

Евгений Борисов
Илья Инишев
Владимир Фурс

ПРАКТИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ в постметафизической философии



1

Вильнюс
2008

УДК 101
ББК 87
Б82

Рекомендовано к изданию :
Кафедрой философии ЕГУ (протокол № 3 от 22.08.2008 г.);
Редакционно-издательским советом ЕГУ
(протокол № 6 от 08.09.2008 г.)

Рецензенты :

Суровцев В.А., доктор философских наук, профессор кафедры истории философии и логики Томского государственного университета;
Черняков А.Г., доктор философских наук, профессор
Высшей религиозной философской школы г. Санкт-Петербурга



Издание осуществлено при финансовой поддержке
Европейского Союза и Совета министров Северных стран

Е. Борисов, И. Инишев, В. Фурс

Б82 **Практический поворот** в постметафизической философии.
Т. 1. Вильнюс : ЕГУ, 2008. — 212 с.

ISBN 978-9955-773-19-1.

Книга открывает серию «Элементы практической философии», посвященную выяснению сути и последствий «практического поворота», осуществленного в современной философии. На материале философии языка и социально-критической философии в книге анализируется внутренняя «практизация» теоретического ядра философского знания. Показывается, что вызванное «практическим поворотом» переопределение понятия философии означает, прежде всего, «посюстороннюю» привязанность философского мышления к опыту, медиальное понимание опыта и перформативность философской «теории». Книга ориентирована как на специалистов, так и на более широкий круг читателей, интересующихся современным пониманием философии.

**УДК 101
ББК 87**

Серия «Элементы практической философии»
основана в 2008 г.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	5
-------------------	---

Илья Илишев

Раздел 1. Феноменологическая герменевтика между теорией языка и теорией действия

1. Введение: метафизика, постметафизическое мышление и философская проблематика действия и языка.....	10
2. Феноменология как экзистенциальная практика: об одном мотиве в философии Хайдеггера.....	21
3. Между речью и действием: к герменевтической концепции языка	37
4. Язык и повседневные практики: медиалистская трактовка языка в философской герменевтике Х. Липпса и Х.-Г. Гадамера.....	57
5. Заключение: феноменология как тематизация и как эффект повседневности.....	70

Евгений Борисов

Раздел 2. Прагматический поворот в теории значения

1. Введение	84
2. Фактичность значения у Витгенштейна и Хайдеггера.....	87
3. Г. Райл: фактичность категориального	108
4. Проективность значения: Витгенштейн и Гадамер.....	121
5. Релятивизм, реализм и постметафизическая философия языка	131
6. Заключение	141

Владимир Фурс

Раздел 3. Социально-критическая философия после «смерти субъекта»

1. Введение	145
2. На пути к неантропоморфному пониманию общественно-исторического мира.....	153
3. Общественный антагонизм и этика Реального	175
4. Заключение. Радикальная постметафизика в социально-критической философии	204

Продолжение следует.....	209
--------------------------	-----

ПРЕДИСЛОВИЕ

Отвечать на давний вопрос о том, зачем философия нужна, в чем состоит ее практическая ценность, – вопрос, ставящий под сомнение значимость занятий философией и вообще оправданность ее существования, – в наши сверхпрагматичные времена еще трудней, чем прежде. Вариантами разрешения данной проблемной ситуации являются, в частности, развитие «прикладной философии» (в широком спектре вопросов публичной политики: защиты окружающей среды, образования, здравоохранения и т.д., и т.п.), а также предложение потребителю – «обычному человеку» – «практической философии» как запаса жизненных наставлений, накопленного за многовековую историю в различных культурах (включая западную этическую традицию, «восточную мудрость», оккультные «науки» и т.п.). Не отвергая в принципе этих вариантов, отметим, что сами по себе они являются соглашательскими полумерами: в них некритически принимается обыденное представление о сфере практики, а вопрос о практической ценности «ядра» философских штудий («фундаментальной философии», «философской теории») обходится и остается без ответа, тогда как именно он является ключевым для принятия осмысленного решения: нужна ли сегодня философия или уже нет.

А ведь в поисках ответа на него нам ни к чему ломиться в открытую дверь: расхожее представление о теоретической замкнутости философского мышления представляет собой явный исторический пережиток; в современной («постметафизической») философии разнообразно представлена тенденция внутренней «практизации» фундаментальной системы координат философского мышления. Классическое соотношение теоретического и практического здесь переопределяется таким образом, что сфера практического не только расширяется далеко за границы традиционных областей этики и политики (охватывая неявное знание, личностное самобытие, социальные практики, языковую коммуникацию и др.), но и понимается как первичная относительно теоретической установки философии. Этот глубокий и масштабный «практический поворот», произошедший в современном философском мышлении, позволяет говорить о «практической философии» в нетривиальном смысле, прояснение которого и является целью данного проекта.

Уже в этой стартовой точке ясно, что интересующая нас «практическая философия», во-первых, отлична от ее классических форм,

связанных преимущественно с философской этикой и политической философией: это не региональная философская субдисциплина, а «полная» философия (включая «онтологию» и «эпистемологию»), определенным образом понимаемая. Во-вторых, в отличие от версий, возникающих на периферии философского знания (в «прикладной философии»), она связана с его фундаментальным ядром, предстающим в переосмысленном виде. В-третьих, в отличие от «ориентированных на потребителя», профанированных версий, она требует от «профанов» коррекции ими собственного понимания практики на основе философских концептуализаций.

Но сразу ясно ведь и то, что «современная философия вообще» существует только в учебниках для начинающих, она бесконечно многообразна и всегда «где-то» и «чья-то», и поэтому, прежде всего, следует локализовать нашу собственную постановку вопроса о «практическом повороте» и «практической философии в нетривиальном смысле» как его результате. Не претендуя на определение горизонтов развития мировой философии, мы лишь предпринимаем попытку определения перспективного направления коллективной профессиональной работы в бездорожье постсоветской философии. Организационно данный проект связан с кафедрой философии Европейского гуманитарного университета (Беларусь/Литва) и Региональным проблемным семинаром «Практический поворот: современная философия в университете и за его пределами» (<http://www.practical-turn.org>).

Образцовые воплощения «практического поворота» в западной философии XX–XXI вв., с опорой на которые осуществляется наше исследование, разнообразны и разнородны; степень связности и внутренней согласованности широкого тематического поля практически ориентированной философии остается дискуссионным вопросом. Поэтому проект ориентирован не на построение единой системы знания, а на прояснение основных «элементов» нетривиально понимаемой практической философии, таких как: внутренняя «практизация» философского мышления, тематические поля, институциональные формы и др. И это прояснение, выполняемое в различных и дополняющих друг друга исследовательских перспективах, нацелено на представление практической философии как многомерного пространства возможностей для продуктивного самоопределения и развития нашей «здешней» философии.

Первый том серии «Элементы практической философии» посвящен рассмотрению «практического поворота» в контексте современного – «постметафизического» – мышления. Отвечая на свой собственный вопрос «Насколько современна философия XX в.», другими словами, обладает ли она таким же инновационным потенциалом, как литература и искусство прошлого столетия, Юрген Хабермас вводит термин «постметафизическое мышление», который и был призван выразить родовую черту современных философских исследований. Естественно, в этом он не одинок. Напротив, выдвинув идею нового типа мышления, он солидаризировался с многочисленными интеллектуальными проектами, позиционирующими современную философию на фоне идеи радикального размежевания со всей метафизической традицией Запада. К наиболее известным из них относятся «превозмогающее метафизику» бытийно-историчное мышление Мартина Хайдеггера, англо-американская и немецкоязычная языковая прагматика, «критическая теория» франкфуртской школы, «деконструктивизм» Жака Деррида; к последним по времени – идея «постметафизической культуры» Ричарда Рорти и «постметафизическая эпистемология» Ханса-Ульриха Гумбрехта. Определение современной философии как «постметафизической» означает, что философская «современность» – это не столько дескриптивная, сколько нормативная категория, предполагающая соответствие изменившейся «кондиции» философского мышления. И ключевые характеристики этого изменения, сходным образом представленные в различных постметафизических проектах (такие как преодоление объективизма, «ситуирование» (философского) разума, учет смыслового (культурно-исторического) фона, признание единства тематического и перформативного аспектов знания), на наш взгляд, позволяют говорить об осуществлении «практического поворота» в современной философии.

Однако «общая теория постметафизики» едва ли имеет смысл: она была бы возможна лишь в виде набора усредненных формул, слишком абстрактных для того, чтобы ориентировать философское мышление. «Постметафизика» существует в виде многообразия постметафизических проектов, относительно сходных между собой в различных областях и линиях развития современной философии (и понятие «метафизики, подлежащей преодолению» в контексте каждого постметафизического проекта приобретает свое конкретное содержание). Поэтому и «практический поворот» должен анализироваться с учетом нередуцируемого разно-

образия его философских воплощений. Именно такую стратегию анализа и избрали авторы данной книги: здесь представлены две масштабные конstellации постметафизических проектов. Во-первых, это «философия языка» в единстве феноменолого-герменевтической и аналитической линий развития; работая в этой конstellации, Илья Инишев в первом разделе представляет более радикальную версию философии языка как «медиального трансцендентализма», тогда как Евгений Борисов во втором разделе репрезентирует более умеренную версию «теории значения». Во-вторых, это «современная социально-критическая философия», которую Владимир Фурс представляет в третьем разделе книги. Учитывая необъятность поля постметафизической философии, авторы не претендуют на полноту предложенной ими коллективной реконструкции «практического поворота», но рассчитывают на то, что общая идея внутренней практизации философии благодаря проведенному ими анализу приобретает конкретный смысл.

РАЗДЕЛ 1.

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА МЕЖДУ ТЕОРИЕЙ ЯЗЫКА И ТЕОРИЕЙ ДЕЙСТВИЯ

Илья Илишев

1. ВВЕДЕНИЕ: МЕТАФИЗИКА, ПОСТМЕТАФИЗИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ И ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА ДЕЙСТВИЯ И ЯЗЫКА

Пожалуй, Хабермас был первым, кто попытался использовать эпитет «постметафизический» для категориального и, следовательно, категоричного разграничения современного и традиционного, т.е. метафизического мышления. В своей статье 1987 г., опубликованной сначала в «Neue Zürcher Zeitung» и затем перепечатанной в составе сборника его философских статей «Постметафизическое мышление», он перечисляет «четыре философских движения», репрезентирующих «мотивы современного мышления». Помимо аналитической философии, западного марксизма и структурализма упоминается и феноменология. Мотивы, о которых идет речь в этой статье, – это постметафизическое мышление, лингвистический поворот, ситуирование разума и преодоление логоцентризма, или инверсия традиционного доминирования теории над практикой¹. Как можно видеть, постметафизическое мышление здесь не синоним, а лишь один из компонентов «современного мышления». Однако впоследствии, в другой – программной – работе, опубликованной в том же сборнике, он скорректировал эту «таксономическую ошибку». Отныне постметафизическое мышление выступает в роли синонима современного философского мышления как такового и помимо лингвистического поворота и ситуирования разума включает в себя еще два компонента: процессуальную рациональность, или фаллибилизм, и дефляцию не-повседневного, под которой следует понимать известную его тривиализацию и функционализацию.

Несмотря на то что «постметафизическое мышление» имеет ряд воплощений, оно тем не менее представляет собой скорее нормативное (или проективное), нежели дескриптивное понятие. Хабермас подчеркивает, что речь идет не столько о чертах, сколько о мотивах современного мышления. Как следствие, идея «постметафизического мышления» обретает полемический или даже «агональный» характер. Это обстоятельство находит свое выражение, например, в том, что отдельные попытки реализации этой идеи способны со своей стороны внести разноплановые и разномасштабные корректуры в саму ее первоначальную формулировку.

¹ Habermas, J. *Nachmetaphysisches Denken* / J. Habermas. Frankfurt/M., 1988. S. 14.

Ниже мы рассмотрим в качестве одного из таких *продуктивных* «воплощений» идеи постметафизического мышления феноменологическую герменевтику.

Мы начнем с предварительного разъяснения того, как мы понимаем понятия «метафизика» и «постметафизическое» (1), затем перейдем к изложению специфики реализации идеи постметафизического в феноменологической герменевтике (2–4) и завершим наши рассуждения обсуждением дисциплинарных и институциональных перспектив феноменологической философии, которые намечались в связи с анализируемой здесь идеей «постметафизического» (5).

Всякие рассуждения о метафизике и ее антиподе и одновременно преемнике – постметафизическом мышлении – предполагают нечто вроде фонового согласия или хотя бы минимальной степени ясности относительно употребления этих понятий. В нижеследующем мы вкратце изложим свое понимание этих терминов в форме ответов на следующие вопросы: что мы понимаем под метафизикой? В чем негативность метафизичности? В каком смысле она преодолевается или может преодолеваться постметафизическим мышлением? А также: в чем специфика феноменологической герменевтики как постметафизического проекта?

1.1. Что именно понимается под «метафизикой» и чем мотивирована ее критика?

При ответе на этот вопрос, пожалуй, будет полезным прибегнуть к кратким историческим размышлениям, поскольку значение выражения «метафизика», как известно, больше связано с историей его употребления, нежели с семантикой слова. «Метафизика», с точки зрения своего происхождения и своей истории, понятие «переходное» и «кризисное». Оно – по сути, в одно и то же время – включает в себе как позитивные, так и негативные коннотации. Будучи первым именованием философии, оно индицирует присущее этой последней постоянное «преодоление себя». Известно, что это понятие возникло как технический термин, который не столько выражал собой преодоление какого-то прежнего «дефицитного» состояния, сколько *констатировал известное затруднение*, возникшее при классификации трудов Аристотеля. О «метафизике» на протяжении всей истории философии говорилось по большей части тогда, когда философия находилась в состоянии кризиса, когда ее пытались скорректировать или вовсе от-

бросить. Попытки позитивного определения «метафизики» всегда предпринимались на фоне альтернативных, антиметафизических трактовок познания. Они всегда опирались на что-то, что рассматривалось как «неметафизическое». Другими словами, «метафизическое» и, условно говоря, «неметафизическое» – *взаимосвязанные* понятия.

Примечательно, что попытки позитивного определения метафизики зачастую осуществлялись как ее критика. Мы имеем в виду, прежде всего, Юма и, конечно же, Канта. Оба специфицировали (и одновременно критиковали) метафизику на фоне чего-то позитивного, если и не анти-, то определенно неметафизического. Этим фоном для обоих служило математическое естествознание. Соответственно, метафизика, с точки зрения Юма и Канта, – это такой тип знания, который не отвечает критериям научности, задаваемым математикой и основывающимся на ней естествознанием.

Таким образом, их обоих объединяет *гносеологическая* перспектива критики/определения метафизики. Различие между ними в этом вопросе состоит в негативной (в случае Юма) и позитивной (в случае Канта) стратегии критики. *Негативная* стратегия отказывает метафизике в праве на существование. *Позитивная* стратегия ее трансформирует, реализуя потенциал, который в известной степени был заложен в самой метафизике.

Гносеологическая постановка вопроса применительно к метафизике – лишь *первый* этап в череде многих. При этом различие негативной и позитивной стратегий является *сквозным* и парадигматическим для всей последующей истории контрверзы «метафизическая философия – неметафизическое мышление». В последние десятилетия это различие воплощено в постметафизических проектах Хабермаса и Хайдеггера. Если Хабермас, подобно Юму, стремится к упразднению философского универсализма посредством утверждения естественнонаучного идеала «процессуальной рациональности», то Хайдеггер рассматривает свою «герменевтику фактичности» как радикально онтологический, т.е. специфически философский, проект.

За гносеологическим этапом последовали и другие. Например, натурфилософский, открывший историческое измерение трансцендентальной субъективности (Шеллинг, Гегель). Затем антропологический (Ницше, Фейербах, Маркс, Фрейд), в рамках которого было поставлено под вопрос само понятие самосознания. А также герменевтический (Хайдеггер, Гадамер) и коммуникативно-линг-

вистический (постаналитическая философия языка, или языковая прагматика) этапы, сделавшие темой философских исследований мирораскрывающий потенциал повседневной речи.

Кумулятивный эффект всех этих этапов состоял в том, что метафизический способ мышления приобрел соответствующую «фундированность». Вследствие этого многообразного и многомерного «фундирования» сформировались и очертания альтернативного, *эксплицитно* эту фундированность принимающего, способа мыслить. При этом гносеологическая перспектива определения, соответственно, критики метафизики и по сей день остается основополагающей для обеих стратегий. Однако в различных смыслах. Если для позитивной стратегии она является, прежде всего, историческим «истоком», то для негативной стратегии, напротив, она играет роль актуального масштаба и ориентира. Таким образом, главное отличие негативной стратегии от стратегии позитивной, с нашей точки зрения, заключается в том, что она отрицает, игнорирует или недооценивает значимость других – помимо гносеологического – этапов критики/определения/фундирования метафизики. Вернее, гносеологический скептицизм, характерный для «негативной» стратегии, приводит к тому, что в данном случае речь идет не столько о *содержательно* наполненной постметафизической философии, сколько о *формальной* постметафизической установке.

Для формальной постметафизической установки содержательно ориентированная постметафизическая философия, разумеется, всегда под подозрением. Она подозревается в «метафизичности», подразумевающей ныне помимо «стандартного набора» гносеологических огрехов классической философии наличие идеологических и социально-политических следствий и импликаций. Постметафизическая философия отвечает взаимностью, упрекая методологически ориентированную «сестру» в недооценке антропологических, коммуникативных, онтологических и прочих оснований, *заново структурирующих, а не упраздняющих* предметное поле философских исследований. Вместе с тем, как нам представляется, *последовательно постметафизическое мышление предполагает динамическую взаимосвязь обеих «стратегий»*. Наличие множества ответов на вопрос «что такое метафизика?» обуславливается различием двух упомянутых «постметафизических стратегий», являющихся одновременно стратегиями критики и позитивного определения метафизики (философии), и многообразием форм их комбинирования. Однако все они, как нам

представляется, сводятся к двум основным типам: первый из них понимает под метафизикой разного рода «методологически не выверенные» спекуляции по поводу мира, второй – отягощенный разноразличными последствиями объективизм, проистекающий из игнорирования антропологических, онтологических, лингвистических и других предпосылок научного и донаучного человеческого самосознания.

1.2. В чем негативность метафизичности?

Основания, на которых базируется сегодняшняя по преимуществу негативная оценка метафизики (и это также один из признаков наступления «постметафизической эпохи» в философском и гуманитарно-научном мышлении), можно разделить на два типа: 1) «внутренние» и 2) «внешние».

(1) К первым относятся разного рода «эпистемологические» соображения, т.е. такие, с позиции которых обычно критикуют любую теорию: редукционизм, неверная методология, игнорирование конститутивных для познания факторов и т.д. и т.п. Другими словами, метафизика в этом случае «плоха» равно настолько, насколько «плоха» любая теория, недостатки которой стали вполне очевидными.

(2) Вторые проистекают из того факта, что метафизика – это не просто комплекс известных теорий мироустройства, но ассимилированная повседневностью «мега-стратегия», обуславливающая как теоретическое, так и практическое самосознание индивида и общества. Она – своего рода коллективное бессознательное, которое, однако, отличается тем, что под его контролем находится не только сознание анализируемого, но и аналитика. Тем самым речь в этом случае идет о таких негативных следствиях метафизики, которые уже не только *универсально-теоретического*, но и *индивидуально-практического* свойства. Метафизика – как не всегда явная объективация – вторгается и в сферу частного, подспудно регламентируя все сферы повседневного опыта: от эстетического восприятия до социального взаимодействия. При этом основной «ущерб» наносится смысловой континуальности жизненно-практического самосознания индивида. Такого рода имплицитная метафизика препятствует интеграции высокодифференцированных, соответственно, регионализированных сфер опыта в единый континуум индивидуальной человеческой жизни.

1.3. В каком смысле метафизичность преодолевается постметафизическим мышлением?

О преодолении метафизики постметафизическим мышлением, пожалуй, можно говорить в двух смыслах.

1. Различные формы эксплицитной или латентной метафизики, т.е. такой, которая бытует, по крайней мере, в форме артикулируемых теоретических позиций, преодолеваются посредством традиционных форм теоретической критики и вследствие тривиальной смены исследовательских парадигм и поколений исследователей.

2. ИмPLICитная, или габитуализированная, метафизика, строго говоря, непреодолима, если «метафизичность» последовательно ассоциируется с любой объективацией. Объективирующие формы опыта (пусть и не в радикальном смысле естественнонаучной объективации) образуют необходимый структурный компонент разнообразных форм практического и теоретического поведения. Объективация становится проблемой, т.е. квалифицируется как однозначно метафизическая, на наш взгляд, только в том случае, если она обособляется. Если обрываются или окончательно «вытесняются» ее структурные связи с ее истоком, с тем, что принципиально не объективируется, т.е. с нерегиональным. Метафизика этого рода может присутствовать как в научных теориях, так и в донаучных практиках индивида и общества. *Теоретические* формы имPLICитной метафизики «преодолеваются» путем разработки соответствующей теоретической матрицы. *Дотеоретические*, индивидуально- и социально-практические формы имPLICитной метафизики могут быть преодолены посредством «имплементации» различных постметафизических (гуманитарно-научных) стратегий: философских, эстетических, социально-теоретических и пр. Другими словами, речь здесь может идти о разнообразных попытках рефлексивной габитуализации постметафизического отношения к миру, воплощенного в этих стратегиях.

