Эйнштейном теории относительности хотя и устранило абсолютный характер системы отсчета, который предполагался в классической механике Ньютона, однако не уничтожило системы отсчета как таковые.

Так что по той же модели представляется целесообразным выстроить проект достаточно гибкой постнеклассической концептуализации, фиксирующей взаимодействие не только различных подходов внутри философии, но и вне ее – в более широком культурном контексте: от единства философии к единству культуры.

То есть в центре дискуссий опять-таки остается – явно или неявно – именно проблема единства мира. Потому что именно некритические попытки отвергнуть соответствующую предпосылку, то есть прямо и непосредственно отрицать единство мира, приводит к перформативному противоречию, ведь такое отрицание предполагает во всяком случае неявную возможность говорить, тем не менее, обо всем мире в целом и сразу (пусть даже отрицая его единство), – перформативному противоречию, которое разрушает мысль и которого стоит избегать по известной модели опровержения позиции радикального агностицизма и обоснования декартовского когитального аргумента. Тем более, что защитники множественности в своих произведениях демонстрируют парадоксальным образом как раз именно связность (хотя никоим образом и не монолитность) разнородных компонентов. Показательным примером выступает «Тысяча плато» Делёза–Гваттари [155], где монистичной и централизованной модели стержневого (древесного) корня противопоставляется даже не система фрагментов, подобная мочковатому корешку (и сводящаяся в конечном счете к дуализму), а ризома, любая точка которой может быть присоединена к любой другой, – принцип, воплощенный в самом устройстве сборки этой книги, сочленяющей множество плато разнообразных предметностей, по которым однотипным (хотя и не одинаковым или монотонным) образом разбегаются многочисленные потоки различных процессов (от семиотики до музыки, от зоопсихологии до лингвистики, от литературы до истории, от математики до экономики и т.д., и т.п.). И даже Фейерабенд, неустанно провозглашающий, что «разнообразие благотворно, а единообразие уменьшает наши благоприятные возможности и наши ресурсы (интеллектуальные, эмоциональные, материальные)» [462, с. 7], тем не менее вынужден также прямо заявить: «Раздробленность существует, но существует также новое и мощное единство» [462, с. 8].

Всё более интенсифицирующиеся тенденции глобализации одновременно с распространением европейских стандартов и артефактов приводят и к постоянно усиливающимся анроптокам, так что пересечения, столкновения и взаимодействия разных культур и цивилизаций превращаются из редких и периферийных в систематические и обычные. Эта особенность современной ситуации актуализирует не

только исследования особенностей образа жизни и обычаев тех или иных народов, но прежде всего изучение условий возможности их продуктивного взаимодействия, не приводящего к какому-то «общему знаменателю» однородности и монотонности. Вместе с тем, сегодня становится всё более очевидно, что данная проблема – как в теоретических, так и в практических своих аспектах – не решается на уровне замечательных деклараций, о чем свидетельствует, например, кризис политики так называемого мультикультурализма. С другой стороны, исторически сложившаяся специализация разнообразнейших видов культурной деятельности начинает в современной ситуации мешать осуществлению синтетических и междисциплинарных исследований, созданию комплексных произведений. Постепенно в различных сферах, областях, доминионах культуры всё более явно намечаются тенденции систематического взаимодействия и взаимовлияния, которые часто не могут достаточно развернуться из-за отсутствия общего и непрерывного поля или пространства, равно как и соответствующих концептуальных методическо-методологических средств. Аналогичное положение наблюдается также и в рамках каждой культурной сферы, где отдельные течения, виды, отрасли, направления остаются во многом изолированными друг от друга взаимным непониманием. Так что представляется крайне важной специальная тематизация и проблематизация также единства культуры в целом¹⁸, чтобы можно было бы наметить фундаментальные основы для разработки гибких концептуальных средств для эффективного перекодирования смыслов в процессах межкультурной коммуникации.

Таким образом, как для преодоления теоретических трудностей в современной философии, так и для решения практических проблем современной социокультурной ситуации представляется принципиально необходимым исследование взаимосвязи единства мира и единства культуры, производящееся высокорефлексивным образом с помощью максимально широкого спектра постнеклассических приемов и ресурсов посредством предлагаемого переосмысления традиционного понимания единства и разворачивания последовательной концептуализации взаимодействия и взаимовлияния различных социокультурных компонентов. Поскольку работать предполагается с

¹⁸ «Итак, остается открытым вопрос: сумеет ли культура будущего объединить всё свое тысячелетиями накопленное состояние или оно останется разбросанным по разным законам, упрямо сохраняя свою обреченность – быть неспособным к совместному действию? А если всё останется как было, то в чем же смысл самой культуры?» [335, с. 102].