При этом одной из фундаментальных черт постметафизического *философствования* как наиболее последовательной и радикальной формы постметафизического *мышления* является как раз наличие структурной связи между его «теоретическим» и «практическим» аспектами, между рефлексией и имплементацией, между тематическим, или пропозициональным, и перформативным. Последовательное постметафизическое мышление «в себе самом» *реализует* «на практике» то, что оно *утверждает* «в суж-

дениях». В этом отношении постметафизическое мышление представляет собой радикальную форму практической философии, радикальность которой состоит в том, что она выходит за пределы традиционного *разделения* теории и практики.

Из всего этого, как нам кажется, следует, что постметафизическая *философия* – в отличие от постметафизической *установки* – генетически (исторически) и категориально (систематически) связана с определенными версиями современной философии языка, а именно с такими, которые рассматривают язык в его структурной и онтологической связи с мышлением и действием. Речь здесь идет, в первую очередь, о постаналитической философии «нормального языка» и феноменологической герменевтике.

1.4. В чем специфика феноменологической герменевтики как постметафизического проекта?

В заключение мы схематично и предварительно охарактеризуем постметафизические импликации феноменологической герменевтики, которая, как нам представляется, с одной стороны, дополняет альтернативные постметафизические концепции, а с другой стороны, способна составить им конкуренцию. При этом мы попытаемся «универсализировать» данные импликации, экстраполировав их на все формы постметафизического *философствования*.

В наших рассуждениях мы будем ориентироваться на ряд ключевых слов, репрезентирующих слагаемые последовательно постметафизической позиции феноменологической герменевтики.

1.4.1. Универсализм

О том, что феноменологическая герменевтика репрезентирует позитивную, или трансформационную, линию «преодоления» метафизики, свидетельствует ее отношение к философскому универсализму. Универсум, с точки зрения Гадамера, составляет преимущественную тему любого философского мышления, как традиционного, так и современного. Чем тогда они различаются?

По всей видимости, различие состоит в трактовках универсума. Метафизическая философия, с одной стороны, и постметафизическая, с другой, – явным или неявным образом – ориентируются на различные принципы формирования понятия, или идеи, универсума. Если метафизическое философствование в основу своего

представления о мире кладет принцип *полноты*, то постметафизическое – принцип *единства*. Применительно к проблематике мира это означает, что опыт мира – не результат длинной цепи разнообразных опытов партикулярного сущего, но, напротив, их принципиальная предпосылка. Из этого, помимо прочего, следует совместимость «имманентизма» и «универсализма» в постметафизической философии. Тематизация универсума не требует с необходимостью позиционирования «познающего субъекта» за пределами мира. Универсум, как было показано еще Кантом, – не столько предмет, сколько структурный элемент опыта. Тем не менее это различие «структурного» (формального) и содержательного (материального), которое мы находим у Канта, свидетельствует о промежуточном положении кантовского «критицизма» между метафизикой и ее радикальным преодолением.

Коль скоро это последнее мы надеемся найти в феноменологической герменевтике, то другая ее базовая черта – медиализм.

1.4.2. Медиализм

В данном контексте это понятие используется для позитивной характеристики идеи такой тематизации мира в *целом*, при которой сам «познающий» остается внутри этого мира, составляя его (крайне незначительную) *часть*. Парадоксальность этой идеи как раз и разрешается при помощи понятия медиума. Медиум здесь подразумевается не в смысле инструмента-посредника, в каком это понятие сегодня используют *media studies*, а в смысле среды, структурирующей (и всякий раз реструктурирующей) пространство опыта по всем направлениям. Посредством такого представления о медиуме удастся достичь двойного эффекта. Во-первых: завершить деструкцию субъектно-объектной парадигмы, инициированную в философских движениях XX в. Во-вторых: разрешить старую метафизическую проблему соотношения единого и многого, универсального и партикулярного, формального и материального. (Трансцендентальный) медиум – это не область статичной данности, а сфера перманентной артикуляции, которая направляется не трансцендентными ей (*формальными*) правилами и схемами, а контингентными (*и содержательно наполненными*) социальными практиками, составляя со своей стороны их онтологическую основу и жизненно-мировое пространство. Медиализм феноменологической герменевтики ведет к характерному для нее, а также для иных философских позиций сплавлению тематическо-

го и перформативного. Отстаивать теоретическую позицию теперь означает «на практике» демонстрировать ее *воплощение*. Медиа-сфера доступна «как таковая» лишь тогда, когда она не объективируется в мышлении, а дорефлексивно осуществляется.

Из этого, как мы полагаем, не может не проистекать такая существенная черта феноменологической герменевтики, как дополнение методологической, или рефлексивной, установки идеей спонтанности «экспликативного опыта».

1.4.3. Перформативизм (имманентный прагматизм)

Эта комплементарность тематического и перформативного аспектов феноменологической герменевтики, как нам представляется, заключает в себе возможность или даже необходимость трансформации ее институционального самосознания. Присущий ей «имманентный прагматизм» выводит ее за рамки традиционного для философии нового времени понимания себя в качестве теоретической дисциплины. Современное философствование вообще и герменевтика в частности обнаруживают *тенденцию* к реабилитации идеи практической философии в ее античном понимании.

Практическая философия трактуется здесь не как разработка прикладных теорий или алгоритмов их применения на практике, а как знание особого рода: как практическое знание. Одной из характерных особенностей такого знания является его «воплощенность», или неререфлексивность. «Практическое знание» представляет собой не рефлексивное знание *о* действительности, но – перформативное знание, составляющее нетематический структурный элемент *спонтанного* обнаружения «действительного», другими словами, знание, воплощенное в самой действительности. Тенденция к понимаемой таким образом практической философии характерна не только для феноменологической герменевтики, но и для других форм постметафизического мышления, например для языковой прагматики от Витгенштейна до Брэндома.

Идея знания, которое, с одной стороны, воплощено, или интегрировано, в саму действительность, а с другой стороны, эту действительность раскрывает, естественно, нуждается в экземплификации. Один из тезисов, которые мы намереваемся отстаивать в нижеследующем, состоит в утверждении парадигматического статуса языкового коммуникативного опыта для идеи «постметафизического мышления» и, следовательно, для всего современного го философствования. Только эта форма опыта заключает в себе

конститутивное для постметафизического философского мышления структурное единство трех вышеперечисленных принципов: универсализма, медиализма и перформативизма. Только разновидности коммуникативной речи представляют собой такой опыт, который способен в своем ситуативном и, как следствие, партикулярном исполнении *фактически* соотноситься с универсумом, или миром.

Многообразии форм языкового опыта, рассматриваемого в качестве экземплификации постметафизического отношения к миру, не может не повлечь за собой известный плюрализм или комплексность постметафизического философствования. Это как раз та «постметафизическая импликация» феноменологической герменевтики, которая, как нам представляется, на сегодня остается наименее реализованной.

1.4.4. Комплексность (открытость)

Эта комплексность имеет ряд измерений. Во-первых, речь идет о необходимости налаживания «коммуникации» между различными версиями лингвистически ориентированной – или, точнее, лингвистически инспирированной – философии. Несмотря на то что за последние десятилетия диалог между «континентальной» и «аналитической» философией языка заметно интенсифицировался, масштабы и качество двусторонних контактов по-прежнему оставляют желать лучшего. Во-вторых, сегодня, как нам представляется, актуальна задача преодоления «лингвоцентризма» первоначального постметафизически ориентированного философского мышления. Речь, однако, при этом идет не о смене «парадигмы языка» на какую-либо другую, например, «парадигму действия», а о ее «внутренней» трансформации. В этом отношении мы сегодня, пожалуй, можем говорить о завершении «лингвистического поворота», которое, как это ни парадоксально, продиктовано самим этим «поворотом» и является его частью.

В-третьих, открытость постметафизического мышления распространяется и на саму метафизику. Прежде всего, ввиду разделяемого едва ли не всеми ведущими представителями современной философии тезиса о фактической невозможности окончательного преодоления метафизики. Например, «поздний» Хайдеггер говорит уже не столько о «превозмогании» (*Verwinden*) метафизики, сколько о «диалоге» с ней. Существует и «систематический» аспект открытости этого рода. Поскольку формы опыта, лежащие в

основе метафизического отношения к миру, составляют *неотъемлемую часть* повседневности, «преодоление» метафизики должно представлять собой не только их критику, но и *интеграцию* во взаимосвязи до-теоретического жизненного мира. Постметафизический характер этой интеграции состоит в том, что теперь не теоретическое, а медиально-перформативное отношение к миру будет служить ее основанием и масштабом. Таким образом, преодоление метафизики, характерное, как нам представляется, и для феноменологической герменевтики – это перманентный процесс, имеющий как исторические, так и систематические основания. Метафизическое и постметафизическое мышление переплетены друг с другом. И эта переплетенность структурно свойственна.

Далее мы попытаемся обосновать тезис об «имманентном прагматизме» феноменологической герменевтики Хайдеггера (2). Затем мы перейдем к обсуждению герменевтической концепции языка, которая, как нам кажется, инициирует вышеупомянутое завершение «лингвистического поворота», выводя философию языка за пределы категориального разделения «речи» и «действия» (3).

2. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ КАК ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ПРАКТИКА: ОБ ОДНОМ МОТИВЕ В ФИЛОСОФИИ ХАЙДЕГГЕРА

2.1. Введение

К числу отличительных черт как философии, так и личности Хайдеггера относятся, как известно, монологичность, ригоризм и дефицит дискурсивности. Они выражаются и в общей – нередко назидательной – тональности его сочинений, и в его личном самосознании как (едва ли не единственного) подлинно философствующего. Кроме того, чрезмерное увлечение словотворчеством, специфичное для Хайдеггера, существенно осложнило рецепцию его идей современным ему научным сообществом. Некоммуникабельность, игнорирование актуальных дискуссий, неконвенциональное использование языка – все это позволяет констатировать, вслед за Хабермасом, наличие провинциальных черт в мышлении Хайдеггера¹. Тем не менее, невзирая на всю справедливость этого социологического диагноза, мы бы хотели рассмотреть генезис философского самосознания Хайдеггера в несколько иной, а именно концептуальной, перспективе. Точнее говоря, сквозь призму *одного* мотива, являющегося, как нам представляется, «сквозным» для всего его философствования.

Речь пойдет, с одной стороны, о менявшейся с течением времени позиции Хайдеггера в отношении вопроса о принципиальном определении философии. С другой стороны, – о мотиве «прыжка», который объединяет универсально-теоретический и индивидуально-практический аспекты его философствования, оставаясь при этом константным и придавая единство и логику его философской эволюции. В этом мотиве, как мы полагаем, находит свое выражение присущая феноменологии Хайдеггера тенденция к имманентной прагматизации, или к идее практической философии. Кроме того, мы бы хотели показать, каким образом трактовка философии у раннего Хайдеггера проливает свет на его понимание философии, представленное в более позднем программном труде «*Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*»².

Путь, который в тематическом отношении прошла герменевтическая феноменология Хайдеггера, обозначен двумя «вехами»,

¹ Habermas, J. Urbanisierung der Heideggerschen Provinz / J. Habermas // Philosophisch-politische Profile. Frankfurt / M., 1981. S. 392–401.

² Heidegger, M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (GA 65) / M. Heidegger. Frankfurt/M., 1994 (далее – «Материалы по философии»).

двумя основными понятиями раннего и позднего периодов его философствования: «жизненным миром» и «историей бытия»: жизненным миром как *проблемным полем* герменевтической феноменологии и историей бытия, разворачивающейся *внутри* и *в качестве* самого философствования.

В своем развитии самопонимание герменевтической философии прошло три этапа. Она понимала себя как (1) фундаментально-философское *исследование*, как (2) онтологически релевантное индивидуально-экзистенциальное *самопознание* и как (3) *деяние*, образующее структурный момент трансцендентальной истории. Этим этапам соответствуют три именования герменевтической феноменологии: 1) до-теоретическая изначальная наука о жизненном мире (или герменевтика фактичности), 2) фундаментальная онтология и 3) бытийно-историчное мышление.

В дальнейшем мы кратко охарактеризуем хайдеггеровское понимание философии в каждый из этих периодов его академического развития. В результате этой характеристики, как мы надеемся, станет очевидным парадигматическое значение метафоры прыжка для философии Хайдеггера, а также ее связь с идеей имманентной «прагматизации» феноменологической герменевтики.

2.2. Философия как нетеоретическая изначальная наука о жизненном мире

Ориентиром для последующих рассуждений нам послужит изречение Хайдеггера из 16-го фрагмента «Материалов по философии». В этом фрагменте сказано: «Философия есть *непосредственно бесполезное и тем не менее доминирующее знание из осмысления*. Осмысление представляет собой спрашивание о смысле, т.е. об истине бытия. Спрашивание об истине есть впрыгивание в ее сутьствие, а следовательно, в само Бытие»³.

Это высказывание, по всей видимости, следует понимать в том смысле, что, будучи доминирующим знанием, философия, по меньшей мере, не является наукой, которую Хайдеггер трактовал как инструментальный и производный род знания.

Согласно Хайдеггеру, будучи осмыслением и спрашивая о смысле, или истине бытия, философия, соответственно философствующий, принадлежит самому бытию, передается ему в собственность или участвует в нем, поскольку спрашивание – в соответствии с приведенной цитатой – исполняется только как

³ Heidegger, M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). S. 43.

«впрыгивание» в само бытие. Подобного рода причастность бытию объясняет нам, почему философствование является хотя и бесполезным, но все же «доминирующим», или господствующим, знанием.

Однако что означают здесь такие выражения, как «знание», «участие» и «господство»? Представление об этом дают уже ранние лекционные курсы Хайдеггера.

Как известно, Хайдеггер начал свою революционную философскую деятельность традиционным для феноменологически ориентированного мыслителя образом: с описания окружающего мира или, если говорить словами самого Хайдеггера, «переживания окружающего мира» и коррелятивного ему «мироокружного». Это описание, которое было дано уже в первом лекционном курсе Хайдеггера, показывает, что его мышление с самого начала было ориентировано на проблематику *мира*. Для Гуссерля, как известно, отправным пунктом, а главное, парадигмой феноменологически-дескриптивной работы стал партикулярный акт интенционального сознания, направленный на отдельный (чувственный или категориальный) предмет. Отправной пункт герменевтической феноменологии Хайдеггера – холистический феномен, именуемый им «переживанием окружающего мира», «жизнью в себе» и, несколько позже, «фактичностью».

Для молодого Хайдеггера переживание было чем угодно, но только не субъективной сферой, противопоставляемой объективному, или предметному, миру. «“Отношение к...” – это не вещь, на которую навешивается другая вещь, какое-то “нечто”», – говорит Хайдеггер в лекционном курсе «военно-экстренного семестра» (1919 г.). Переживание и пережитое как таковые не составлены из частей, подобно сущим предметам»⁴.

Мир для Хайдеггера – не бесконечная цепь разнообразных вещей, а значимая целостность (*Bedeutungsganzheit*), которая не может быть сведена ни к «внутреннему миру», ни к «внешней реальности». Мир и все то, что *нам* в нем встречается, первоначально не существует, а *значит*. Этому значению (в смысле отглагольного существительного) как первичному способу бытия мира и мироокружного соответствует истолкование, которое не следует отождествлять с субъективной интерпретацией объективно данного. Если подобное истолкование и можно назвать своего рода

⁴ Heidegger, M. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (GA 56/57) / M. Heidegger. Frankfurt/M., 1987. S. 69–70.

интерпретацией, то эта интерпретация не покоится на оптическом зрении или представлении, но, наоборот, делает их возможными. Она всегда уже интегрирована в любое визуальное восприятие и любое наглядное представление. В уяснении этого обстоятельства и состоит «герменевтический поворот».

Значение и истолкование образуют неразрывную связь подобно взаимосвязи понимания и того, что должно быть понято. Прежде чем я смогу сделать для себя что-либо объектом, «мне значит всегда и повсюду». Смысл глагола «значить» в данном контексте Хайдеггер поясняет, используя в качестве синонимичного выражения старонемецкий глагол «мировать» (welten), означавший «вести насыщенную жизнь»⁵. Для Хайдеггера безличный оборот «мирует» (es weltet) выражает, в первую очередь, динамичность и холизм бытия мира. Мир не «есть», но всякий раз формируется в своей необозримой, но ощущаемой целостности. Себя самого я обнаруживаю тем же самым – «значимым» и «мировым» – образом. Онтологическое истолкование подобно ответам на череду вопросов, которые не мы себе ставим. Скорее, напротив, мы обнаруживаем себя всегда уже поставленными перед ними. По аналогии с процедурой ответа на такие вопросы исполняется бытие. В этом несложно распознать то, что только впоследствии, и прежде всего в «Материалах по философии», будет трактоваться как герменевтическая взаимосвязь «присвоенного наброска» и того, что «брошено ему присваивающим броском бытия». Эта взаимосвязь образует то, что Хайдеггер в своих поздних работах назовет «сутствием» (Wesung)⁶ Бытия как «События Обретения Собственного» (Ereignis)⁷.

⁵ Heidegger, M. Die Idee der Philosophie... S. 73.

⁶ «Wesung», «Wesen» (сутствование, сутствие) в «бытийно-историчных» работах Хайдеггера противопоставляются «метафизическим» «бытию» и «сущности». Слово «Wesen» (в общеупотребительном немецком: «сущность») Хайдеггер возводит к средневерхненемецкому глаголу «wesen», означающему «пребывать», «длиться», «совершаться». Этим словоупотреблением Хайдеггер подчеркивает первичный и тотальный характер бытия как «События Особственнения», которое теперь понимается не в смысле трансцендентальных структур человеческого опыта, а в смысле всепоглощающего и почти не дифференцируемого свершения.

⁷ В «Материалах по философии» слово Ereignis (в общеупотребительном немецком: «событие») играет роль ключевого термина. При этом Хайдеггер переиначивает не только первоначальный смысл, но и этимологию слова. В общеупотребительном немецком существительное

В этой первой лекции Хайдеггера мы не найдем четко очерченного поля исследований или разработанного метода. И все же мы находим здесь нечто, быть может, куда более важное: в понятийном отношении еще почти совсем неопределенное и тем не менее уже отчетливо *зримое* измерение, в котором – и в качестве которого – обнаруживается «бытие вообще».

Это совершенно новое, открытое молодым Хайдеггером измерение философского спрашивания, можно, нам представляется, охарактеризовать как *медиально-трансцендентальное*. Это выражение указывает на то, что речь здесь идет о сфере онтологически релевантного опыта, которая не может быть локализована ни в «реальности», ни в «субъективности». Этот опыт является медиумом, опосредствующим любое отношение к любому предмету и любое высказывание. Исходя из соответствующего способа подхода к этой онтологической сфере, ее можно обозначить и как «герменевтическое», или «до-теоретическое», измерение. Обе эти характеристики разъясняют друг друга.

Смысл «до-теоретического», как это выражение использует Хайдеггер, выходит за пределы традиционного противопоставления теоретического и практического. До-теоретическое не растворяется в том, что мы зовем донаучным. Напротив, идея «до-теоретического», самым непосредственным образом связана с идеей изначальной *науки*. До-теоретическое – это *нетеоретическое*. Оно характеризует (методически обеспеченный) способ подступа к вышеупомянутому «бытийному измерению», так как это измерение, будучи преимущественной темой феноменологического исследования, никогда не сможет стать предметом теоретического

«Ereignis» образовано от глагола «ereignen», восходящего к древневерхненемецкому «(ir)ougen», означающему: «ставить перед глазами (vor Augen stellen), показывать». Этимология – соответственно, морфология – хайдеггеровского «Ereignis» совершенно другая. Слово состоит из префикса «Er», этимология которого восходит к «heraus» или «hervog» («наружу») и корня «eign», возводимого Хайдеггером к средневверхненемецкому глаголу «eigenen»: завладеть, присваивать. Соответственно, хайдеггеровское «Ereignis» следует понимать приблизительно следующим образом: нечто выводится в присутствие (бытие) – обретает свое «собственное» – посредством того, что становится собственностью Бытия, присваивается им. Отсюда: «Событие Обретения Собственного». При этом необходимо заметить, что «обретение собственного» – двухсторонний «процесс», поскольку в нем не только сущее, но и бытие обретает свое существо, свое «собственное».

рассмотрения. Нетеоретический, соответственно, необъективирующий характер «герменевтической интуиции» сохраняет для Хайдеггера свою значимость на протяжении всего его творчества, следовательно, и в контексте бытийно-историчной разработки «вопроса о бытии».

Этим, правда, дана лишь негативная характеристика герменевтически-феноменологической установки. Однако в чем именно состоит позитивный аспект герменевтического подхода к изначальной (герменевтической) сфере феноменологического исследования?

В первой фрайбургской лекции Хайдеггера мы читаем: «Основная методическая проблема феноменологии, вопрос о способе научного раскрытия сферы переживаний, сам подчиняется феноменологическому “принципу принципов”. Гуссерль так формулирует этот принцип: “Все, что в ‘интуиции’ представляется изначальным, следует просто принимать к сведению как то, в качестве чего оно себя нам предлагает”»⁸. Эта сокращенная формулировка основного феноменологического принципа, приведенного Гуссерлем в первом томе «Идей к чистой феноменологии», в следующих строках лекционного текста содержательно конкретизируется и вместе с тем продуктивно перетолковывается: «Этот принцип воплощает собой изначальную интенцию истинной жизни вообще, изначальную установку переживания и жизни, абсолютную, с самим переживанием идентичную симпатию к жизни»⁹. В лекционном курсе зимнего семестра 1919/1920 г. Хайдеггер называет любовь «мотивационной основой феноменологического понимания», в «исполнительном смысле» (Vollzugssinn) которого она «с необходимостью присутствует»¹⁰.

Понятия «любовь» и «симпатия», встречающиеся в контексте методологических размышлений, вызывают недоумение. Однако их методологический смысл достаточно ясен. Они ограждают нетеоретическую изначальную сферу от «посягательств» со стороны теоретической установки. Но наряду с защитной, или, по выражению Хайдеггера, «запретительной», функцией они выполняют и функцию указателей направления герменевтически-феноменологического «видения».

⁸ Heidegger, M. Die Idee der Philosophie... S. 109.

⁹ Ibid. S. 110.

¹⁰ Heidegger, M. Grundprobleme der Phänomenologie (GA 58) / M. Heidegger. Frankfurt/M., 1992. S. 186.

Герменевтически-феноменологическая интуиция тождественна «феноменологической жизни в ее возрастающем усилении себя самой»¹¹. «Феноменологическая жизнь» при этом вовсе не подразумевает, что некто осознает себя феноменологом и ведет себя особым, «феноменологическим», образом. «Жить феноменологически» означает, с точки зрения Хайдеггера, погрузиться в исполнение жизни, или «впрыгивать» в нее; специально, или тематически, осуществлять ее и воспроизводить.

Таким образом, здесь дает о себе знать своеобразное напряжение, существующее между жизнью, т.е. процессуальным, перформативным характером онтологического измерения, и знанием о нем. Это внутреннее напряжение (и одновременно сопряжение) исполнения жизни и знания о ней составляет одну из основных тем философии Хайдеггера. С самого начала Хайдеггер понимал философствование как «знание» такого рода, которое всегда уже является частью того, что оно намеревается знать.

Для самопонимания как ранней, так и поздней философии Хайдеггера метафора прыжка остается парадигматической. Между тем трактовки «прыжка в бытие» в раннем и позднем мышлении Хайдеггера существенно различаются. Если в герменевтике фактивности и в фундаментальной онтологии «прыжок» имеет, прежде всего, *методологический* смысл, то в бытийно-историчном мышлении он являет собой одну из шести базовых структур, или «стыков» (Fügungen), в которых и в качестве которых «существует» Бытие (das Seyn). Иными словами, в ранней философии Хайдеггера он имеет значение предпосылки *тематизации*. Следовательно, вышеупомянутый прыжок в осуществление жизни – вовсе не тот «прыжок в Бытие», о котором говорится в пассаже из «Материалов», процитированном в самом начале.

Однако помимо различия имеется и нечто общее, которое, как нам представляется, состоит в том, что первый – *методический* – «прыжок» во вновь открытое медиально-трансцендентальное измерение отличается лишь отсутствием полного осознания того, куда именно, т.е. в какое измерение, этот прыжок осуществляется. Это осознание, а следовательно, скорректированная трактовка «прыжка», понимавшегося прежде исключительно в методическом смысле, достигается в более поздних работах и лекциях Хайдеггера.

¹¹ Heidegger, M. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (GA 56/57). S. 110.

И тем не менее то немногое, что было сказано о методической установке раннего Хайдеггера, позволяет нам видеть, что уже в своих первых лекционных курсах, невзирая на характеристику феноменологии как «изначальной науки», Хайдеггер отказывается от «ставшей традиционной ориентации философии на “науки”»¹². Отказ от ориентации на современные науки не означал для Хайдеггера отказа от идеи научной строгости. Напротив, он нацелен на ее радикализацию. Радикализация научной строгости, осуществляемая в феноменологии, ведет, по словам Хайдеггера, к истокам научности, которая обретает свой первоначальный смысл из основной установки «симпатии к жизни» и которая «не сопоставима со “строгостью” производных, не изначальных наук»¹³.

Герменевтически-феноменологический метод характеризуется, по Хайдеггеру, тем, что структура аналитической работы изоморфна структуре феномена, устроенной герменевтически. Поэтому герменевтическая феноменология – это не констатирующая дескрипция того, что уже «дано» нам. Напротив, она представляет собой форму участия в формировании и самообнаружении изначальных феноменов. Это формирующее участие и вместе с тем «разрешение видеть» имеет характер герменевтического Логоса, поскольку герменевтическая *речь* представляет собой не фиксирующее, а *обнаруживающее говорение, которое интегрировано в саму структуру первичной феноменальности*.

Такое методологическое самопонимание характерно и для поздней философии Хайдеггера, которая, заново разрабатывая вопрос о бытии, смотрит из совершенно другой перспективы. Так, мы читаем в «Материалах по философии»: «В отношении него (т.е. говорения философии из ее другого начала. – И.И.) в силе остается [следующее]: это говорение не описывает и не объясняет, не возвещает и не учит. Это говорение не противопоставляется тому, что говорится, но, напротив, являет собой то, что должно быть сказано: *существование Бытия*»¹⁴.

Таким образом, феноменологическая философия Хайдеггера с самого начала была ориентирована на такое самопонимание, согласно которому она есть господствующее, ибо *участвующее* в исполнении бытия, знание.

¹² Heidegger, M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (GA 65). S. 44–45.

¹³ Heidegger, M. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (GA 56/57). S. 110.

¹⁴ Heidegger, M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (GA 65). S. 4.

2.3. Философия как герменевтика фактичности

Теперь мы хотели бы пояснить, какого рода *понимающее* участие, соответственно, какого рода знание здесь подразумевается. В этом нам поможет хайдеггеровская лекция летнего семестра 1923 г. Этот лекционный курс, как известно, имеет двойное название – «Онтология (герменевтика фактичности)» – и разрабатывает структуры фактичной жизни, соответственно *Dasein*, с целью формирования предпосылок для корректной формулировки основной онтологической проблемы: «вопроса о бытии».

Одну из первых позитивных характеристик бытия мы находим у Хайдеггера в его понятии «фактичности», которая, как нам кажется, является одной из главных тем хайдеггеровской философии. Уже само слово «фактичность» обнаруживает свою связь с бытием. Однако у Хайдеггера это слово становится феноменологическим термином и означает, прежде всего, принципиально *реактивный*, или *вторичный*, характер любого сознания, любой активизирующей установки.

Фактичность – в понимании Хайдеггера – не есть что-то данное. Напротив, она составляет принципиальное условие возможности любой данности, а также любого знания и самосознания. В этом отношении она имеет *медиально-трансцендентальный* характер. Понятие «фактичность» у Хайдеггера включает в себе *три* различных аспекта, которые, на наш взгляд, сохранялись на протяжении всего его творчества. *Во-первых*, «фактичность» означает «непосредственность» опыта, или феномен феноменологии. В этом значении она имеет *формально-методический* смысл. *Во-вторых*, она подразумевает своеобразный «фонд понятностей и непосредственных доступностей»¹⁵, который образует ресурс и фундамент всего нашего (как теоретического, так и практического) поведения. Здесь она имеет *содержательный* смысл. *Третий* аспект этого понятия выражает *структурную* характеристику человеческого бытия, т.е. то, что в своих более поздних работах и лекциях Хайдеггер назовет «брошенностью».

Если для ранней феноменологии Хайдеггера главная задача состояла в том, чтобы эту фактичность *эксплицировать* и *исследовать*, то начиная с 1930-х гг. Хайдеггер сосредоточивается большей частью на том, чтобы научиться *пребывать* в ней «практически». Тематизация сферы радикально фактичного, под которым подразумевается наша собственная не теоретически понятая

¹⁵ Heidegger, M. Grundprobleme der Phänomenologie (GA 58). S. 34.

жизнь, необходима для устранения «принципиального изъяна традиционной и нынешней онтологии». Этот изъян имеет «два аспекта»¹⁶. Во-первых, он состоит в ориентации всей онтологической проблематики на «бытие предметом». Эта ориентация таит в себе не критическую предпосылку, которая, со своей стороны, указывает на «принципиальную необходимость возобновления вопроса о “бытии”»¹⁷. Во-вторых, из этого следует, что предшествующая онтология «закрывает себе подступ к решающему в философской проблематике сущему: *вот-бытию*, из которого и ради которого философия “есть”»¹⁸.

Таким образом, *Dasein*, или фактичная жизнь, являет собой «решающее сущее», так как лишь «из» него и «для» него должно быть решено, как обнаруживается бытие. Согласно Хайдеггеру, в основании любой онтологической теории лежит до-теоретическое «самоистолкование фактичности». Подобное истолкование имеет медиально-трансцендентальный смысл, поскольку оно не является эффектом фактичной жизни, или фактичности. Это истолкование, напротив, представляет собой то, благодаря чему обнаруживается сама фактичная жизнь, а также все то, к чему она способна относиться и к чему она всегда уже так или иначе относится. Хайдеггер говорит о «герменевтике», а не о дескрипции фактичного *вот-бытия* (*Dasein*), поскольку «к его бытию принадлежит быть как-либо истолкованным»¹⁹.

Так, в тексте лекционного курса летнего семестра 1923 г. Хайдеггер пишет: «Задача герменевтики состоит в том, чтобы всякий раз мое собственное *вот-бытие* делать доступным в его бытийном характере самому этому *вот-бытию*, извещать о нем его самого, расследовать то самоотчуждение, под давлением которого *вот-бытие* находится. В герменевтике для *вот-бытия* создается возможность, *понимая*, становиться и быть ради себя самого»²⁰.

Вот-бытие, которое в истолковании должно стать зримым для себя самого, – это бытие человека, который в своем *индивидуально-историческом* бытии относится к «бытию вообще». Из этого следует, что герменевтически-феноменологическая философия не только корректирует традиционную онтологию, но и открывает

¹⁶ Heidegger, M. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (GA 63). S. 2.

¹⁷ Heidegger, M. *Sein und Zeit* / M. Heidegger. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993. S.4.

¹⁸ Heidegger, M. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (GA 63). S. 3.

¹⁹ *Ibid.* S. 15.

²⁰ *Ibid.*

новые возможности для релевантного в практическом отношении *человеческого самопознания*.

Эта философия, будучи знанием, является одновременно формой *осуществления* (индивидуально-исторического) бытия человека, которая только и позволяет обнаружить его взаимосвязь с бытием вообще и тем самым делает возможной корректную формулировку онтологической проблемы. Таким образом, вместе с программой онтологической герменевтики приходит к своему завершению и первый масштабный проект герменевтически ориентированной философии.

Легко видеть, что этот проект занимает своеобразное промежуточное положение. Философствование у Хайдеггера «локализуется» между двух противоположных возможностей: между философствованием как «способом изначального исполнения жизни» и философствованием как институцией. Феноменология раннего Хайдеггера воспринимает себя сразу в двух перспективах, одна из которых когнитивная и онтологическая, другая – экзистенциальная и этическая.

2.4. Философия как фундаментальная онтология и история бытия

Окончательная редакция первого проекта герменевтически-онтологической феноменологии нашла свое выражение в первом основном труде Хайдеггера «Бытие и время», по отношению к которому «Материалы по философии» могут рассматриваться как второй «основной труд». В этом разделе мы вкратце обрисовываем, в каком направлении развивалось хайдеггеровское философствование между написанием двух этих работ.

В 185-м фрагменте «Материалов по философии» Хайдеггер характеризует фундаментальную онтологию как «переходное» (*Übergängliches*). «Несмотря на то что она (фундаментальная онтология. – *И.И.*) обосновывает и преодолевает всю онтологию, она должна была по необходимости брать за отправной пункт известное и привычное и поэтому постоянно пребывать под *двойным* освещением», – пишет Хайдеггер в «Материалах по философии»²¹. Метафора двойного света здесь означает, что в «Бытии и времени» не только вся европейская метафизика ставится под вопрос и в этом смысле приходит к своему завершению, но и открывается иная, неметафизическая перспектива для философствования,

²¹ Heidegger, M. *Beträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65). S. 305.

именуемая Хайдеггером «другое начало». Иными словами, трактат «Бытие и время» заключает в себе две перспективы: с одной стороны, он остается в рамках трансцендентальной постановки вопроса, рассматривая бытие как предельный горизонт и условия возможности человеческого опыта; с другой стороны, в нем подготавливается трансформация всей прежней «траектории видения» (Blickbahn). Как замечает сам Хайдеггер в «Материалах по философии», «трансцендентальный [...] путь был лишь предварительным, призванным подготовить перелом и прыжок»²². В то время как фундаментальная онтология тематизирует бытие как таковое с точки зрения человеческого бытия, т.е. как бытие сущего, бытийно-историчное мышление обращается непосредственно к «сущности» бытия как События Обретения Собственного (Wesung des Seyns als Ereignis), т.е. непосредственно к Бытию как таковому. Подобная ориентация на бытие как Событие Обретения Собственного возможна – с точки зрения Хайдеггера – лишь как «присвоенность» Бытием.

Бытийно-историчное мышление начинается, по Хайдеггеру, с того, что «брошенность» (Geworfenheit) принимается во внимание уже не столько как экзистенциал, сколько как актуально переживаемый опыт. Этот опыт «брошенности» понимается в бытийно-историчном мышлении как опыт присвоенности бытием. Этот опыт находит свое выражение в настроении сдержанности (Verhaltenheit) и его модификациях: испуге (Erschrecken) и трепете (Scheu), которые испытывает человек перед лицом «покинутости бытием», проявляющейся во всеобъемлющем господстве новейшей европейской науки и техники, или того, что Хайдеггер называет «поставом», «гигантским», «делячеством». Все три термина характеризуют в «Материалах по философии» способ обнаружения бытия в эпоху его забвения человеком. Другими словами, бытийно-историчное мышление начинается с обратного преобразования расположенности (т.е. онтологического концепта) в настроение (т.е. живой и всепоглощающий опыт). «Философское» у Хайдеггера отныне не противопоставляется «публичному», как в его ранний период, а, напротив, укоренено в нем.

Вопрос о бытии, как он был разработан в «Бытии и времени», приобретает в «Материалах по философии» следующий вид: «Как и когда мы принадлежим бытию (как Событию Обретения Собственного) и принадлежим ли вообще? Этот вопрос – продолжает

²² Heidegger, M. Beiträge zur Philosophie. S. 305.

Хайдеггер – необходимо поставить *ради сущствия бытия, которое нуждается в нас*. И притом нуждается в нас не в качестве имеющих в наличии, но в нас, поскольку мы [...] выдерживаем и основываем вот-*бытие* (*Da-sein*) как истину Бытия. Поэтому осмысление – прыжок в истину бытия – с необходимостью представляет собой самоосмысление»²³.

Таким образом, мы спрашиваем о бытии в бытийно-историчной перспективе тогда, когда мы – как вот-бытие – используем бытием как Событием Обретения Собственного, соответственно, становимся его собственностью. Мы спрашиваем теперь *не ради нашего знания, но ради самого бытия*.

В бытийно-историчном мышлении речь идет о том, чтобы «стать собственностью События Обретения Собственного, что тождественно сущностной трансформации человека из “разумного животного” (*animal rationale*) в вот-бытие»²⁴. В «Материалах по философии» Хайдеггер пишет слово «*Da-sein*» только с дефисом, дабы подчеркнуть произошедший в бытийно-историчном мышлении тематический сдвиг. Отныне не столько бытие человека, сколько бытие вообще становится темой исследования. «*Da-*», или «*Вот-*», обозначает теперь динамическую взаимосвязь человеческого бытия и бытия вообще, называемую также *Ereignis* (Событием Обретения Собственного)²⁵. В «Бытии и времени» «вот» означает предельный горизонт, горизонт понятности бытия, составляющий *трансцендентальное условие возможности* всего нашего опыта: как практического, так и ментального.

Ereignis как бытийно-историчный термин для бытия указывает на внутреннюю динамику, или историчность, самого Бытия, которое отныне понимается не только как условие возможности человеческого отношения к сущему. Отныне не только человек нуждается в бытии как основании своей теоретической и практической деятельности, но и бытие нуждается в человеке, «чтобы существовать».

Тем самым мы можем видеть, что как в «Бытии и времени», так и в «Материалах по философии» от человека требуется «превратиться» в вот-бытие, чтобы иметь возможность *спрашивать* о смысле, соответственно, об истине Бытия. Однако в «Материалах по философии» требование стать вот-бытием адресуется не философствующему индивиду, а до-философской «общественности»

²³ Heidegger, M. *Beträge zur Philosophie*. S. 44.

²⁴ *Ibid.* S. 3.

²⁵ *Ibid.* S. 328.

или даже всей «современности». Соответственно и модус «подлинности» теперь не подразумевает категоричного требования трансцендирования публичности. Напротив, требование подлинности распространяется на саму публичность. Тем самым у позднего Хайдеггера речь идет уже о коллективной и внеинституциональной трансформации в вот-бытие. Кроме того, характеры и задачи подобного становления вот-бытием в обоих основных трудах Хайдеггера в корне различны. Задачу первой части «Бытия и времени» составляет герменевтически-феноменологическая *экспликация* «всегда моего» вот-бытия, что возможно только как самоэкспликация, соответственно, самоистолкование вот-бытия. Поэтому и в «Бытии и времени» повествуется не столько о вот-бытии, сколько *от* имени вот-бытия. И тем не менее это говорение имеет лишь *методический* смысл. Фундаментальная онтология относится к бытию человека и бытию вообще *в перспективе познания*. С этой точки зрения, «Бытие и время», говоря словами «Материалов по философии», является «сочинением прежнего стиля». Превращение человека в вот-бытие имеет здесь по преимуществу функцию средства *тематизации* бытия в перспективе *познания*.

Когда о превращении в вот-бытие говорится в «Материалах по философии», речь идет не просто о методической предпосылке, но о фактическом «преображении понимающего человека»²⁶. Одновременно с этим преобразованием осуществляется и «учреждение истины Бытия»²⁷.

На 170-й странице «Материалов по философии» мы читаем следующее: «Чем менее сущим становится человек, чем меньше он привязан к сущему, в качестве которого он себя обнаруживает, тем ближе он подступает к бытию». Это предложение, по нашему мнению, выражает как то, что объединяет базовые установки фундаментальной онтологии и бытийно-исторического мышления, так и то, что их разделяет. В фундаментальной онтологии вышеозначенная «аннигиляция» человека мотивирована *исследовательской задачей*, в бытийно-историческом мышлении *самим бытием*, соответственно, его историей.

Во все том же 16-м фрагменте «Материалов по философии» Хайдеггер дает принципиальную дефиницию философии из бытийно-исторической перспективы: «Die Philosophie ist eine Fuge im Seienden als die sich dem Seyn fügende Verfügung über seine Wahr-

²⁶ Heidegger, M. Beiträge zur Philosophie. S. 14.

²⁷ Ibid. S. 170.

heit» [Философия есть стык в самом сущем: подчиняющееся Бытию распоряжение его истиной]²⁸.

Этот тезис, как нам представляется, завершает становление Хайдеггерового понимания философии, на пути к которому он был с самого начала своей академической деятельности.

2.5. Заключение

В завершение мы лишь перечислим несколько выводов, проистекающих из обрисованного выше развития самопонимания философии Хайдеггера.

1. Мотив «прыжка», характерный для методологического самосознания герменевтической феноменологии, проистекает из общей методологической установки феноменологической философии. Феноменология с самого начала была ориентирована на преодоление любого рода дистанции по отношению к «являющемуся». С этой точки зрения «прыжок в бытие», рассматриваемый Хайдеггером как феномен в феноменологическом смысле, – лишь устраняет теоретическую установку, являющуюся последним препятствием на пути к «самой вещи».

2. Выражаемое в фигуре «прыжка» методологическое самосознание герменевтической феноменологии включает в себе тенденцию к институциональной трансформации первоначального феноменологического проекта. Постепенно феноменология утрачивает статус «исследования», становясь структурным моментом самих феноменологических, или изначальных, феноменов.

3. С этой точки зрения, (событийная) герменевтическая феноменология оказывается особой формой *участия* в историчной динамике изначальной медиально-трансцендентальной сферы, в то время как (научная) феноменология сознания представляет собой своего рода экспликацию экспликации. *Вторичность трансцендентальной феноменологии* объясняется тем, что она не столько эксплицирует «сами феномены», сколько делает возможным подход к ним из иной, чуждой им научно-теоретической перспективы. «Сами феномены» – это не базовый слой изначальности «данного», а сфера изначального опыта, в рамках которого осуществляется (никогда не приходящая к своему завершению) *самоэкспликация* феноменологических феноменов.