разнообразными способами охвата различий и множественностей, постольку терминологически можно было бы, наверное, говорить прежде всего как раз о «множественности миров» [ср. 82] или же, поскольку предполагается критическое переосмысление самой оппозиции «единое/многое», постольку можно было бы, наверное, попробовать ввести некий неологизм для обозначения некоторого нового способа концептуализации, – если бы не продолжающий несмотря ни на что действовать явно или неявно идеал единства¹⁹, трактуемый на разных уровнях и в разных аспектах как искомая и создаваемая цельность теории, как предполагаемая и предполагающая связность опыта, сохраняемая и культивируемая целостность психики и т.д., и т.п.²⁰ Кроме того, даже в рамках соответствующей оппозиции единое и многое непосредственно связаны – многое противостоит именно единому, а не чему-нибудь еще, не какому-либо иному; условием возможности такой оппозиции оказывается поэтому опять-таки некое неизбежное единство, реализующееся благодаря связи между одним и другим, пусть даже негативной. Аналогично и базовые ценностные установки на самом глубинном уровне разделяются на «нет» и «да» [ср. 474], но симметричности (несмотря на видимость, поддерживаемую структурой опять-таки классической бинарной оппозиции) здесь не будет, поскольку изолирующей замкнутости и отрицающей смысл рассыпанности тут противостоят доверчивая открытость и творческое трансцендирование, притом что именно из перспективы «да» – и только из нее – можно разглядеть единство мира.²¹

Методология такого исследования сама представляет собой отдельную нетривиальную проблему, поскольку в философии – несмотря на то, что она обычно имеет дело как раз с предельными вопросами [ср. 200], – тем не менее отсутствуют инструменты, специально предназначенные для работы с миром в целом, понимаемым как содержательно непреодолимая (хотя и не несдвигаемая) граница вообще, предел пределов и горизонт горизонтов²² любого размышления

¹⁹ Ср.: «Современная наука кажется Марфой, пекущейся о многом, и жаждущей участи Марии, заботящейся о едином» [234, с. 14].

²⁰ «Через философию выражается идеал собранного в одну точку целого сознательной жизни, всего того, что имеет к нам отношение» [294, с. 42].

²¹ «...Мы ...могли бы спокойно и свободно сказать “да” только неслышному голосу тайного согласия, согласившись с согласием мира; ...в этом согласии мир только и начинается впервые для нас присутствовать как целое...» [48, с. 89].

²² «...Мир есть горизонт всех горизонтов, стиль всех стилей, гарантирующий моим опытам данное, а не намеренное единство, невзирая на все разрывы моей личной и исторической жизни» [318, с. 423].

и их совокупности. С другой стороны, последовательное применение одного-единственного метода приводит в лучшем случае к построению концепции, выявляющей и фиксирующей один-единственный аспект или ракурс мира, так что некритическая абсолютизация и универсализация, выполняемая метафизикой²³ по отношению к своим методологическим средствам и технологиям, при всех своих локальных успехах демонстрирует в этом смысле свою стратегическую недостаточность. Поэтому неудивительно, что начатая Кантом (вместе с критикой метафизики) традиция самокритики философского разума одновременно начинает отслеживать границы применимости различных концептуальных техник и приемов, а в постклассике всё сильнее влияние тенденций наращивания рефлексивной оснащённости и внимания к взаимодействию различных подходов. Таким образом, для исследования взаимосвязи единства мира и единства культуры необходима такая методология, которая позволила бы оперировать одновременно со множеством различных методов, действовать в поле и пространстве не только предметности, но и проектности, обеспечила бы возможность не только изучения мира во предельном многообразии его проявлений, но и способна была бы реализовать обоснование предпочтительности соответствующих концептуализаций.

Главная трудность заключается в том, что к миру, как и к культуре, принципиально невозможно подойти отстраненно – со стороны, снаружи, извне, ибо мы сами вместе со всеми своими философскими ресурсами находимся внутри них. С другой стороны, нельзя не вспомнить и с древности известное – «философия имеет дело с началами, которые от нас не зависят, от которых зависим мы» [48, с. 108]. Строго говоря, здесь начинает просматриваться одновременно и такая традиционная для философии проблема, как схватывание иного или понимание другого.²⁴ В какой степени и на каком основании можно утверждать или отрицать, что философская мысль в состоянии имманентно присваивать себе, включать в себя помысленное трансцендентное? Наиболее характерными по данной линии концептуализации оказываются позиции Канта, который отстаивал существование противостоящей субъекту и непознаваемой вещи в себе, и Гегеля, который утверждал свою систему в качестве самосознания

²³ Ср.: «Метафизической философии... внутренне присуще самоутверждение в качестве окончательной (истинной)» [26, с. 83].