4. Обращенное к феноменологически ориентированному «исследователю» методологическое требование «участия» в «ис-

²⁸ Heidegger, M. Beiträge zur Philosophie. S. 45.

следуемом предмете» ведет к «прагматизации» и «индивидуализации» феноменологической философии. Не выходя за рамки первоначальных методологических принципов и основополагающих тематических ориентиров феноменологии, философствование Хайдеггера являет себя как радикальное самопознание *индивида*, содержащее не столько эпистемологически-теоретические, сколько экзистенциально-практические импликации.

5. Феноменология становится опытом и приключением, таящим в себе разновеликие риски.

3. Между речью и действием: к герменевтической концепции языка

3.1. Феноменология и философия языка: диалог традиций?

В конце 34-го параграфа «Бытия и времени», посвященного тематике речи и языка в контексте вопроса об основополагающих слагаемых «разомкнутости бытия», Хайдеггер пишет: «Философское исследование должно будет отказаться от “философии языка”, чтобы спрашивать о “самих вещах”, и оно должно будет достичь состояния понятийно проясненной проблематики»¹. Сегодня мы знаем, что за несколько лет и даже за несколько десятилетий до того, как этот полупринцип-полупрогноз был сформулирован, в работах Фреге, Витгенштейна и Рассела был заложен фундамент для развития философии, приведшего в конечном итоге к уяснению наличия структурной взаимосвязи между проблематикой языка, анализом научных понятий и «самими вещами». Язык, который на протяжении многих столетий рассматривался в философии в качестве окказионального (и тем самым конвенционального) *средства* артикуляции и выражения восприятий и – по сути внеязыкового – мышления, обрел статус изначальной *среды* перцептивной и мыслительной деятельности. Со временем «поворот к языку» стал характерной чертой большинства направлений современной «постметафизической» философии. Не осталась в стороне от этой общей тенденции и философия Хайдеггера, в поздних работах которого проблематика языка становится доминирующей. В послевоенный период формируются предпосылки для взаимной рецепции аналитической и феноменологической философии: публикуются «Философские исследования» Витгенштейна и сборник статей «На пути к языку» Хайдеггера. Начиная с 1960-х гг. появляется все больше исследований, посвященных сопоставлению концепций языка, представленных в феноменологии и аналитической философии. Имена Витгенштейна и Хайдеггера, Фреге и Гуссерля, Дэвидсона и Гадамера все чаще упоминаются в общем контексте.

Вместе с тем сближение позиций феноменологической, соответственно, герменевтической и аналитической трактовок языка в перспективе идеи универсальной лингвистической философии не имело и не имеет характера поступательного процесса. На сегод-

¹ Heidegger, M. Sein und Zeit // M. Heidegger. Gesamtausgabe. Bd. 2. Frankfurt/M., 1977. S. 221.

няшний день, как нам представляется, можно выделить различные стратегии такого сближения, варьирующиеся в зависимости от того, как именно понимается тем или иным автором феноменологическая теория языка и на какую аналитическую концепцию языка он ориентируется. Заключенная в этих двух факторах асимметричность является следствием того обстоятельства, что упомянутое сближение феноменологической и аналитической трактовок «сущности языка» происходило главным образом за счет усилий философов-аналитиков посредством рецепции идейного наследия феноменологии и герменевтики. Совершенно естественно, что такая рецепция несла на себе сильный отпечаток «аналитического» взгляда на природу соответствующих феноменов.

Однако то, что взаимоотношения между феноменологией и аналитической философией и по сей день остаются «улицей с односторонним движением», имеет не только исторические, но и концептуальные основания. Аналитическая философия и феноменология, соответственно, герменевтика пришли к идее универсальной лингвистической философии с противоположных сторон. Основной отличительной чертой философского «лингвизма» в XX в. стал постулат структурного единства мира и языка. Элементы этого единства – мир и язык – обусловили вектор развития обоих философских течений. Однако в то время как аналитическая философия двигалась от языка к миру², феноменология проделала тот же путь с другого конца: от проблематики мира к проблематике речи и языка. Эта «разнонаправленность» имела далеко идущие следствия, коснувшиеся как методологической, так и содержательной стороны дела. При этом то, как именно понималась отправная точка данного генезиса, во многом обусловило понимание его конечного пункта. Феноменологическая – медиально-трансцендентальная – концепция мира, разработанная уже в ранних трудах Хайдеггера, имплицитно содержала в себе соответствующее понимание языка, существенно отличающееся от трактовки этого феномена в философии языкового анализа. И наоборот: то, как изначально трактовался язык в аналитической философии, обусловило и характерное для нее понимание мира. Проистекающие отсюда различия в теоретических позициях можно выразить при помощи все той же метафоры пути. Пройденные феноменологией и аналитической философией отрезки одного и того же пути не

² Анализ этого вектора «прагматического поворота» в лингвистически ориентированной философии представлен во втором разделе данного издания.

совпадают: феноменология в своем движении от мира к языку не достигает тех эксплицитных форм языковой деятельности, которые послужили отправным пунктом движения философов-аналитиков к феномену мира. При этом понятие мира в аналитической философии, в свою очередь, находится по эту сторону медиально-трансцендентального измерения, составляющего феноменологическое понятие мира. «Аналитическая» стратегия обращения к проблематике мира не ведет к радикальному пересмотру первоначального (дофилософского) представления о языке. Аналитическая философия – при всем многообразии теоретических позиций, объединяемых этим именованием, – придерживается стратегии экспликации различных предпосылок языка, понимаемого в качестве «внутримирового» феномена. Феноменологическое, радикально постметафизическое понятие мира ведет и к радикально иному понятию языка, согласно которому язык обнаруживает себя лишь тогда, когда позволяет обнаружиться чему-то другому.

В этом отношении подход аналитической философии к проблематике языка отличается тематичностью и, соответственно, эксплицитностью, в то время как для подхода феноменологии, напротив, характерна перформативность и косвенность. Произшедший в феноменологической философии *тематический* сдвиг от восприятия к языку – не отправной пункт, а, напротив, заключительный этап герменевтической, соответственно, лингвистической, или медиалистской, трансформации феноменологии сознания. До того, как язык стал темой (герменевтической) феноменологии, он обнаружился в роли среды феноменологических экспликаций, расположенной по эту сторону различения субъективного и объективного, сознания и мира. Эта асимметрия сохраняется, на наш взгляд, и в том случае, когда речь идет о сопоставлении философских доктрин Витгенштейна и Хайдеггера. При всем параллелизме и даже комплементарности³ позиций этих мыслителей в вопросах теории значения и понимания остается вопрос: способна ли прагматика «языковых игр» Витгенштейна полностью ассимилировать концепцию языка позднего Хайдеггера, ставящую акцент уже не на «прагматическом», или «коммуникативном», а на «когнитивном» измерении опыта языка. Поздний Хайдеггер – как и Гадамер – в качестве базовой формы и единицы речи рассматривает литературу

³ См., например: Wellmer, A. Sprachphilosophie / A. Wellmer. Frankfurt/M., 2004. Или: Rentsch, Th. Heidegger und Wittgenstein. Existential- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie / Th. Rentsch. Stuttgart, 2003.

ру, наделяя ее при этом способностью производить новое знание (раскрывать «истину бытия»).

Несмотря на существующие между ними различия как в первоначальных, так и конечных представлениях о языке, ставящие под вопрос обоюдную релевантность их философских позиций, несомненной остается, по меньшей мере, «негативная продуктивность» истории взаимоотношений феноменологии (мира) и аналитической философии (языка), относительную интенсификацию которых мы наблюдаем в последнее время. Эта продуктивность заключается как минимум в непрекращающихся усилиях по выработке общего «словаря», что является не только предпосылкой «межконфессионального» обмена, но и стимулом дальнейшего «имманентного» развития двух этих постметафизических исследовательских стратегий.

Ниже мы предпримем попытку «имманентной» реконструкции феноменологической концепции языка, ограничиваясь ранними лекционными курсами и трудами М. Хайдеггера. Эта реконструкция послужит предпосылкой для ответа на ряд метатеоретических вопросов: относится ли феноменология в ее герменевтической версии к философии языка? Тожественна ли герменевтическая трансформация феноменологического трансцендентализма «лингвистическому повороту», характерному для большинства современных постметафизических философских позиций? Что означает «герменевтический поворот» для самосознания феноменологической философии? Наконец, как соотносятся феноменологическая и аналитическая концепции языка?

3.2. Проблематика языка в феноменологической герменевтике

3.2.1. «Герменевтическая интуиция»

«Феноменологическая герменевтика», как известно, была первым именованием философского проекта Хайдеггера, выразившим специфику предпринятой им трансформации феноменологической философии Гуссерля. Хотя впервые это выражение упоминается лишь во втором лекционном курсе, прочитанном Хайдеггером летом 1919 г.⁴, принципиальные основания герменевтической трансформации первоначальной феноменологичес-

⁴ Heidegger, M. *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie* / M. Heidegger // Gesamtausgabe. Bd. 56/57. Frankfurt /M., 1987. S. 151.

кой программы, ориентированной на феномен сознания, были заложены несколькими месяцами ранее: в лекционном курсе «военно-экстренного семестра»⁵, посвященном идее философии как изначальной науки. Здесь, правда, Хайдеггер говорит о «герменевтической интуиции» как подлинном феноменологическом опыте, имеющем принципиально нетеоретический, соответственно, нерелексивный характер. Это означает, прежде всего, что «герменевтическая интуиция» – в отличие от рефлексивной установки феноменологии сознания – тождественна первичному опыту или, по меньшей мере, как говорит Хайдеггер, «сопровождает» его. В этом отношении герменевтическая феноменология с самого начала взяла курс на преодоление дистанции между описанием и описываемым, между феноменологией и феноменами, что подразумевает помимо прочего известный «изоморфизм» – если не тождество – процесса *экспликаци* феноменов и его *выражения* в языке.

Разумеется, необходимость такой трансформации самопонимания феноменологии как фундаментальной философской науки должна обосновываться самими феноменами. Первичная феноменальность сама должна обладать герменевтической структурой. Таким образом, в первых лекционных курсах Хайдеггера речь идет не столько о языке, сколько о понимании, представляющем собой форму «онтологического» опыта, недоступного объективирующим, соответственно, рефлексивным исследовательским подходам. Специфика этого опыта, его «онтологический» характер заключается в его «медальности»: в нем формируются предпосылки как для обнаружения «внутримировых вещей», так и для самообнаружения «субъектов». В известном смысле – это опыт без «собственника»; его структуры не могут быть локализованы ни в сфере объективного, ни в сфере субъективного. В этой связи Хайдеггер говорит о нетеоретическом характере «переживания окружающего мира», феноменологическая дескрипция которого составляет основную тему его первого лекционного курса. Соответственно, основная трудность, с какой столкнулся здесь Хайдеггер, – методологическая. Ее можно сформулировать следующим образом: как систематически исследовать то, что разрушается любой объективацией. Формулировка этой проблемы, предложенная самим Хайдеггером, полна драматизма: «Мы стоим на

⁵ Heidegger, M. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem / M. Heidegger // Gesamtausgabe. Bd. 56/57. Frankfurt/ M., 1987.

методическом перекрестке, решающем о жизни и смерти философии вообще, у пропасти: либо мы упадем в пустоту абсолютной вещиности, либо нам удастся совершить прыжок в *другой мир*, или вернее: вообще в мир»⁶. Далее Хайдеггер говорит о «перемещении в переживание»⁷ и, наконец, в завершающем параграфе лекционного текста – об «абсолютной, с самим переживанием идентичной *жизненной симпатии*»⁸, рассматриваемой им в качестве феноменологического «принципа всех принципов». Однако какое отношение эти методологические размышления имеют к проблематике языка? Ответ на этот вопрос тесно связан с прояснением того, что именно понимает Хайдеггер под феноменологическим феноменом в своем программном лекционном курсе.

Для Хайдеггера первичные феномены – это не «данное», а «значимое». Хайдеггеровская первичность «значимого» отличается от гуссерлевской первичности «данного» тем, что объединяет в себе оба аспекта: изначальность «содержательности» и изначальность «данности». «Значимость» – это не свойство, основывающееся на факте данности, а изначальный способ обнаружения вещи и мира. Соответственно, «данность», с точки зрения Хайдеггера, – это не предпосылка, а дериват «значимости». В упомянутом лекционном курсе Хайдеггер поясняет этот тезис на примере восприятия кафедры.

«В переживании зрительного восприятия кафедры мне дано нечто из непосредственного окружающего мира. Это мироокружное (кафедра, книга, доска, записи лекций, авторучка, швейцар, корпорант, трамвай, автомобиль и т.д.) не является вещами с определенным значимым характером, предметами, которые вдобавок восприняты как значащие то-то и то-то. Напротив, значимое представляет собой нечто первичное. Оно дается мне непосредственно, без какого-либо мысленного обходного пути через схватывание вещей. Когда я живу в окружающем мире, мне значит всегда и повсюду. Все обладает чертой мира, «мирует», что не тождественно выражению “имеет ценность”»⁹.

То, что на протяжении многовековой истории философии считалось подлинно непосредственным – чувственные впечатления, – оказывается результатом многоступенчатой модификации

⁶ Heidegger, M. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem. S. 63.

⁷ Ibid. S. 70.

⁸ Ibid. S. 110.

⁹ Ibid. S. 74–75.

первоначального опыта, ориентированного, прежде всего, не на что-то вещное и материальное, а на «значимое». Мнимо непосредственное обнаружило себя как опосредованное тем, что ранний Хайдеггер называл «теоретическим». «Теоретическое» при этом не подразумевает ни какой-либо определенной теории, ни совокупности формальных черт теории вообще. Не составляет оно и противоположности «практическому». «Теоретическое» – это то, что находится по эту сторону традиционного различения теории и практики, подразумевая, прежде всего, объективирующую установку, неосознанность которой – парадоксальным образом – коррелирует с ее вездесущностью.

Атеоретичность «значимого», в свою очередь, позволяет прояснить и такую его – на первый взгляд столь же парадоксальную – черту, как присущую ему одновременную максимизацию «объективного» и «субъективного». «Значимое» – это такой модус «данности» «вещи», при котором максимум «предметных содержаний» коррелирует с максимумом «индивидуальной вовлеченности» воспринимающего. При этом необходимо отметить известную гипертрофию и специфический «вектор» этих аспектов. Речь идет об «объективности», недоступной любой из наук, и о «субъективности» и индивидуальности, превосходящей любую рефлексию и любое самосознание. Соотношение воспринимаемого и воспринимающего в рамках нетеоретического переживания окружающего мира Хайдеггер описывает как «резонанс» и «отклик»: «Мое Я полностью покидает себя и резонирует с этим “видением”». И чуть ниже: «Лишь откликаясь, конкретное, собственное мое Я переживает мироокружное, мирует. И только там, где для меня мирует, и только если это случается, я каким-то образом целиком при этом присутствую»¹⁰.

Таким образом, для Хайдеггера значимое как изначальный феномен, историчное «я»¹¹ и не объективируемое «переживание окружающего мира» образуют структурную связь, характеризующуюся – если можно так выразиться – максимальной плотностью. Онтологический характер описываемого Хайдеггером опыта мира парадоксальным образом *коррелирует* с его онтической полнотой (или даже «материальной» перенасыщенностью). Это обстоятельство указывает и на то, в каком направлении следует ставить

¹⁰ Heidegger, M. Die Idee der Philosophie...

¹¹ Примечательно, что во второй части только что приведенной цитаты Хайдеггер пишет «я» уже со строчной буквы, подчеркивая тем самым его радикальную ситуативность и индивидуальность.

и решать проблему «онтологической разницы»¹². Движение к «онтологическому» в феноменологической герменевтике Хайдеггера тождественно движению в направлении содержательной полноты и конкретности опыта мира, которые в свою очередь подразумевают максимизацию и интенсификацию динамической взаимосвязи значимости мира, историчности воспринимающего «субъекта» и необъективируемости переживания. На этом фоне проблема феноменологической дескрипции выглядит по-другому. Для Хайдеггера – в отличие от Гуссерля – интуиция и дескрипция сплавляются воедино, образуя противоречивый конгломерат видения и речи, именуемый им «герменевтической интуицией».

«Представляет ли собой герменевтическая интуиция зрение, которое противостоит тому, что может быть увидено, что (как образ) находится за его пределами. Другими словами, не скрывается ли определенная теория за стремлением свести сферу переживаний к “данному”, которое должно быть описано? Существует ли вообще эта двойственность и оторванность друг от друга предмета и познания, данного (даваемого) и описания? Не вводит ли нас и здесь в заблуждение язык, и притом теоретический?»¹³

Таким образом, для Хайдеггера феноменологический опыт мира тождественен опыту коммуникативной нетеоретической речи, представляющей собой структурный элемент и стихию экзистенциальной «жизненной симпатии», которая, в свою очередь, составляет часть события первичной феноменальности. При этом необходимо заметить, что это «событие» лишено всякого драматизма и экстраординарности. Напротив, оно принадлежит к определенным формам повседневного опыта, которые, правда, благодаря герменевтической оптике, утрачивают ореол тривиальности. Детривиализация повседневности – один из важнейших итогов герменевтической трансформации рефлексивной феноменологии. Эта детривиализация самым непосредственным образом связана с уяснением изначальной воплощенности речи в первичной феноменальности дотеоретического жизненного мира, для которого

¹² Ниже мы затронем вопрос, насколько корректно отождествление различения онтического и онтологического, как его понимает Хайдеггер, с традиционным – трансценденталистским – различением эмпирического и трансцендентального.

¹³ Heidegger, M. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem. S. 111–112.

данная воплощенность играет роль конститутивного фактора. Из постулируемой феноменологической герменевтикой инкарнированности языка проистекает вышеупомянутая взаимосвязь тематического и перформативного аспектов, соответственно, – «исполнительный», или перформативный, характер герменевтической концепции языка, который и составляет отличительную черту феноменологически-герменевтической версии «лингвистического поворота». Остается, правда, вопрос: насколько это словосочетание адекватно отражает суть произошедших в феноменологической философии перемен. Об этом – помимо прочего – пойдет речь в дальнейшем.

3.2.2. «Формальное указание»

В последующих лекционных курсах Хайдеггера наблюдается поступательное развитие «герменевтических» принципов, провозглашенных в «инаугурационной» лекции «военно-экстренного семестра». Следование заложенному еще Гуссерлем принципу коррелятивности характеристик феномена и способов подхода к нему ведет в конечном итоге к постепенному сплавлению экспликативного и нарративного аспектов использования языка в феноменологической герменевтике, к сплавлению (феноменологической) интуиции и (языковой) презентации. Это сплавление, однако, возможно лишь в пределах дотеоретического медиально-трансцендентального жизненного мира, специфическая сфера которого может быть обнаружена лишь в контексте дорефлексивных повседневных практик. В этих нетеоретических практиках не только окружающие нас вещи, но и люди встречаются нам как «значимое», смысловая тотальность которого составляет изначальный модус того, что мы зовем действительностью.

«Когда я вижу моего знакомого, приветствующего меня, и в фактичном видении искренне отвечаю на его приветствие, я вижу то, как он меня приветствует, а не, например, движение материального тела в объективном пространстве, которое я понимаю как знак приветствия и из которого затем заключаю: стало быть, я также должен выполнить движение, которое послужит причиной тому, что другой воспримет это особое движение и поймет его как *мое* приветствие; и существование другого представляет собой определенную значимость для меня в данной ситуации. Если я сомневаюсь, я не спрашиваю моего спут-

ника, было ли там, на той стороне движение руки действительным. Я спрашиваю: этот господин поприветствовал меня или нет»¹⁴.

Хайдеггер так характеризует онтологический статус «значимого»: «*Опыт существования* находит свое завершение и полноту в характеристике значимости»¹⁵. Легко видеть, что в ранних лекционных курсах Хайдеггера «онтологическая разница» разделяет не эмпирическое и трансцендентальное, а «вещное» и «значимое», понимаемые как всеобъемлющие метапарадигмы «посюстороннего» *опыта*. То, что сущее «в себе самом» включает *тенденцию* к языку, Хайдеггер фиксирует на терминологическом уровне при помощи таких словосочетаний, как «выразительная взаимосвязь» или «рельефный характер», которые он относит к *фактичности опыта действительности*. Другими словами, феномены «являются» ровно настолько, насколько они всегда уже (дотеоретически) артикулированы. Поскольку же в случае феноменологической герменевтики речь идет не только о нетеоретическом опыте первичных феноменов, но, прежде всего, о нетеоретической (!) изначальной науке, возникает проблема научного (!) *нетеоретического высказывания*, или философского понятия. Лекционный курс Хайдеггера летнего семестра 1920 г., в котором он пытается не столько разрешить, сколько отчетливо сформулировать эту проблему, озаглавлен соответствующим образом: «Феноменология созерцания и выражения: теория образования философских понятий». Проблема образования понятий здесь рассматривается не как второстепенная или техническая, а как основная *феноменологическая* проблема:

«Теория образования философских понятий занимает в самой феноменологии совершенно иное положение, нежели в рефлексивной философии. Соответственно, она представляет собой не коррелят рефлексии, приложенной к готовой философии извне, а деятельную и действительную выработку самой философии»¹⁶.

¹⁴ Heidegger, M. Grundprobleme der Phänomenologie / M. Heidegger // Gesamtausgabe. Bd. 58. Frankfurt/M., 1995. S. 105–106.

¹⁵ Ibid. S. 106.

¹⁶ Heidegger, M. Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung / M. Heidegger // Gesamtausgabe. Bd. 59. Frankfurt/M., 1993. S. 7.

Для выражения специфической функции феноменологических понятий, сохраняющих структурную связь с нетеоретическим опытом и, стало быть, также имеющих нетеоретический характер, Хайдеггер использует термин «формальное указание»: феноменологические понятия, будучи «формально-указующими», не выражают всеобщего. Напротив, они «вводят в конкретное»¹⁷. «Формальное указание», по выражению Хайдеггера, – это «указующее прикосновение к фактичному»¹⁸. В этом отношении «философское понятие обладает структурой, несравнимой со структурой научных понятий»¹⁹. Несмотря на то что выражения «формальное указание» и «формально-указующий» довольно часто встречаются на страницах записей ранних лекционных курсов Хайдеггера, систематической разработке этого понятия посвящены только три коротких параграфа (§§ 11–13) в 60-м томе хайдеггеровского собрания сочинений.

Воспроизведем основные положения Хайдеггера, касающиеся «формального указания». Хайдеггер начинает с пространной дефиниции:

«Методическое употребление смысла, становящегося руководящим для феноменологической экспликации, мы называем “формальным указанием”. Феномены рассматриваются в ориентации на то, что формально указующий смысл заключает в себе. Вследствие методического рассмотрения должно стать понятным, каким образом формальное указание, несмотря на то что оно направляет рассмотрение, все же не привносит в проблемы предвзятого мнения. Необходимо иметь ясное представление о смысле формального указания, в противном случае существует серьезная опасность впасть либо в рассмотрение, имеющее характер установки, либо в региональные ограничения, которые затем абсолютизируются. Проблема “формального указания” относится к самой “теории” феноменологического метода; в широком смысле – к проблеме *теоретического*, теоретических актов, феномена различения»²⁰.

¹⁷ Heidegger, M. Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung / M. Heidegger // Gesamtausgabe. Bd. 61. Frankfurt/M., 1994. S. 31, 33.

¹⁸ Heidegger, M. Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. S. 85.

¹⁹ Heidegger, M. Einleitung in die Phänomenologie der Religion // M. Heidegger // Phänomenologie des religiösen Lebens. Gesamtausgabe. Bd. 60. Frankfurt/M., 1995. S. 85.

²⁰ Ibid. S. 55.

Что подразумевается под «методическим употреблением смысла», становится ясным, если принять во внимание то, как Хайдеггер характеризует «феномен». Феномен для Хайдеггера представляет собой «смысловую целостность»²¹; соответственно, феноменология понимается им как «экспликация этой целостности»: «она дает 'λόγος' феноменов, 'λόγος' в смысле 'verbum internum' (не в смысле логизации)»²². Рассматривать что-либо («как опыт, так и испытываемое») как феномен означает истолковывать его в трех аспектах:

– в аспекте того, «что» в нем изначально испытывается, т.е. «содержательного смысла» (Gehaltssinn);

– в аспекте того, «как» оно в нем изначально испытывается, т.е. «реляционного смысла» (Bezugssinn) и

– и в аспекте того, «как» этот опыт исполняется, т.е. «исполнительного смысла» (Vollzugssinn)²³.

Эта тройственная перспектива феноменологической экспликации выполняет, прежде всего, защитную, или, по выражению Хайдеггера, «прохибитивную» функцию. Эта функция состоит в предотвращении *имплицитной* объективации, осуществляющейся в научных понятиях, нацеленных на выражение всеобщности и деформирующих при этом первичные, или до-теоретические, феномены. Эта деформация – следствие того обстоятельства, что научные понятия, основывающиеся на операциях генерализации и формализации, односторонне ориентированы на содержание, скрывая перформативное, или исполнительное, измерение. При этом формальное определение – «как раз потому, что оно является содержательно полностью индифферентным» – «оказывается роковым для реляционной и исполнительной стороны феномена». «Ибо оно предписывает теоретический реляционный смысл»²⁴.

Таким образом, теоретическая установка, разрушающая первоначальный – изоморфный нетеоретической речи – феномен, интегрирована в саму структуру научных понятий. «Односторонняя ориентация на содержание» и «сокрытие аспекта исполнения» *структурно* взаимосвязаны. Поэтому уже одно только (защитное,

²¹ Хайдеггер использует и такую лапидарную формулу: «Полный смысл = феномен» (Heidegger, M. Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. S. 53.).

²² Ibid. S. 63.

²³ Ibid. См. также: Heidegger, M. Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. S. 52.

²⁴ Heidegger, M. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. S. 63.

а следовательно, *негативное*) удержание в поле зрения вышеупомянутой взаимосвязи трех аспектов, характеризующих в *равной степени* как феноменологически релевантный феномен, так и феноменологически релевантное понятие, способно произвести *позитивный* методологический эффект. О, прежде всего, методологической функции «формального указания» свидетельствует то, как Хайдеггер определяет в этом контексте «формальное»:

«Формальное есть нечто реляционное. Указание должно наперед указывать отношение феномена – разумеется, в негативном смысле, как бы предостерегая! Феномен должен быть задан таким образом, чтобы его реляционный смысл оставался в подвешенном состоянии. Необходимо избегать допущения, согласно которому его реляционный смысл изначально является теоретическим. Отношение и исполнение феномена заранее не определяются, он сохраняется в подвешенном состоянии. Речь идет о позиции, являющейся крайней противоположностью науке. Здесь нет никакого встраивания в предметную область. Напротив: формальное указание – это защита. Это – предшествующее *столпорение*, так что в итоге исполнительный характер остается пока свободным»²⁵.

«Формальное указание», или (научное) понятие, как оно разрабатывается в герменевтической феноменологии, является по истине «оперативным». Оно не столько «выражает» результаты феноменологического исследования, сколько составляет важную часть самого экспликативного метода: «Формальное указание имеет смысл лишь в отношении феноменологической экспликации». Или, другими словами, формальное указание «имеет статус приведения в действие феноменологической экспликации»²⁶. Оно принадлежит самой *практике* феноменологического исследования, его фактическому *исполнению*. Оно словно растворяется в экспликации. В этом состоит «фамильное сходство» между нетеоретическим *языком* донаучной повседневности и нетеоретическими *понятиями* «изначально-научной» феноменологической герменевтики. Если что-то и объединяет последние с трансцендентально-феноменологическим понятийным аппаратом гуссерлевской философии, так это наличие заранее устанавливаемых «правил чтения»: в том и другом случае необходимо располагать определенными сведениями об особом способе функционирования этих

²⁵ Heidegger, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*. S. 63–64.

²⁶ *Ibid.* S. 64.

понятий. Различие между понятиями Гуссерля, базирующимися на «сущностном усмотрении», и «формально-указующими» понятиями Хайдеггера состоит, прежде всего, в их различном отношении к интуиции, регулируемом этими «правилами». Если понятия гуссерлевской феноменологии отсылают к «выраженной» при помощи их внеязыковой «интуиции», «формальное указание» Хайдеггера, напротив, включает *всю* «интуитивную составляющую» в себе самом. Здесь «понятийное» и «интуитивное» сливаются, образуя нечто третье, что невозможно однозначно отнести ни к сфере понятий, ни к сфере интуитивно данного. Соответственно и проблематика феноменологической «редукции», или метода подхода к сфере изначальных феноменов, здесь не может быть отделена от проблематики понятийной фиксации, которая в свою очередь тесно связана с проблематикой необъективирующего языка и – косвенно – стиля.

Таким образом, «формальное указание» – рассмотренное с «функциональной» точки зрения – занимает своего рода промежуточную позицию между дорефлексивными речевыми *практиками* повседневности и научным *понятием*, между «интуицией» и «дескрипцией», не являясь, по сути, ни тем, ни другим.

Несмотря на свой промежуточный, или, вернее, гибридный, характер и всю свою «негативность», «формальное указание» способно высказать и нечто позитивное о природе языка и значения, – в том числе и за пределами их методического использования. Это позитивное, на наш взгляд, заключается в двух взаимосвязанных особенностях функционирования «формального указания» как специфической языковой формы. Во-первых, «формальное указание» не только не может быть изолировано от эксплицируемых феноменов, но и вообще не выделяется на их «фоне». *Языковое и феноменальное здесь переходят друг в друга*, образуя то, что Хайдеггер называет «внутренним логосом». Во-вторых, взаимный переход и слияние подразумевают качественную трансформацию или, выражаясь иначе, заключают в себе *когнитивный эффект*: экспликацию первоначальных феноменов. Примечательно, что нетеоретический, языковой, перформативный и истинностный аспекты «формального указания» образуют единство. Другими словами, «формальное указание» свидетельствует о том, что существуют такие формы речи, которые, будучи перформативными, соответственно, включенными в нерелективные практики, обладают тем не менее незаурядным эпистемологическим потенциалом. При этом необходимо заметить, что

перформативность, прагматизм и нерелексивность в случае формального указания являются «методологически культивируемыми» признаками, т.е. максимизация *нетеоретического* (исполнительного, или перформативного) характера герменевтического понятия коррелирует с максимизацией *эпистемологического* эффекта его «использования». С нашей точки зрения, здесь не только отправной пункт хайдеггеровского обращения к проблематике языка, но и «точка дивергенции» аналитической и герменевтической версий «лингвистического поворота». «Точка конвергенции» двух этих важнейших течений современной философии, как нам представляется, – в идее «постаналитической», соответственно, «постгерменевтической» философии, понимающей себя в качестве перформативно ориентированной философии языка²⁷. В роли изначального опыта языка теперь выступает не логический анализ или рефлективная объективирующая дескрипция, а перформативная установка участника события мира, разворачивающегося в прагматических контекстах опосредованной языком интеракции.

3.2.3. Феноменологическая герменевтика между «лингвистическим» и «прагматическим поворотом»

Опираясь на предыдущую краткую реконструкцию концепции языка раннего Хайдеггера, попытаемся теперь ответить на метатеоретические вопросы, поставленные нами в первом разделе.

1. *Относится ли феноменология в ее герменевтической версии к философии языка?* Если под «философией языка» понимать философию логического анализа теоретических высказываний, то, очевидно, феноменологическая герменевтика Хайдеггера к ней не относится. Для герменевтики язык не «дан» изолированно, – как часть мира со своей уникальной структурой. Он вообще не составляет темы феноменологической герменевтики в привычном понимании тематизации как методичного исследования четко очерченной предметной области. Язык попадает в ее поле зрения лишь косвенно и опосредованно, – как структурный компонент, или даже среда, изначального опыта мира. «Смысл» в феномено-

²⁷ Об идее «постаналитической философии», чье понятие анализа выходит за узкие рамки логического анализа дескриптивных высказываний, см., например: Schnädelbach, H. *Analytische und postanalytische Philosophie* / H. Schnädelbach // *Analytische und postanalytische Philosophie. Vorträge und Abhandlungen* 4. Frankfurt/M., 2004.

логической герменевтике – это всегда инкарнированный, или воплощенный, смысл, что означает, по меньшей мере, то, что «оригинальные» модусы речи характеризуются внутренне присущим им трансцендированием семантической плоскости. По выражению Гадамера: «Язык подразумевает другого и другое, а не себя самого. Это означает, что сокровище языка как языка имеет свое основание в самом языке, и оно вообще соответствует человеческому опыту языка»²⁸. С другой стороны, и в рамках «аналитической философии» языка мы находим образцы «перформативного» философствования, не анализирующего язык как нечто данное, но *указывающего* на креативный аспект исполнения языкового опыта, который представляет собой среду первичного формирования «данности». К числу репрезентантов этого типа философствования о языке следует отнести, прежде всего, уже упоминавшихся Витгенштейна и Остина.

2. *Тожждественна ли герменевтическая трансформация феноменологического трансцендентализма «лингвистическому повороту»?* Начнем с другого вопроса: как понимать вышеупомянутое имманентное трансцендирование семантической плоскости языкового опыта, на котором настаивает феноменологическая герменевтика; выводит ли оно герменевтику за пределы «лингвистического поворота» к другому, например, «прагматическому повороту»? На сегодня существуют различные – зачастую противоположные – точки зрения на то, как именно следует позиционировать феноменологическую герменевтику Хайдеггера в контексте современных философских дискуссий. Например, такие авторы, как К.-О. Апель²⁹, А. Вельмер³⁰ и К. Лафонт³¹, рассматривают герменевтику Хайдеггера, включающую в себя не только его ранние лекции, но и «фундаментальную онтологию» как одну из наиболее радикальных, т.е. последовательных версий «лингвистического поворота», который заключает в себе внутренне присущую избранной парадигме проблему. Речь идет о проблеме «гипоста-

²⁸ Gadamer, H.-G. *Gesammelte Werke*. Bd. 8 / H.-G. Gadamer. Tübingen, 1999. S. 432.

²⁹ Apel, K.-O. *Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie* / Apel K.-O. // *Auseinandersetzen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*. Frankfurt/M., 1998.

³⁰ Wellmer, A. *Sprachphilosophie. Eine Vorlesung*. Frankfurt/M., 2004.

³¹ Lafont, C. *Sprache und Welterschließung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers* / C. Lafont. Frankfurt/M., 1994.

зирования языка». Это «гипостазирование» подразумевает, помимо прочего, «редукцию способа функционирования языка вообще к его функции раскрытия мира»³². Вследствие этой редукции, как полагают вышеназванные авторы, язык превращается во всеобъемлющую «величину», которая исключает возможность критического к ней отношения. И, более того, тематизация этой «величины» представляет собой «невыполнимую задачу», поскольку она исключает любые объективирующие подходы³³. Другие теоретики, например К.Ф. Гетман, полагают, что феноменологическая герменевтика Хайдеггера минует «лингвистический поворот», устремляясь к другому «повороту», который было бы корректней обозначить как «прагматический»³⁴. Это связано с перформативным, или «исполнительным», характером (Vollzugscharakter) герменевтической концепции языка. Гетман формулирует свою позицию в этом вопросе следующим образом:

«Хайдеггеровский поворот к исполнению (Vollzug) может быть интерпретирован как поворот к языку лишь при условии, что язык понимается исходя из конкретно исполненной речи, которая в свою очередь тесно связана с функциональными проблемами человеческой кооперации. Эта последняя вместе с тем образует основание канонического соблюдения правил. Для подобного поворота к языку Хайдеггер, пожалуй, указал путь. Однако остается сомнение: прошел ли он этот путь на самом деле»³⁵.

На наш взгляд, возможен и «третий», если не срединный, путь, благополучно минующий как Сциллу лингвизма, так и Харибду прагматизма. Этот путь, как нам представляется, и был предначертан в концепте «формального указания», являющем собой высшую точку становления герменевтической, соответственно, «постгерменевтической» концепции языка в трудах раннего Хайдеггера. Параллелизм истины и языка, который здесь угадывается за моментальным превращением герменевтических понятий в самую изначальную феноменальность, отличается от такового в формальной, или истинностной, семантике. Истина здесь не *пред-*

³² Lafont, C. Sprache und Welterschließung. S. 19.

³³ Ibid. S. 145.

³⁴ Gethmann, C. F. Heidegger, und die Wende zur Sprache / C. F. Gethmann // Vom Bewusstsein zum Handeln. Das phänomenologische Projekt und die Wende zur Sprache. München, 2007.

³⁵ Ibid. S 184.

посылка, а, скорее, *эффект* понимания языковых значений. Но не всяких, а только тех, что подобно «формальному указанию» «вводят в действие феноменологическую экспликацию». Парадокс герменевтической концепции языка состоит, правда, в том, что изначальный опыт языка возможен только как изначальный опыт мира, как опыт, который причастен событию самообнаружения первичной феноменальности, т.е. того, что не заключает в себе *явных* языковых черт. (В этом, пожалуй, и состоит одно из оснований для введения термина «постгерменевтика»). Как впоследствии стало ясно для Хайдеггера, существуют модусы речи, которые и вне научных задач «эксплицируют» первоначальную феноменальность и при этом не являются интегральной частью специфически когнитивных усилий, как это было в первоначальном проекте герменевтической феноменологии, осознававшим себя «изначальной наукой о фактической жизни».

3. *Что означает «герменевтический поворот» для самознания феноменологической философии?* Наша схематичная реконструкция начал герменевтической концепции языка позволяет нам выдвинуть гипотезу, согласно которой герменевтическая трансформация феноменологической философии не может быть отождествлена ни с «лингвистическим», ни с «прагматическим» поворотом в их радикальных, или наиболее последовательных, версиях. Трансцендируя семантику, герменевтика не оказывается в сфере до- или внеязыкового опыта. Тезис о внутренне присущей всему существующему *тенденции* к артикуляции в языке, соответственно, тезис о всегда уже имеющей место охваченности сущего языком, пожалуй, – важнейший в феноменологической герменевтике³⁶. Он основывается на идее генетического и категориального приоритета перформативной перспективы участника языковой коммуникации по отношению к дескриптивной перспективе производящего наблюдения исследователя. Перформативная перспектива характеризуется двунаправленным трансцендированием: как самосознание «субъекта», так и осознание им «объекта» растворяются в (трансцендентальном) медиуме языке, достигая при этом – как это ни парадоксально – модуса первоначальной «данности». Из этого следует, среди прочего, то, что необходимо допустить существование такого типа рациональности, который представляет собой альтернативу дискурсивной рацио-

³⁶ Gadamer, H.-G. Die Natur der Sprache und die Sprache der Dinge / H.-G. Gadamer // *Gesammelte Werke*. Bd. 2. Mohr, 1999. S. 72.

нальности. Мы предлагаем обозначить его, соответственно, как «перформативная рациональность». Как в классической (например, у Аристотеля), так и в современной философии (например, у Витгенштейна, Хайдеггера, Остина или Гадамера) перформативная рациональность обнаруживалась под разными именами: «практическое знание» (*phronesis*), «слепое следование правилам языковой игры», «бытийное понимание», или «онтическая истолкованность», а также «интуитивное знание предпосылок успешности перформативного высказывания». Этот медиально-трансцендентальный характер первоначального опыта, а также его принципиальная нерелексивность с необходимостью ведут к трансформации институционального самосознания феноменологии, понимавшей себя первоначально не только в качестве теоретической *тематизации* этого опыта, но и в качестве его фактического «раскрытия». «Постгерменевтические понятия», напротив, не объясняют условия функционирования (медиально-трансцендентального) коммуникативного слова, но лишь указывают на его – недоступные «научному», или объективирующему, понятию – «эффекты». Однако этот демонстративно-пояснительный характер присущ не только позднейшей версии герменевтической феноменологии – философской герменевтике Гадамера, – но и разнообразным версиям «постаналитической философии»: например, концепциям позднего Витгенштейна, а также Остина, Куайна и Дэвидсона. Одной из основных задач философии – как «постаналитической», так и «постгерменевтической» – отныне становится налаживание двусторонней связи между релексивным понятием и стихией «живого» коммуникативного слова.

4. *Как соотносятся феноменологическая и аналитическая концепции языка?* Таким образом, сегодня у нас куда больше оснований говорить не о феноменологической и аналитической философии, а о «постфеноменологической» и «постаналитической». Обе эти линии сходятся в одной точке: в утверждении перформативного, или событийного, характера языкового коммуникативного опыта, в котором, словно в тигле алхимика, сплавляются в единое целое слово, самосознание, опыт истины и социальное действие, которые при этом не утрачивают, а, напротив, обретают свои «первоначальные качества». Комплексную концепцию языка, отстаивающую и развивающую этот тезис, мы предложили бы именовать «постгерменевтика», или «постлингвистическая философия». Это, по сути, негативное именование указывает на то, что существует *возможность* философствования за пределами «линг-

вистического поворота», которое бы не отказывалось от его достижений, а, напротив, развивало бы их, систематически избегая двух крайностей: лингвизма и прагматизма.

Выражение «постгерменевтика» можно истолковать и как указание на особую роль феноменологической герменевтики в этом тандеме: постфеноменологическая/постаналитическая философия. Эта особая роль состоит, прежде всего, в том, что в отличие от постаналитических концепций, феноменологическая герменевтика исследует не только *перформативно-языковой*, но и специфический *топический* аспект изначального, или *медиально-трансцендентального*, опыта. Этот аспект представляется важным, коль скоро определенные – и при этом разнообразные – модусы речи истолковываются как медиум самообнаружения феноменальности как таковой, или «оригинального» мира. Однако проект подлинно медиалистской концепции языкового опыта, как нам представляется, был реализован, прежде всего, в герменевтической философии Ханса Липпса и Ханса-Георга Гадамера.