²⁴ Ср.: «Абсолютное верховенство логического, рассудочного объяснения не может быть логически же доказано, ибо всякое доказательство опирается само на веру в абсолютную, окончательную компетенцию чисто рациональной мысли» [473, с. 193].

абсолютной идеи, которая включает в себя всё существующее и субъекта в том числе. Но при этом всё же у Канта сам концепт вещи в себе оказывается необходимым²⁵ компонентом его концепции, а система Гегеля оказывается тем не менее только самосознанием абсолютной идеи, не отождествляясь с ней. Поэтому парадоксальным образом наша включенность в мир и культуру наряду с затруднением предоставляет одновременно и фундаментальную надежду, ибо тем самым мы и не рискуем выпасть из них – разве что можем не разглядеть их целостность в доступных нам фрагментах. Поэтому, если исходить из трилеммы Мюнхгаузена, сформулированной Альбертом [8, с. 40] применительно к ситуации обоснования, тогда приходится отвергнуть вариант бесконечного наращивания оснований для оснований как уводящий в дурную бесконечность, а вариант произвольного обрыва оснований, воплощаемый аксиоматическими системами, – как не предоставляющий средств для их сравнения и сопоставления; оставшийся вариант зацикливания оснований²⁶, предполагающий самообоснование разворачивающейся концептуализации, приходится признать единственной реальной возможностью, но трактовать его нужно уже не в гегелевском стиле разворачивания и самопознания некоего абсолюта, а как вариант воплощения той самой связности, благодаря которой только и можно рассчитывать на успешную концептуализацию взаимосвязи единства мира и единства культуры.

У философии нет других средств, кроме высокопорядковых рефлексивных концептов, задаваемых не дефинициями, а каскадами разветвок и сериями сборок, выписыванием проектов, ценностей и целей, принципов и предпосылок, технологий и приемов, инструментов и операций, последовательностями дискурсивных шагов и процедур, которые выполняются в определенном социокультурном контексте, включающем условия возможности собственного производства. Конечно, было бы весьма соблазнительно попытаться построить наконец-то «общую теорию всего» как универсальную метатеорию на универсальном метаязыке, однако ««метаязыка не существует»» [188, с. 155]²⁷ – не в смысле эмпирической констатации наличного положе-

²⁵ Что зафиксировано в парадоксе Якоби: «Без предпосылки аффинирующей вещи в себе нельзя войти в “Критику чистого разума”, с ней невозможно там оставаться» [589, S. 301].

²⁶ Рассматриваемый в качестве определенной реализации своего рода герменевтического круга [см. 106], когда решающим будет «не выйти из круга, а правильным образом войти в него» [484, с. 153].

²⁷ «Это предположение является общим местом и в лакановском психоанализе, и постструктурализме (Деррида), и даже в современной герменевтике (Гадамер)»

ния дел («метаязыка нет, но он может/должен быть создан») и не в смысле отсутствия языковых средств для самоописания (даже обычные естественные языки обладают такой способностью), но в смысле невозможности всёобъясняющего и самопрозрачного совершенного языка [см. 534]²⁸, порождающего абсолютно прозрачные тексты, которые интерпретируют всё остальное, но исключают необходимость и возможность собственной интерпретации. Тем не менее вполне возможно проследить, каким образом имеющиеся конкретные языки и концептуальные сетки способны выполнять на различных уровнях рефлексии некоторые метафункции по отношению к себе и друг к другу. И если не рассматривать практику исключительно как теоретический концепт и отрефлексировать, насколько это возможно, само практическое разворачивание концептуализации, отслеживая проявление и действие возникающих тут перформативных эффектов, можно заметить и зафиксировать симптомы той связности, которая обеспечивает соответствующую возможность.

В данном случае искомая совокупность методов может собираться посредством так называемой «стратегии сплавщика» (Генисаретский), выступающей как своего рода импровизированный аналог гипотетического метаметода и предполагающей контролируемый дрейф²⁹ по различным концепциям и соответствующим методологическим приемам, среди которых теория социальных эстафет М.А.Розова [382], рефлексивный анализ Лефевра [263], принцип синхронистичности Юнга [539], холономный или холотропный подход Грофа [141; 575], гештальттеория Вертгеймера [80; 81], герменевтика и феноменология как «сопутствующий момент всякой философии» (Мамардашвили [301]), деконструкция и реконструкция, диалектика (особенно принцип всеобщей связи и принцип единства и борьбы противоположностей) и дизъюнктивный синтез (Делёз [153]), а также деятельностный [261; 325], прагматический [173; 466], синергетический [366; 367] и системный [44; 52; 394] подходы. В результате складывается набор таких технологий концептуализации, которые допускают различные способы комбинирования и не предзадают одну-единственную последовательную траекторию перехода от одного к другому³⁰ – так

[188, с. 155].

²⁸ «Общего языка в принципе нет» [48, с. 135].

²⁹ При удерживании в каждый данный момент тех или иных предпосылок и оснований в соответствии с принципом Витгенштейна: «Если я хочу, чтобы дверь отворялась, петли должны быть закреплены» [96, с. 362].

³⁰ Ср.: «Но мне казалось существенным, чтобы мысли... переходили от одного предмета к другому в естественной и непрерывной последовательности. После несколь-

что оказывается возможным осуществление различных их сборок и разверток. При этом важно соблюдать «согласие между заявленной темой и стилем исполнения» [399, с. 3], соответствие способа размышления и предметности мысли³¹, ибо нелинейные динамические процессы становления (включающие процессы самоописывания) сверхсложных постклассических систем (и тем более исследование взаимосвязи единства мира и единства культуры) принципиально не могут быть ухвачены линейными и логоцентрическими средствами классики. Тем не менее, исходя как из принципов солидарности с коллегами и уважения к традиции, так и из стремления быть понятым, а также не в последнюю очередь из фактической линейности письма на русском языке, придется более или менее условно выбрать некоторый путь³² исследования, определенную траекторию последовательного развертывания концептуализации, которая, заведомо не будучи единственно возможной, позволит, однако, обрисовать целостный континуум единого проекта неизбежно фрагментарными и дискретными штрихами, представив его важнейшими компонентами и связями. При этом предполагаемая неклассическая фрактальность и голографичность мира и культуры выражается и отображается посредством того, что предлагаемый большой (мета)проект включает и объединяет сложный комплекс взаимосвязанных и тем не менее относительно автономных проектов, которые будут разворачиваться на отдельных этапах исследования (представленных в соответствующих разделах нижеследующего текста), а также будут выступать частями, фазами, аспектами или компонентами данного общего проекта проектов.

ких неудачных попыток увязать мои результаты в такую целостность я понял, что это мне никогда не удастся... И это было, безусловно, связано с природой самого исследования. Именно оно принуждает нас странствовать по обширному полю мысли, пересекая его вдоль и поперек в самых различных направлениях» [97, с. 77].

³¹ «...Чтобы мысль, находясь в движении, не разрушала бы сама себя» [300, с. 41], то есть, иными словами, не в падала в перформативные противоречия, а, наоборот, достигала самосогласованности: «Мысль совместилась с собой – и понимает» [300, с. 56]. Ср. с требованием Канта «всегда мыслить в согласии с собой» [205, с. 377].

³² Ср.: «Разговор будет тем самым выведен на некий путь. Я говорю: на *некий* путь. Этим мы допускаем, что этот путь не является, конечно, единственным» [497, с. 13].

Глава 1. Единство мира в историко-философской ретроспективе

Обращаться каждый раз, всё снова и снова к исторической ретроспективе, восстанавливающей процесс построения и трансформации тех или иных философских концепций во временной развертке, необходимо не только потому, что этого требует традиция философского исследования и принцип историзма/эволюционизма, но и потому, что это продуктивный способ наращивать богатство и разнообразие актуального арсенала средств и моделей концептуализации, требующихся для корректной постановки и решения любой проблемы. В этом смысле оказывается важно (особенно за пределами специального историко-философского изучения) реконструировать не столько прошлое «как таковое», сколько те интерпретации и переинтерпретации, которыми оно неизбежно расчерчено и размечено. Ибо история как дисциплина всегда предлагает некоторый нарратив [см. 14; 454], призванный описывать и представлять историю как совокупность событий прошлого, в результате чего – даже если исходить из цели восстановления прошедшего «как оно было на самом деле» – обязательно возникает текст, воплощающий вполне определенную реконструирующую интерпретацию или интерпретирующую реконструкцию некоторых так или иначе отобранных источников (как правило, письменных свидетельств и/или археологических артефактов), выполненную теми или иными конкретными средствами. И это справедливо для истории тем более, чем дальше от нас во времени и/или пространстве располагаются соответствующие события, хотя будет верно и для событий, свидетелями которых мы являемся.

Для современной постклассической рефлексивной концептуальной разработки показательным и симптоматичным становится взаимодействие эволюции философских систем, задающих и представляющих определенную картину мира, и соответствующих методов интерпретации³³, видоизменяющих одновременно и параллельно также и саму ретроспективу историко-философского процесса. Хрестоматийными примерами тут выступают историко-философские

³³ Ср.: «Не существует никакого *interpretandum*, которое не было бы уже *interpretans*. ...Интерпретация всегда вынуждена интерпретировать саму себя» [477, с. 52–53].

Конец ознакомительного фрагмента.
Приобрести книгу можно
в интернет-магазине
«Электронный универс»
e-Univers.ru