4. Язык и повседневные практики: медиалистская трактовка языка в философской герменевтике Х. Липпса и Х.-Г. Гадамера

4.1. Философия языка по ту сторону «лингвистического поворота»

В нижеследующем речь пойдет о последствиях так называемого «лингвистического поворота», произошедшего в первой трети прошлого века в аналитической философии и феноменологии. Известно, что «лингвистические линии» в феноменологии и аналитической философии репрезентируют лишь часть их достаточно широкого тематического спектра. Тем не менее они оказали всеобъемлющее влияние на каждую из этих теоретических стратегий, а также на всю философскую и гуманитарно-научную культуру современности.

Мы схематично изложим свое понимание истоков и последствий феноменологической версии «лингвистического поворота». В качестве основных представителей этой версии мы будем рассматривать философско-герменевтические концепции Ханса Липпса и Ханса-Георга Гадамера. Фоном для наших рассуждений послужит теория речевых актов Джона Л. Остина, репрезентирующая аналитическую линию в современной философии языка. Главный вопрос, который станет предметом нашего обсуждения, звучит следующим образом: остается ли выражение «лингвистический поворот», изобретенное Густавом Бергманом и введенное в оборот Ричардом Рорти, актуальным и по сей день? Не следует ли, скорее, признать, что сегодня оно в меньшей степени, чем когда-либо, отражает актуальное положение дел в современных философских исследованиях?

Наш основной «исторический» тезис можно сформулировать следующим образом: последовательное сосредоточение современной философии на феномене языка ведет к постепенной трансформации первоначального предметного поля философско-лингвистического исследования вплоть до его полного исчезновения. В институциональном отношении эта парадоксальность современного лингвистически ориентированного философствования имеет двоякое выражение. С одной стороны, она означает выход философского рассмотрения языка за дисциплинарные рамки традиционной лингвистики (философии языка) и обращение его к другим тематическим областям. А с другой стороны, в иных слу-

чаях тематизация языка сама оказывается следствием развития логики такого исследования, которое первоначально не было ориентировано на проблематику языка.

Именно эта – двоякая – парадоксальность и характеризует становление постаналитической философии языка, с одной стороны, и постфеноменологической герменевтики – с другой.

Что касается аналитической философии языка, то произошедшая в ней постепенная радикализация «лингвистического поворота» – от философии логического анализа к философии обыденного языка – привела в конечном итоге к выходу за пределы языка как замкнутой тематической области. Иными словами, «поворот к языку» обернулся поворотом к разнообразным формам опыта мира, не обладающим явными языковыми чертами. При этом следует подчеркнуть, что поворот к проблематике мира, социального действия, коммуникации и пр. был мотивирован самой логикой первоначального проекта, ориентированного исключительно на исследование языка, которое было направлено на разработку адекватной, т.е. нередукционистской теории языкового значения.

Это «обмирщение» аналитической философии языка имеет, по меньшей мере, два аспекта.

Во-первых, прагматическая и коммуникативно-теоретическая трансформация аналитической философии языка ведет к постепенному размыванию привычных дисциплинарных, соответственно, тематических контуров лингвистической философии. Речь идет о той линии в аналитической философии языка, которая ведет от истинностной семантики Фреге и раннего Витгенштейна к языковой прагматике Дэвидсона и Брэндома. Следует подчеркнуть, что «семантический» и «прагматический» аспекты не образуют здесь – как в классической лингвистике – дискретной связи. Связь между ними, напротив, отличается континуальностью. Другими словами, теперь эти аспекты располагаются на одной плоскости.

Во-вторых, – и это уже касается методологического аспекта – данная трансформация ведет к расширению понятия «аналитического». «Аналитическое» теперь не только не уместается в тесные рамки логического анализа, но и трансформируется в своего рода «дейктическую» методологию, или метод экземплификации. К области «аналитического» теперь относятся не только высказывания, сформулированные и записанные на языке математической логики, но и все те суждения, которые способствуют прояснению соответствующей проблемы. То есть в том числе и высказывания обыденного языка, характеризующиеся, как извест-

тно,okkaциональностью и многозначностью. То, что ранее – в философии логического анализа языка – рассматривалось как объект критики, теперь само надделено критически-проясняющей функцией. Говоря иначе, обыденный язык перестал быть исключительно объектом исследования. К этому добавилась функция среды «аналитической» деятельности. Сам анализ языка – не только объект анализа – обрел черты разнообразно фундированной коммуникативной практики. Как следствие, это привело к усилению роли литературно-риторической составляющей в исследовательской работе философа-аналитика. Вопросы стратегии изложения, вопросы стиля, отныне переплетены с тематическими вопросами. Этот род связи «тематического» и «перформативного» особенно характерен для «позднего» Витгенштейна и Остина. В работах этих исследователей мы сталкиваемся не столько с описанием или анализом, сколько с инсценировкой предмета. Эта методологическая особенность современной аналитической философии языка позволяет говорить о наступлении эпохи постаналитической философии.

В философской герменевтике в основании тезиса о взаимосвязи семантического и прагматического измерений языка лежит не трансцендирование семантики в направлении внутримировых социальных практик, а, напротив, «семантизация» мира, основания которой были заложены еще в «до-герменевтической» феноменологии Гуссерля. Тематизация языка – результат имманентной трансформации основной проблематики феноменологической философии: вопроса о первичной феноменальности, или вопроса о первичном опыте мира, который, как оказалось впоследствии, представляет собой лишь обратную сторону первичного опыта языка.

Взаимосвязь мира и языка дает о себе знать в различных способах человеческого поведения: от познавательно ориентированного наблюдения до эстетического восприятия. В восприятии языковое измерение нашего опыта выступает в роли его имплицитного основания, делающего возможным визуальную и дискурсивную идентификацию разнообразных объектов, соответственно, дифференциацию содержаний опыта. В различных формах языкового опыта – от теоретического дискурса до лирики – языковое измерение, напротив, демонстрирует свой креативный потенциал, делая зримым предмет дискурса или какой-либо иной языковой презентации. Тем самым с герменевтической точки зрения смысловое и визуальное с необходимостью перетекают друг в друга в обоих направлениях.

Легко видеть, что векторы имманентного развития феноменологии и аналитической философии языка противоположны: если аналитическая философия языка в своем развитии двигалась от научного языка к повседневному миру, то феноменология – от объективного мира к коммуникативной и поэтической речи. Но, несмотря на то что как в аналитической философии, так и в феноменологической герменевтике отстаивается наличие структурной связи между восприятием и языковым опытом, соотношение мира и языка все еще остается одной из наиболее острых проблем современной постметафизической философии.

По-прежнему, как нам представляется, актуальна задача преодоления гетерогенности философских трактовок мира и языка, соответственно, представления о гетерогенном характере опытов, основывающихся на восприятии, с одной стороны, и опытов, связанных с языковой коммуникацией – с другой.

«Систематический» тезис, который мы намереваемся отстаивать в дальнейшем, звучит следующим образом: одним из наиболее перспективных направлений решения проблемы постаналитической/постгерменевтической философии языка – проблемы позитивной, т.е. недуалистической и нередукционистской характеристики соотношения мира и языка – является корректировка парадигмы, в ориентации на которую осуществляется вышеупомянутое трансцендирование языка. Эта корректировка, с нашей точки зрения, должна состоять в переходе от парадигмы социального действия к парадигме трансцендентального медиума. Несмотря на то что как в языковой прагматике, так и в медиалистской герменевтике в равной степени осуществляется выход за пределы представления о языке как замкнутом регионе, лишь в герменевтике ставится принципиальный вопрос о специфической топике «трансцендирования» языка: где именно оно осуществляется и каков его вектор? Значение этого вопроса, с нашей точки зрения, заключается в том, что в его горизонте нейтрализуется нивелирующее воздействие тех – большей частью имплицитных – категориальных рамок, которые легитимируют традиционное разделение – не аналитическое различие – языка и мира, ставшее в современной философии столь проблематичным. Кроме того, только при условии принятия во внимание топического измерения языкового опыта становится возможным уяснение креативной, или мирораскрывающей, функции языка.

4.2. Медиалистская трактовка языка в феноменологической герменевтике

Таким образом, возможность нередукционистской теории языка неразрывно связана с возможностью такой теоретической позиции, которая располагалась бы по ту сторону лингвизма и прагматизма, или, говоря иначе, по ту сторону лингвистического фундаментализма и натурализма. Основания этой позиции, как нам представляется, и были разработаны в общих чертах – по преимуществу имплицитным образом – в «философии нормального языка» (постаналитической философии) и «философской герменевтике» (постфеноменологии). Язык в постаналитической и постфеноменологической философии – это не только предметный регион и методологическое априори, но и нетематический, или спекулятивный, медиум исполнения коммуникативного опыта, частью которого является сама философско-лингвистическая рефлексия. Из этого, помимо прочего, следует тезис о взаимосвязи медиальности и перформативности, который служит переходным звеном от парадигмы действия к парадигме медиума. Рассмотрим основания этого тезиса.

4.2.1. Перформативность

Мотив перформативности, разработанный Джоном Остином в его «теории речевых актов», образует неотъемлемую часть «прагматического поворота» в аналитической философии языка, инициированного Витгенштейном в 30-х гг. прошлого века. Этот поворот, объединивший в единый тематический комплекс семантику и прагматику, и стал, как известно, отправным пунктом формирования так называемой «философии нормального языка», или – впоследствии – постаналитической философии. И тем не менее, несмотря на их генетическую связь, другими словами, несмотря на то что оба они индицируют трансцендирование семантики в направлении прагматики, прагматический и перформативный аспекты языка репрезентируют различные измерения языкового опыта.

Известная сентенция Витгенштейна из § 44 «Философских исследований» – «значение слова – это его употребление в языке» – выражает, как нам представляется, прагматический, но не перформативный аспект языка. Прагматический аспект подразумевает, прежде всего, переплетенность языковых и внеязыковых форм опыта. Произнесение слов, с точки зрения Витгенштейна, – несамостоятельная часть разнообразных социальных

практик, каждая из которых в своей целостности образует своеобразную «форму жизни». Понимание языковых выражений во многих случаях подразумевает не образование соответствующего представления в сознании, а направленное вовне действие. Из понимаемого таким образом прагматического аспекта языка происходят конститутивные для современной теории языка следствия: 1) приоритет «содержательно-фактического» измерения языкового опыта перед «формально-структурным» (несоизмеримость различных «языковых игр»), 2) экстернализм и интерсубъективность языковых значений, 3) холизм и 4) итеративность.

Чтобы пояснить, почему среди черт витгенштейновской теории языка не встречается перформативизм, попытаемся схематично изложить основные различия между теорией языковых игр Витгенштейна и теорией речевых актов Остина, представленной в его гарвардском лекционном курсе 1955 г., который был впоследствии опубликован под названием «How to do Things with Words».

Во-первых, при разработке своей концепции Остин руководствовался по преимуществу классификаторскими намерениями. Первоначально его концепция, в отличие от концепции Витгенштейна, была нацелена не на решение основополагающей для теории языка проблемы значения, а на разработку более адекватной типологии высказываний. Во-вторых, она ориентирована на эксплицитные формы речи, в то время как Витгенштейн опирается в своей теории по большей части на разнообразие форм имплицитных «высказываний», интегрированных – вплоть до полной утраты ими какой-либо самостоятельности – в соответствующие социальные практики. В этом пункте размышления Остина остаются в плоскости специфически языковых действий, в то время как Витгенштейн, с нашей точки зрения, тяготеет к растворению языкового действия в социальных практиках, оперирующих с вещами «внешнего» мира.

Различение между перформативными и констативными высказываниями, вводимое Остином с первых же страниц его гарвардских лекций, кажется поначалу лишь частным случаем витгенштейнианского тезиса плюрализма языковых игр. Тем не менее, как нам представляется, «генерализирующая» установка позднего Витгенштейна упускает важную особенность перформативных высказываний, обнаружение которой не остается без последствий для понимания языка как такового. В отличие от форм речи, интегрированных в разнообразные социальные практики, или, по выражению Витгенштейна, в формы жизни, перформативные

высказывания не растворяются в мире, и не просто демонстрируют свою автономность, но, напротив, обладают по отношению к «внешнему» миру творческим, или «эвокативным», потенциалом. Так называемые «эксплицитные перформативы» – высказывания, осуществляемые в контексте исполнения разнообразных ритуалов, – от церемонии бракосочетания до оглашения приговора – не просто сопровождают известные процессы во внешнем мире, но производят изменения в нем. При этом изменения происходят не вследствие достижения «пропозиционально дифференцированного взаимопонимания» (Хабермас), а посредством произнесения определенных фраз в определенных условиях¹. В итоге «внешняя», или «материальная», сторона играет в подобных высказываниях ключевую роль, подчеркивая специфический смысл их перформативности. Специфичность перформативности этого рода состоит в том, что в отличие от простой процессуальности и транзиторности, она заключает в себе момент инсценировки. Эксплицитные, или изначальные, перформативы невозможно парафразировать или произнести в отрыве от соответствующих внешних условий, структурно связанных с обстоятельствами самого их исполнения. Перформативы – не способы трансляции смысла, но способы производства действий, в результате которых мир, репрезентируемый данным сообществом участвующих в исполнении ритуала, меняется – по меньшей мере – в некоторых из своих аспектов.

Таким образом, «перформативная материальность» оказывается одним из основных мотивов медиалистской трансформации прагматистски и коммуникативно-теоретически ориентированной философии языка.

4.2.2. Медиальность

Одним из наиболее интересных протагонистов этой версии медиализации философии языка является берлинская исследовательница Сивилла Кремер (Sybille Krämer). В нашем схематичном изложении и нашей тезисной критике этой линии трансформации

¹ В этом отношении, как нам представляется, Хабермасова интерпретация изначальных перформативов как (всего лишь) институционализированных речевых актов оказывается не вполне удовлетворительной. Такая интерпретация игнорирует креативный потенциал изначальных перформативов, которые со своей стороны оказывают продуктивное воздействие на соответствующие институты, будучи одной из важнейших основ их функционирования.

философии нормального языка мы будем опираться на одну из ее программных статей².

Материальная медиальность

То, что мы выше рассматривали как проблему гетерогенности опыта мира и опыта языка, Кремер формулирует как проблему «онтологии двух миров» (Zwei-Welten-Ontologie). Эта онтология состоит в общих чертах в разделении двух ипостасей языка: формально-структурной и фактически-содержательной. С ее точки зрения, представление о языке, согласно которому фактическое осуществление высказываний следует контрафактическим правилам, включает в себе редукционистские следствия. Эти следствия – Кремер использует для их выражения термины «виртуализация» и «идеализация» языка – состоят, по меньшей мере, в том, что разделение языка на две ипостаси – язык как структура и язык как действие – игнорирует измерение языка, которое не вписывается в тесные рамки семиотических категорий, или, другими словами, не описывается в терминах репрезентации. В наиболее чистом виде это измерение воплощено как раз в тех формах речи, которые Остин называет изначальными или эксплицитными перформативами. Эти формы речи, по мнению Кремер, репрезентируют идею языка, «в котором укоренены представления о компетенции и перформансе», локализуемые традиционной лингвистической теорией в различных плоскостях. Эта идея уже не руководствуется представлением о «чистом, гомогенном, виртуализированном языке»³. Для обозначения этой идеи Кремер избирает выражение «воплощенный язык», которое – в негативной формулировке – подразумевает, что «не существует языка по ту сторону ситуированного в пространстве и времени исполнения его голосовой, письменной или жестовой артикуляции»⁴. В итоге медиальная, т.е. материальная составляющая, становится конститутивной для языка как такового: «... медиумы конститутивны для человеческой языковой способности, поскольку различные медиумы раскрывают всякий раз разнородные языковые практики». Например, медиумы голоса и письма выступают в роли генетичес-

² Krämer, S. Sprache – Stimme – Schrift: Sieben Thesen über Performativität und Medialität / S. Krämer // Paragrana 7. Berlin, 1998.

³ Ibid. S. 37.

⁴ Ibid. S. 39.

ких оснований современного представления о языке как инструменте коммуникации.

Посредством подобной универсализации Кремер пытается преодолеть партикуляризм «теории перформативов» Остина, которая, как известно, во многих чертах существенно отличается от универсалистской «теории иллокуций». Эту теорию Остин излагает, начиная с 7-й лекции, рассматривая ее – как нам кажется, не по праву – в качестве корректировки первоначальной концепции перформативов. Перформативное измерение, которое в теории иллокуций, казалось бы, становится универсальным, теряет свою главную отличительную черту, а именно эвокативность, или способность вызывать к присутствию новые миры, реконфигурировать действительность и т.д. «Перформативное», как нам представляется, в этой части гарвардских лекций «деградирует» до «прагматического».

При всей продуктивности подхода, развиваемого госпожой Кремер, он имеет свои пределы. Перечислим основные из них:

1. Деструкция «онтологии двух миров» в теории языка оставляет без внимания наш главный вопрос, который мы рассматриваем как «краеугольный камень» идеи философии языка за пределами «лингвистического поворота». Речь идет о проблеме позитивного преодоления категориального разделения, или гетерогенности, мира и языка. Местоположение «воплощенного языка» по версии Кремер остается неопределенным. Это, как нам представляется, следствие другого «ограничительного момента» в концепции Кремер: трактовки медиума и медиальности.

2. Представление о медиальности, которого придерживается Кремер, располагается между двумя альтернативными теоретическими позициями: между концепциями медиальности Маршалла Маклюэна и Никласа Лумана. Если первый из них понимает медиум в смысле технического посредника между человеком и миром, то второй – в смысле чистой потенции, требующей своей артикуляции (формы). Медиальность перформативной речи в концепции Кремер, с одной стороны (в отличие от медиальности в трактовке Маклюэна), остается недоступной никаким интервенциям со стороны субъектов, поскольку интегрирует их в сообщество, минуя инстанцию их коммуникативных компетенций⁵. С другой

⁵ «Медиумы причастны к возникновению смысла и значения таким образом, который не имеет в виду субъектами речи и не контролируется ими в полной мере, но дает о себе знать в качестве не дискурсивной силы “за спиной коммуницирующих”» (ibid.).

стороны (в отличие от медиальности в трактовке Лумана), перформативная медиальность воплощена в конкретных, доступных тематизации медиумах, например в звуковой и графической составляющих языка. Тем самым, как нам представляется, в основе модели медиальности Кремер лежит синтез парадигм Маклюэна и Лумана, синтез посредничества и воплощенности. Это находит свое выражение в том, что данный тип медиальности разворачивает свое обуславливающее воздействие в плоскости социального взаимодействия, в плоскости взаимоотношений между субъектами, но не в плоскости отношения сообщества к миру.

Спекулятивная медиальность

Альтернативная идея медиальности, в большей степени отвечающая задаче построения концепции языка по ту сторону лингвизма (или лингвоцентризма) и прагматизма (или активизма), была разработана в феноменологической герменевтике Х. Липпса и Х.-Г. Гадамера.

Наследуя феноменологической герменевтике Хайдеггера, Ханс Липпс опубликовал в 1938 г. свой проект «герменевтической логики», исследующей предпосылки и структуру повседневной фактической речи. Как и Остин, Липпс исходит из идеи «мирораскрывающей», или креативной, функции слова.

«Язык не является простой передачей чего-то, что, будучи всего лишь “выраженным”, никак бы не менялось. Слово как раз меняет ситуацию, поскольку оно ее разрешает. Можно высказывать “свое слово” по какому-либо делу на профессиональной основе»⁶.

Важная отличительная черта концепции Липпса, как нам представляется, состоит в том, что для него речь – это не форма отношения к действительности, а особый модус действия в ней. Специфически языковое действие не есть своего рода дополнение к «подлинному», или «физическому», действию в «реальном мире». Выражение «действие» здесь используется отнюдь не в метафорическом смысле. Естественно, само устройство мира должно допускать нечто подобное. Мир должен быть «проницаем» для подобного рода вмешательств. С точки зрения Липпса, языковой опыт не просто каким-то образом соотносится с действительностью.

⁶ Lipps, H. Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik / H. Lipps. Frankfurt/M., 1976. S. 14.

тью, но, реконфигурируя, пронизывает ее. В духе лингвистического прагматизма он говорит о «трансцендентности речи», подразумеваемая при этом неизбежный для ее исполнения выход за пределы логико-семантической плоскости в направлении сконфигурированного прагматикой повседневного действия мира. При этом – в отличие от формальной, или истинностной, семантики – для него это трансцендирование является не эпистемической предпосылкой понимания смысла высказываний, а его «прагматическим» следствием.

«Трансцендентность речи, которую невозможно свести к какой-либо интенциональности, проявляется как раз в том, как вещи помещаются в поле зрения и берутся в оборот, соответственно, прорабатываются в языке»⁷.

В терминах теории речевых актов Остина концепция Липпса нацелена на размывание границ между иллокутивными и перлокутивными силами. Соотношение языка и действительности, согласно Липпсу, преформировано тем, что он называет «концепциями», «которые имеют место лишь в исполнении как (своего рода технический. – И.И.) прием»⁸. Концепции здесь – не гипотезы и не теоретические доктрины, а медиум, структурирующий до-теоретический опыт и являющийся индифферентным по отношению к различению субъективного и объективного аспектов нашего опыта. По выражению самого Липпса, «концепции представляют собой своего рода предписывающую среду (*verordnende Mitte*), изнутри которой размыкается действительность»⁹.

Это представление о языковом медиуме как среде и составляет отличительную черту феноменологически-герменевтического медиализма, получившего свою систематическую разработку в философской герменевтике. Однако свой окончательный профиль герменевтическая концепция языка обрела в связи с понятием спекулятивного медиума, разработанного в третьей части программного труда Гадамера «Истина и метод»¹⁰.

⁷ Lipps, H. Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik. S. 23.

⁸ Ibid. S. 56.

⁹ Ibid. S. 61.

¹⁰ Gadamer, H.-G. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik / H.-G. Gadamer // Gesammelte Werke. Bd. 1. Tübingen, 1986. S. 460–478.

К базовым отличительным чертам спекулятивного медиума, как нам представляется, относятся такие характеристики, как нерегionalность (1), структурное единство коммуникации и презентации (2), а также специфическая прозрачность, или собственно «спекулятивность» (3).

1. Нерегionalность среды, или медиума, языкового опыта подразумевает, прежде всего, невозможность объективации. Медиум здесь – не инструмент-посредник и не один из граничащих друг с другом предметных регионов. Медиум представляет собой первичную сферу, по отношению к которой невозможно занятие внешней позиции, равно как невозможны локализация внутри нее и определение ее контуров. Нерегionalность среды языкового опыта коррелирует с ее перформативностью. Языковой медиум никогда не «дан», но всякий раз «размыкается» и инсценируется. При этом – в отличие от речевых актов – языковой медиум не конституируется целенаправленной активностью участников «коммуникации», но всегда предпосылается ей. Регионализация языкового медиума – это всегда результат объективирующей дифференциации этой холистической сферы.

2. Структурное единство коммуникации и презентации означает, выражаясь метафорически, плотность и континуальность коммуникативного медиума, или структурную связь «вещи» и языка. Говорить о чем-либо в контексте повседневной коммуникации не значит ссылаться на что-то этой коммуникации внешнее. Оставаясь в медиуме исполнения речи, мы тем не менее оказываемся непосредственно при самом «предмете» обсуждения. Это обстоятельство указывает и на специфические пространственность и темпоральность опыта языка, на характерное для среды языка пересечение временного и пространственного измерений. Это своеобразное единство пребывания и перемещения, тематизации и презентации характерно не только для медиума языка, но и для медиума искусства.

3. «Спекулятивность», или рефлексивность, медиума характеризует специфический для языка способ присутствия. Подобно отражающей, или зеркальной, поверхности, медиум обнаруживает себя лишь в том случае, когда он «обнаруживает» что-то другое, – то, что в этом медиуме и посредством него репрезентируется. Не только опыт коммуникативной речи, но и опыт искусства характеризуется этой косвенностью самообнаружения, или «диалектикой» явленности и скрытости.

Несмотря на то что «неосознанность языка не перестает быть подлинным способом бытия речи»¹¹, роль материальности языка — звуковая, графическая, ритмическая и прочие составляющие — в этом случае не ослабевает (вопреки тезису Кремер об игнорировании материального медиума в герменевтике), а, напротив, усиливается. Гадамеровская версия идеи «воплощенного языка», как нам представляется, более радикальна. Признавая, подобно Кремер и другим теоретикам, пространственно-временную (материальную) «ситуированность» осмысленной речи, он утверждает и ее «эвокативный» потенциал. Язык не только воплощен в перформативных и материальных медиумах, но и сам — в качестве спекулятивного медиума — способен вызывать их к присутствию. Излюбленным примером Гадамера в этом случае является художественная литература и особенно лирическая поэзия, которая, будучи речевой деятельностью *par excellence*, способна вызывать созерцание такой чувственной полноты и интенсивности, которая недостижима в восприятии. В этой связи Гадамер разработал учение о «внутренних органах чувств», «активируемых» лишь в рамках отчетливо языковых форм опыта¹².

Однако не только поэзия, но и повседневные формы опосредованного языком сосуществования обладают подобным «мирораскрывающим» потенциалом: как ритуализированные формы, так и та, которую Гадамер называет подлинным, или герменевтическим, диалогом. При всех существенных различиях между этими формами языкового опыта, как в том, так и в другом случае слушание языка оборачивается одной из изначальных форм опыта (материального) мира. Идея двоякой воплощенности — языка в мире и мира в языке — одна из основных черт феноменологически-герменевтического медиализма.

Таким образом, в отличие от своего учителя Хайдеггера и подобно Остину и Липпсу, Гадамер делает своей темой разнообразные формы обыденной речи, тем самым становясь одним из ведущих представителей философии нормального языка, являющейся последовательным проводником и имплементатором идеи постметафизического мышления.

¹¹ Gadamer, H.-G. Wahrheit und Methode. S. 409.

¹² См., например, серию статей в 8-м томе собрания сочинений Гадамера, посвященных проблематике литературы и чтения.

5. ЗАКЛЮЧЕНИЕ: ФЕНОМЕНОЛОГИЯ КАК ТЕМАТИЗАЦИЯ И КАК ЭФФЕКТ ПОВСЕДНЕВНОСТИ

В заключение мы рассмотрим ряд метатеоретических вопросов, касающихся современного состояния и перспектив феноменологической философии. Речь пойдет о тематическом и методологическом своеобразии феноменологии именно как философского проекта. Однако основной наш вопрос звучит следующим образом: насколько для феноменологии неизбежно понимать себя лишь в качестве философской теории, например теории повседневности, как истока научной объективации? Не составляет ли она *также* важную часть или даже *эффект* самой повседневной жизни?

Пережив период бурного развития в первые две трети XX в., «феноменологическое движение» вступило в дисперсную фазу, а в институциональном отношении – в фазу «резиньяции». Сегодня она уже, очевидно, не представляет собой единой концепции. Это касается не только тематических контуров феноменологического исследования, но и его методологического самосознания. Феноменология распалась на ряд исследовательских стратегий, именуемых – с различными на то основаниями – свою методологическую установку феноменологической.

Конечно, и прежде было предостаточно теоретических проектов, применявших с переменным успехом «дескриптивный метод» в самых разных областях научного знания: от психологии до теории литературы. Но лишь с началом 1970-х гг. феноменология достигла того пункта в своем развитии, когда она стала не только более продуктивной с научной точки зрения, но вместе с тем и менее притязательной в философском отношении.

Может показаться, что это взаимосвязанные события. Поскольку фрагментация предметного поля современной феноменологии, очевидно, не совместима с философским универсализмом. Такова, например, точка зрения Ю. Хабермаса, усматривающего наличие необходимой, или структурной, связи между наступлением эпохи порывающего с прежней традицией «постметафизического мышления» и дефляцией эпистемических притязаний философских исследований. Однако, по нашему мнению, две эти основные черты современной, или постметафизической, философии в случае феноменологии не образуют структурной связи¹.

¹ В программных работах Ю. Хабермаса 1980-х гг., в которых он предпринимает попытку обнаружения характерных черт современного

Первый из тезисов, которые мы будем отстаивать в дальнейшем, заключается в том, что эта «философская скромность» сегодняшней феноменологии обладает иным происхождением и даже иной природой, нежели упомянутая тематическая и дисциплинарная сегментация некогда относительно целостного исследовательского проекта. В то время как междисциплинарное измерение феноменологии связано с известным обособлением ее *методического* аспекта, позднейшая «непритязательность» ее философского самосознания проистекает, на наш взгляд, из ее основной *тематической* ориентации. Таким образом, мы можем – а быть может, должны – исходить из известного диссонанса между тематическим и методологическим аспектами феноменологического проекта. Этот диссонанс, как мы полагаем, имеет решающее значение для становления *основной линии* феноменологической философии. Это **второй** тезис. **Третий** состоит в том, что первоначальная тематическая ориентация феноменологии приводит ее в конечном итоге к дисциплинарной и институциональной трансформации. Другими словами, сегодняшняя феноменология, не отказывающаяся от своих первоначальных философских, т.е. «универсалистских», притязаний, заключает в себе тенденцию к тому, чтобы понимать себя не только в качестве одного из важнейших течений современной философии, но помимо этого учреждать себя и как своего рода внеучное знание.

Далее мы кратко проясним три этих тезиса в их взаимозависимости.

мышления, именуемого им «постметафизическим», к общему знаменателю приводятся различные философские направления, которые до сих пор рассматривались исключительно как антагонистические. Все они, несмотря на наличие между ними непреодолимых противоречий, представляют собой образцы «постметафизического мышления». Хабермас говорит о четырех философских направлениях. Наряду с обеими «отраслями» аналитической философии (философией науки и философией языка), западным марксизмом и структурализмом упоминается и феноменология. Все четыре «философских движения», по мнению Хабермаса, постольку репрезентируют современное, или постметафизическое, мышление, поскольку заключают в себе ряд мотивов, или черт, маркирующих собой «разрыв с (метафизической. – И.И.) традицией». Среди этих черт: процессуальная рациональность, ситуирование разума, смена парадигмы сознания на парадигму языка и инверсия характерного для метафизического мышления преобладания теории над практикой (Habermas, J. Nachmetaphysisches Denken / J. Habermas Frankfurt/M., 1988).

Очевидно, что второй тезис (утверждающий наличие диссонанса между тематическим и методологическим аспектами феноменологии) имеет ключевое значение, поскольку первый и третий тезисы на нем основываются.

Однако на чем базируется этот диссонанс между тематическим и методическим аспектом феноменологического исследования и какое он оказывает влияние на формулировку основной задачи и внутреннюю логику развития феноменологии?

1. *Двусмысленность в феноменологическом понятии феномена.* Важнейший из аргументов, которые мы можем привести в пользу утверждения о существовании упомянутого диссонанса, звучит так: не партикулярный феномен или феномены, а холистическая феноменальность как таковая должна составить основную тему феноменологической философии (в ее отличии от феноменологической методологии). Это утверждение в свою очередь базируется на двух основаниях, первое из которых *логического*, второе же, скорее, *фактического* свойства.

С одной стороны, в отличие от позитивно-научных постановок вопроса феноменология соотносится не с определенной предметной областью, но ставит вопрос о первичном модусе явленности как таковой, соответственно, феноменальности как таковой. Из этого следует, что она не может опираться на заданную дифференциацию предметных областей. С другой стороны, очевидно, что охватить эту первичную явленность, или феноменальность, одним взглядом, т.е. в рефлексии, едва ли возможно ввиду ее очевидно холистического характера².

² Например, гуссерлевское различие *intentio* и *intentum*, явления и являющегося «перескакивает» через вопрос о первичной феноменальности как таковой. Это выражается в том, что Гуссерль рассматривает структуры интенционального сознания как условия возможности интенционального предмета, не ставя в свою очередь вопроса об условиях возможности обнаружения самих этих структур или самого интенционального сознания. Другими словами, феномен – это не только то, что обнаруживается в опыте или переживаниях сознания. Сам этот опыт, соответственно, переживания также обнаруживаются, т.е. являются феноменами. Следовательно, вопрос о первичной феноменальности располагается по эту сторону проблемы соотношения интенционального переживания (сознания) и интенционального предмета. Другими словами, первичная феноменальность имеет холистический или, если угодно, атмосферный характер. Выражаясь метафорически: она везде и нигде.

Несмотря на свою рефлексивность, о невозможности этого свидетельствует и феноменология Гуссерля. Правда, косвенным образом – посредством постепенного – однако не вполне последовательного – отказа от первоначальной, т.е. *атомистической*, трактовки феномена. Известно, что в некоторых важных аспектах феноменология Гуссерля развивалась не столько как прогрессирующее исследование, сколько как постоянная ревизия первоначальных понятий, тем и методических принципов³. Эта «рекурсивность» рефлексивной феноменологии выражается, например, в том, что такие основополагающие для гуссерлевской феноменологии понятия, как «горизонтное сознание», «пассивный синтез» и, прежде всего, «жизненный мир», появляются лишь в его поздних работах. Эти понятия являются не только *конститутивными* для феноменологической трактовки феномена. Они заключают в себе значительный трансформационный потенциал.

Благодаря этим понятиям предметная область рефлексивной феноменологии начала обретать новые очертания. Контуры первичной явленности, которые прежде фиксировались посредством рефлексии и описывались при помощи строгих понятий, отныне демонстрируют склонность к тому, чтобы теряться в неопределенности. Другими словами, они обнаруживают и утверждают свой холистический характер. Из этого следует, что, хотя, с одной стороны, очерченная таким образом область первичного обнаружения раскрывается благодаря феноменологической рефлексии, с другой стороны, она все же оказывает этой рефлексии постоянное *сопротивление*. Так заявляет о себе способность феноменологических, т.е. первичных, феноменов к *самообнаружению*.

2. *Негативность феноменологического метода*. С этой точки зрения феноменологический метод не только рефлексивной, но и герменевтической феноменологии оказывается негативным. Он не столько обнаруживает первичную феноменальность, сколько невольно – как в случае Гуссерля – или целенаправленно – как в случае Хайдеггера – устраняет препятствия для ее самообнаружения. Что касается Хайдеггера, то известно, что он эксплицитно признавал эту негативность феноменологического метода. Например, в «Бытии и времени», где он пишет, что «феноменологическое показывание» имеет «характер устранения искажений и сокрытий»

³ Примечательно, что все *поздние* опубликованные самим Гуссерлем ключевые работы – прежде всего «Картезианские медитации» и «Кризис» – являются введениями, т.е. носят программный характер.

того, что «всегда уже» – так или иначе – усматривается, причем в рамках до-рефлексивной повседневности⁴. Эта негативность, как нам представляется, понимается правильно, т.е. ввиду заключенной в ней *позитивной* возможности, если она рассматривается на фоне другой характеристики феноменологического опыта: на фоне открытости.

3. *Открытость*. Открытость феноменологического метода тесно связана как раз с тем обстоятельством, что идея феномена в феноменологии имеет принципиальный приоритет по отношению к идее метода. Это, конечно же, не отменяет того, что между понятием феноменологического феномена и понятием феноменологического метода существует взаимозависимость. Не только методическая установка диктуется спецификой тематической области. То, как соответствующие феномены показывают себя, зависит, в свою очередь, от того, в какой установке по отношению к ним мы находимся. Из этой динамической взаимозависимости проистекает проблема, состоящая в том, что отношение между феноменологическими феноменами и феноменологической установкой заключает в себе неизбежную контингентность, или, другими словами, оно имеет «диалектический» характер. Этот последний проявляется в том, что, с одной стороны, первичные феномены обнаруживают себя только в том случае, если «феноменолог» практикует столь же первичный способ видения. С другой стороны, основные черты феноменологической установки, очевидно, не могут быть сформулированы до самого опыта первичных феноменов. Эта парадоксальность указывает, во-первых, на *принципиальную* непрозрачность области первичной явленности, или феноменальности, и, во-вторых, на специфику метода феноменологической философии, который имеет не столько констатирующий и дескриптивный, сколько артикулирующий и нарративный характер. Говоря иначе, логика феноменологического исследования переплетена с артикулированной в истории философии историей феноменальности. Уяснение этого обстоятельства, пожалуй, и составляет водораздел между рефлексивной и герменевтической феноменологией.

Природа этой первичной области, по всей видимости, такова, что последовательно феноменологический способ действий, признающий вышеупомянутую открытость своей коренной чертой, рано или поздно достигает того пункта в исследовании, в котором

⁴ Heidegger, M. Sein und Zeit / M. Heidegger. Tübingen, 1986. S. 78.

его первоначальное самопонимание резко меняется. (Речь идет, прежде всего, о проблематике дотеоретического жизненного мира). Сфера первичной феноменальности оказывается теперь не только темой, но и содержательным ресурсом самой тематизации. Эта резкая перемена находит свое выражение в соответствующей смене парадигм. На смену методической парадигме данности (Gegebenheit) в трансцендентальном сознании приходит парадигма медиальной фактичности, или необъективируемости (Unhintergebarkeit), дотеоретического жизненного мира. Возможно, было бы уместней говорить в этом случае не о смене парадигм, а об их продуктивном сплавлении, поскольку медиалистская перспектива – результат последовательной радикализации субъектно-объектной парадигмы рефлексивной феноменологии и может быть понята только в этом контексте.

Эта смена парадигм – вне всяких сомнений – происходит не только в герменевтической, но и в рефлексивной феноменологии, например, в разнообразных попытках построения так называемой нередукционистской феноменологии, стремящейся последовательно реализовать принципы негативности и открытости феноменологического исследования, т.е., по меньшей мере, имплицитно признающей приоритет тематического аспекта в феноменологии. Речь идет о различных феноменологических проектах последних десятилетий: от М. Мерло-Понти и Г. Шмитца до Б. Вальденфельса и Ж.-Л. Мариона. Однако если в случае рефлексивной феноменологии дотеоретический жизненный мир не объективируем лишь для позитивных наук, то в случае герменевтической он остается таковым и для «трансцендентальной рефлексии». Говоря словами Гуссерля, жизненный мир здесь исполняет функцию фундамента не только в отношении объективной науки, но и по отношению к философской рефлексии. Это, конечно же, не могло остаться без последствий для всего феноменологического проекта.

В первую очередь эти следствия коснулись методического самопонимания феноменологии. Посредством «негативной», или «рекурсивной», методологии феноменологического исследования в конечном итоге удалось обнаружить не только трансцендентальные, т.е. *формальные*, структуры опыта, или «сознания», но и отдельные разновидности *содержательного* опыта, экспликативный потенциал которых намного превосходит раскрывающую способность феноменологически-методической установки. Речь при этом идет о ряде дорефлексивных повседневных опытов, которые хотя и представляют собой нечто сравнительно редкое и неорди-

нарное, все же остаются неотъемлемой частью повседневного социального мира, для которого осцилляция между тривиальностью и неординарностью – конститутивный компонент его «повседневности». То, что под этими опытами подразумевается, – это, например, разного рода общественные и религиозные ритуалы, опыт искусства, литературы или городской среды. Спонтанную и нетеоретическую артикуляцию, которая осуществляется в этих опытах и которая время от времени совершается в самой повседневности, мы должны отличать от методически-понятийной артикуляции. Артикуляция при этом подразумевает что-то наподобие первичной дифференциации и структурирования феноменальности, которые следует понимать не как операции, производимые над феноменальностью, а, напротив, как неотъемлемую часть ее самой. Таким образом, негативность и открытость феноменологического метода приводит в конечном итоге к событию *спонтанной* феноменологизации, которое не может быть локализовано ни в сфере рефлексивной *тематизации*, ни в сфере нерефлексивного *исполнения* опыта, образуя, скорее, индифферентный по отношению к этим двум крайностям *медиум*.

С началом этого события спонтанного самообнаружения феноменальности феноменологическое *исследование* прекращается и начинается феноменологический *опыт*, который уже не вписывается в тесные институциональные рамки научного или философского исследования, составляя, скорее, часть повседневного самосознания индивида.

Необходимость этой смены парадигм (парадигмы *методической* экспликации на парадигму *спонтанной* феноменологизации) подтверждает, с нашей точки зрения, взаимосвязь первого и второго тезисов, упомянутых выше, и ведет непосредственно к третьему. Этот тезис утверждает *возможность* трансформации институционального самопонимания, которую феноменологическая философия заключала в себе с самого начала, что подтверждается, например, ее «рекурсивным» характером. Вопрос, какие осязаемые черты этот институциональный поворот может принять, остается открытым.

Со своей стороны, мы бы предложили идею *комплементарности* двух ипостасей феноменологии, одну из которых можно было бы условно обозначить как «дисциплинарную», другую – как «трансдисциплинарную». Комплементарность в этом случае означает, что между двумя этими ипостасями имеется не только генетическая (о чем по преимуществу говорилось выше), но и ка-

тегориальная, или систематическая, связь. Эта последняя может быть выражена в форме тезиса, согласно которому обнаружение (трансдисциплинарных) сфер, в которых время от времени и при благоприятных обстоятельствах происходит спонтанная феноменологизация, может быть осуществлено лишь методическими и понятийными средствами, выработанными в рамках феноменологии как теоретической дисциплины. Однако, возможно, более весомый аргумент в пользу существования упомянутой «категориальной связи» состоит в том, что существуют, по меньшей мере, два условия для продуктивного обращения с опытами спонтанной феноменологизации: помимо условия «распознавания» опытов спонтанной феноменологизации существует условие их «интеграции» в повседневное самосознание, которая также не может быть осуществлена понятийными средствами самой повседневности. Ассимилированный повседневностью философский язык Нового времени, который во многом «ответственен» за вытеснение опыта первичной феноменальности в область сакрального и научно-методологического, может быть нейтрализован только вследствие (повторной) ассимиляции альтернативного философского языка, которая может произойти лишь при помощи литературных, соответственно, риторических средств.

С этим связан, как нам представляется, отказ от традиционных дискурсивных стратегий не только в феноменологии, но и в современной, или постметафизической философии в целом. По крайней мере, это касается всех четырех постметафизических «философских движений», упомянутых Хабермасом. Проблема стиля сегодня практически неотделима от проблемы истины⁵.

Таким образом, внутренняя логика «предмета феноменологии» – вопроса о первичной феноменальности – не только ограничивает, но и расширяет первоначальные дисциплинарные рамки феноменологического «исследования»: установление пределов для методического и рефлексивного в сфере феноменологии вовсе не означает их устранения. «Диалектика» рефлексивного и нетеоретического, методического и спонтанного остается основной чертой феноменологии и в эту – «постфеноменологическую» – эпоху, которая, возможно, завершает собой *историю становления и*

⁵ Хрестоматийные примеры в этом пункте – философские концепции позднего Витгенштейна и позднего Хайдеггера. Вопросы литературного стиля составляют для них неотъемлемую и *эксплицитную* часть «содержательных» рефлексий (см. второй раздел настоящего издания).

открывает *историю имплементации* «феноменологического знания». При всей спорности этих «футурологических» рассуждений очевидным остается одно: сегодня феноменология – это не только методически практикуемая *тематизация*, но и непредвиденный *эффект* повседневного опыта.

4. *Феноменологическая герменевтика как репрезентант (постметафизического) медиального трансцендентализма.* Это последнее утверждение возвращает нас к началу наших рассуждений о «постметафизических перспективах» современной философии в целом и феноменологической герменевтики в частности. Подведем итоги.

1. Предложенное нами различие негативной и позитивной стратегий постметафизического мышления может быть конкретизировано следующим образом. Как нам представляется, есть основания для еще одного различия, коррелятивного только что упомянутому. Речь идет о различии двух типов постметафизического мышления: в «сильном» и «слабом» смысле. Оба эти типа получили свое воплощение в соответствующих теоретических позициях в рамках различных направлений современного философствования. То, к какому типу принадлежит та или иная постметафизически ориентированная философская позиция, определяется из ее отношения к трансцендентализму, соответственно, «детрансцендентализации». *Слабая* версия постметафизического мышления недвусмысленно ассоциирует трансцендентализм с метафизикой и, соответственно, понимает детрансцендентализацию, характерную для обеих версий, как отрицание трансцендентализма как такового⁶. *Сильная* версия воспринимает трансцендентализм как «переходную форму» и трактует детрансцендентализацию как трансформацию *субъективного трансцендентализма* в *медиальный трансцендентализм*.

2. Из этого следует, что «сильный» тип постметафизического мышления в той или иной степени затрагивает «топологическую» проблему: проблему позиции самого мыслящего в «действительности», *субстрат, структура и контуры* которой оказываются под вопросом. Говоря иначе, затрагивается проблематика *мира*.

⁶ Детальная разработка этой стратегии представлена в третьем разделе настоящего издания. При этом автор раздела, Владимир Фурс, рассматривает эту стратегию как наиболее последовательную версию постметафизической мысли, не соглашаясь тем самым с нашей ее квалификацией как «слабой».

Тем самым сильная версия постметафизического мышления – в отличие от слабой версии – не отказывается от традиционных «универсалистских» притязаний философии, а в известном смысле *реконфигурирует* их. Один из ключевых аспектов этой реконфигурации состоит в том, что сильная версия постметафизического мышления – в отличие от метафизики – ориентируется (явным или неявным образом) на *модель медиума*. Постметафизическая модель медиума включает в себе идею медиума как *среды* в ее отличии от идеи медиума как *инструмента* и как *посредника*. Основные репрезентанты этой идеи – философские концепции «поздних» Витгенштейна и Хайдеггера. Постметафизическая модель медиума реализует идею универсальности в ориентации на *принцип единства*, в то время как метафизическая модель сосуда реализует идею универсальности в ориентации на *принцип полноты*, или *тотальности*⁷.

3. Из упомянутой топической проблемы, характерной для «сильной» версии деструкции метафизики, и из ориентации при ее разрешении на модель медиума как среды проистекает специфичная для постметафизической философской позиции связь трех аспектов. Речь идет о нерегинальности, или необъективируемости, а также медиальности и перформативности. Взаимосвязь трех этих аспектов обладает постметафизическим потенциалом, который находит свое выражение в ряде «эффектов», производимых этой взаимосвязью. Первый из них состоит в предоставлении основания для идеи совместимости универсализма и радикального контекстуализма (историчности, фактичности «субъекта» опыта). Второй – в утверждении единства трансцендентального и феноменального, содержательно-материального и формально-структурного. Это связано с тем, что языковой медиум составляет одновременно (трансцендентальное) основание *и* (феноменальную) среду нашего опыта. Третий эффект состоит в учреждении структурной взаимосвязи пропозиционального и перформативного аспекта тех концепций, которые экземплифицируют медиалистски-трансценденталистскую позицию. Отныне, осуществляемое в среде – и из среды – языкового опыта философствование представляет собой

⁷ Различие этих двух принципов в нашем их понимании можно проиллюстрировать посредством ссылки на феноменологический концепт жизненного мира, который, как известно, разрабатывался в ориентации на понятие горизонта в его противоположности понятию совокупности. Жизненный мир – это не тотальность вещей, а структурный принцип организации всего нашего опыта.

особый род практики. Специфика этой практики состоит в том, что она осуществляется в нерегиональном медиуме, «располагающемся» по эту сторону традиционного онтологического разделения сфер мышления/речи и практики/действия.

4. Экземплификацию трех этих аспектов предоставляют различные формы языкового опыта. Отсюда «сильная» версия постметафизического мышления – это *по преимуществу* философия языка, которая тем не менее стремится к преодолению лингвоцентризма прежней философии «лингвистического поворота». Таким образом, дальнейшие шаги по профилированию (сильной версии) постметафизического мышления совпадают с шагами по разработке нередукционистской концепции языкового, соответственно, квази- и инфrazyкового опыта, т.е. такого опыта, который, не будучи эксплицитно языковым, понимается *в перспективе* нередукционистски трактуемого соотношения мира и языка.

5. Таким образом, современная – назовем ее комплексной – философия языка может, а, возможно, даже должна рассматриваться как *экземплификация* сильной версии постметафизического мышления. Это значит, что она заключает в себе потенциал *практической философии* в нетривиальном смысле, практической философии, выходящей за пределы предметного поля, методологического самосознания и стратегических задач «языковой прагматики». Этим потенциалом обладает ряд феноменологических (Липпс, Гадамер) и постаналитических концепций (поздний Витгенштейн, Остин, Дэвидсон, Брэндом). Общий вектор развития этих концепций состоит в понимании опыта языка как (медиализированного) опыта мира. Язык здесь «посредничает» не между миром и субъектом познания, а между миром и радикально фактическим индивидом. Медиум языка – медиум не *статичный*, а *перформативный*. Стало быть, опыт этого медиума – не опыт наблюдения и рефлексии, а опыт мотивированного исполнения речевых актов и участия в коммуникации. «Язык» – это не только *имплицитный фундамент*, но и *эксплицитный генератор* «внутримировых содержаний». Современное, лингвистически инспирированное философствование порывает с классическим трансцендентализмом вследствие того, что, сохраняя идею мирораскрывающей функции языка, локализует эту функцию не за пределами мира, а в нем самом: в разнообразных дорефлексивных повседневных (как речевых, так и квазиречевых) практиках.

6. Темой постметафизически трансформированного «трансцендентализма» отныне становятся различные типы «внутримировой

трансцендентности», различные типы повседневных практик – от общественных ритуалов до восприятия искусства, – ориентированных на «непроизводственное» изменение мира. Моделью и ориентиром подобного рода исследований должна, на наш взгляд, стать идея перформативного медиума. Эта идея – большей частью эксплицитным образом – разрабатывается в *разнообразных* теоретических подходах: от концепций «воплощенного языка» и «перформативной» социальной идентичности до «холистических» теорий восприятия, критикующих «атомизм» прежних концепций, исходящих из партикулярного восприятия вещи. В этом отношении постметафизическая философия языка – будучи прямой наследницей философского универсализма и трансцендентализма – представляет собой лишь *одну* из тематических областей. Однако ее «фундаментальный статус», сохраняющийся, на наш взгляд, и в новых (постметафизических) условиях, заключается в том, что она разрабатывает универсальную парадигму, которая задает *перспективу* и категориальные рамки всем прочим перформативно и медиалистски ориентированным, однако *нелингвистическим* исследованиям. «Performance» в этом случае допускает двойное понимание: как *действие* в специфическом смысле и как универсальный фактор современного культурного производства. На наш взгляд, можно выделить три основных типа, соответственно, измерения перформативности: перформативность речи, восприятия и социальной идентичности.

7. Таким образом, «сильная» версия постметафизического мышления включает в себе своего рода институциональную диспропорциональность или даже парадоксальность, которая состоит в том, что «сильное» постметафизическое мышление обладает «слабой» институционализацией⁸. И наоборот: «слабая» версия постметафизического мышления – современный социально-теоретический и политический дискурс – имеет солидную институциональную поддержку⁹. Тем не менее «сила» трансформационной стратегии «преодоления метафизики» заключается в ее внеинституциональной направленности. Главным адресатом критического

⁸ Выше мы это продемонстрировали на примере герменевтической феноменологии, являющейся, с нашей точки зрения, одним из основных репрезентантов «сильной» версии постметафизического мышления, т.е. «медиального трансцендентализма».

⁹ В третьем разделе настоящего издания представлен альтернативный взгляд на положение социально-политического дискурса в контексте идеи постметафизической философии.

и деструктивного потенциала этой стратегии является имплицитная, или габитуализированная, метафизика, т.е. такая, которая составляет внутреннее основание и мотив разнообразных форм нашего повседневного поведения. Другими словами, она критикует не только метафизические *теории* мира, но и метафизикой инспирированное дорефлексивное, перформативно обнаруживающее себя, релевантное с практической точки зрения *отношение* к миру. На изменение этого отношения, характеризующегося гипертрофией экспертных культур и их объективирующих подходов, и нацелено главным образом трансформирующее влияние лингвистически ориентированной, соответственно, лингвистически инспирированной философии. Методологические подходы и теоретическое знание в этом случае используются не в последнюю очередь с тем, чтобы поспособствовать интеграции в наше повседневное самосознание тех форм опыта, когнитивное *содержание* – не структура – которых не может быть артикулировано понятийными средствами, поскольку сами эти опыты суть разнообразные формы *первичной артикуляции целого*, или мира.

8. Наконец, немаловажным нам кажется вопрос о соотношении «сильной» и «слабой» версий постметафизической интеллектуальной стратегии, а также метафизики и постметафизики. Здесь мы выступаем за комплементарность. Комплементарность в этом случае следует отличать от банального компромисса. Сильная и слабая постметафизические стратегии, воплощенные в комплексной лингвистически ориентированной философии, с одной стороны, и в современной социальной и политической философии, с другой, дополняют друг друга, поскольку только их «симбиоз» способен «покрыть» все поле нередукционистски трактуемой социальной жизни: от институционально артикулированных общественных структур до индивидуальных мирораскрывающих опытов. Что касается соотношения метафизики и постметафизики, то позитивная стратегия «преодоления» первой должна состоять, на наш взгляд, в попытках переопределения генетической и структурной связи объективирующих и необъективирующих форм опыта. В «постметафизической картине мира», как нам представляется, допускается синхроническое и диахроническое передвижение не только от необъективирующих к объективирующим формам опыта, как, например, у Хайдеггера, но и в обратном направлении¹⁰.

¹⁰ Этот взгляд был представлен нами в: Измерения коммуникации. Идея интегральной коммуникативной теории // Чтение и дискурс: трансформации герменевтики / И.Н. Инишев. Вильнюс, 2007.

РАЗДЕЛ 2.

ПРАГМАТИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ В ТЕОРИИ ЗНАЧЕНИЯ

Евгений Борисов

1. ВВЕДЕНИЕ

Этот раздел посвящен особенностям постметафизической философской семантики, представленной в рамках аналитической философии повседневного языка и феноменолого-герменевтической философии первой половины и середины XX в. Значимость этой темы в контексте данного исследования обусловлена следующими обстоятельствами:

1. В рамках указанных традиций теория значения сливается с онтологией, что имеет следствием снятие границы между языком и миром: тематизацию «лингвистичности» мира, которая, как было показано в первом разделе, образует специфическую черту постметафизического мышления. Поэтому детальный анализ генезиса и структурообразующих факторов онтологизированной семантики представляется нам необходимым элементом любого более охватного анализа постметафизической философии.

2. В области теории значения обнаруживается ряд точек соприкосновения аналитической и феноменолого-герменевтической традиций, что делает ее многообещающим предметом анализа, нацеленного на выявление типологических характеристик постметафизической философии языка в целом. Более того, по нашему мнению, ряд семантических результатов, полученных в рамках аналитической и герменевтической традиций, эффективно дополняют друг друга, что позволяет говорить о постметафизической теории значения как о концептуально единой, внутренне когерентной исследовательской программе, реализуемой (во многом независимо друг от друга) представителями разных школ и традиций. Исходные тезисы этой программы наиболее отчетливо представлены в работах Л. Витгенштейна, М. Хайдеггера, Г. Райла и Х.-Г. Гадамера¹ и получают дальнейшее развитие в исследованиях У. Куайна, Д. Дэвидсона, К.-О. Апеля, Ю. Хабермаса и многих других мыслителей. Конечно, исследования этих авторов демонстрируют значительные различия в исходных посылах, способах постановки вопросов, терминологических, аргументативных и риторических особенностях, поэтому постметафизическая теория значения, о которой идет речь в данном разделе, лишь отчасти может рассматриваться как историческая данность; в значительной мере это

¹ В данном разделе мы будем опираться на концепции указанных четырех авторов, однако этот список можно было бы продолжить (см., например, анализ концепций Остина и Липпса в первом разделе).

экспериментальная конструкция, порожденная не только историческим, но и систематическим интересом.

3. Наконец, основные семантические новации постметафизической философии языка составили концептуальную основу ряда проектов «преодоления метафизики», предложенных в первой половине и середине XX в., т.е. способов интерпретации и критики классического наследия и, соответственно, форм исторического дистанцирования от него.

По нашему мнению, эти новации центрированы прагматической трактовкой значения, что позволяет рассматривать «прагматический поворот» в качестве одного из конститутивных моментов постметафизического подхода к языку. В качестве главных открытий постметафизической семантики мы рассмотрим: 1) тезис о *контекстуальности* (холистичности), *медиальности* и *фактичности* лингвистического значения и параллельную деструкцию его *реифицирующих* трактовок, 2) тематизацию *перформативного* осуществления значения в речевых практиках, нашедшую отражение не только в концептуальном содержании, но и во внутренней организации философского дискурса, 3) открытие *проективного* аспекта речевой практики и, соответственно, лингвистического значения. Комплекс перечисленных результатов имеет не только историческое значение: по нашему мнению, он продуктивен в контексте ряда современных дискуссий; это будет показано в полемическом сопоставлении постметафизической концепции значения с «реалистической» семантикой Х. Патнэма, которую, на наш взгляд, можно рассматривать как одну из современных версий «метафизического» мышления.

Как явствует из данного анонса, этот раздел дополняет масштабный очерк постметафизической философии языка, представленный в предыдущем разделе, «точечным» анализом теории значения как ее (по нашему мнению) центрального «сегмента». Однако это не значит, что предлагаемое здесь исследование вписано в контекст концепции постметафизической философии, развернутой И. Инишевым. Солидаризуясь с нашим соавтором по многим пунктам, мы считаем необходимым дистанцироваться от его телеологического тезиса, согласно которому имманентное развитие постметафизической философии в «сильном» смысле приводит к размыванию ее дисциплинарной определенности и институционального статуса, превращая ее в «спонтанную феноменологизацию» повседневного опыта. Этот тезис в полной мере применим, по-видимому, только к «пойэтической» линии

постметафизического мышления, наиболее репрезентативно реализованной в творчестве позднего Хайдеггера, но, будучи экстраполирован на постметафизическую философию языка в целом, выдвигает неоправданно высокое притязание. Мы исходим из посылки, согласно которой существенным признаком философии как таковой, в том числе постметафизической, является аргументативно-дискурсивный характер, который предполагает рефлексивно-контролируемое отношение к обсуждаемому предмету², а вместе с тем отчетливый дисциплинарный профиль и институциональный статус³. По нашему мнению, последний тезис вполне совместим с тезисом о медиальности языка и перформативности философского дискурса. Итак, мы рассматриваем постметафизическую семантику в генетически родственной, но иной перспективе, ориентируясь на ее потенции не «артикулирующего и нарративного», но дискурсивного характера. В этом смысле предложенное ниже исследование представляет собой попытку возвращения к истокам постметафизической философии языка – «возобновления» (в смысле хайдеггеровского *Wiederholung*) ее исходных интуиций в их исторической поливалентности.

² В первом приближении оно означает способность аргументировать собственные высказывания на основе определенных (в идеале вполне явных и intersубъективных) «правил игры».

³ С этим связано наше несогласие с некоторыми более локальными тезисами И. Инишева. В частности, нам кажется поспешной его квалификация позднего Витгенштейна, Остина, Куайна и Дэвидсона как представителей «постаналитической» философии, в которой на место анализа заступает «инсценировка» предмета (пункты 3.2.3, 4.1). Поддерживая перформативистскую трактовку философского дискурса, мы, однако, считаем противопоставление «анализа» и «инсценировки» чрезмерно жестким даже применительно к позднему Витгенштейну. Но особенно сомнителен этот тезис относительно Куайна, прагматическая семантика которого базируется на логико-семантическом анализе языка во вполне конвенциональном смысле этого слова.

2. Фактичность значения у Витгенштейна и Хайдеггера

Этот параграф посвящен комплексу исходных новаций постметафизической теории значения, которые – в их последовательном развитии – демонстрируются на материале «Бытия и времени» М. Хайдеггера, «Логико-философского трактата» и «Философских исследований» Л. Витгенштейна. К таковым относятся: принцип контекстуальности значения, развернутый прежде всего в «Трактате», его прагматическая версия у раннего Хайдеггера и позднего Витгенштейна, тезис о медиальности смысловых структур языка и тематизация фактичного и перформативного характера значения, которая предполагает также определенную трансформацию собственно философского дискурса.

2.1. Принцип контекстуальности в «Логико-философском трактате»

В постметафизической философии языка идея контекстуальности – семантической зависимости выражения от контекста – имеет конститутивное значение. Так, М. Даммит в своем исследовании исторического генезиса аналитической философии рассматривает тематизацию контекстуальности в качестве главной характеристики «лингвистического поворота»¹. Даммит возводит «принцип контекстуальности» к работе Г. Фреге «Основоположения арифметики» («Grundlagen der Arithmetik»), где он вводится применительно к числу; здесь в качестве отправного пункта для последующего исследования рассматривается более универсальная и радикальная версия этого принципа, предложенная ранним Витгенштейном.

В «Логико-философском трактате» принцип контекстуальности представлен как тезис о семантической несамодостаточности *значения имени* (и, соответственно, онтологической несамодостаточности предмета), т.е. о его зависимости от *смысла предложения* (соответственно, от структуры возможного факта): «Имя обретает значение лишь в контексте предложения»². В последующих текстах Витгенштейна этот принцип расширяется до холистического

¹ Dummett, M. *Origins of Analytical Philosophy* / M. Dummett. Cambridge, Massachusetts, 1996. P. 5.

² Тезис 3.3. Здесь и далее цитаты из «Логико-философского трактата» даются по первому русскому переводу: Витгенштейн, Л. *Логико-философский трактат* / Л. Витгенштейн. М., 1958. В дальнейших ссылках на «Трактат» в скобках указывается номер тезиса.

понимания языка как речевой деятельности: поздний Витгенштейн тематизирует не только зависимость значения имени от смысла предложения, но и зависимость *смысла предложения* от *языковой игры*, т.е. той речевой практики, в контексте которой данное предложение высказывается. Таким образом, принцип контекстуальности, развернутый в «Логико-философском трактате» применительно к значению имени, можно считать первым шагом к холистической и прагматической трактовке языка у позднего Витгенштейна, поэтому в данном исследовании он заслуживает детального рассмотрения.

В «Трактате» принцип контекстуальности является одним из главных и сквозных мотивов: Витгенштейн эксплицирует его в разных аспектах/контекстах и, соответственно, дает ему ряд формулировок, которые иногда, как кажется на первый взгляд, не имеют между собой ничего общего. Первую формулировку мы находим уже в самом начале текста, в первом комментарии к первому тезису: «Мир есть совокупность фактов, а не вещей» (1.1). Этот онтологический тезис о зависимости объекта (вещи) от факта – с учетом изоморфизма между онтологической структурой мира и логико-семантической структурой языка – представляет собой точный эквивалент логико-семантического тезиса о зависимости значения имени от смысла предложения³. «Элементарной единицей» мира является факт, а не вещь, подобно тому как «элементарной единицей» языка является предложение, а не имя. Два процитированных тезиса можно рассматривать как наиболее общую формулировку принципа контекстуальности (на онтологическом и семантическом языках⁴), которая затем специфицируется применительно к ряду частных вопросов, рассматриваемых в «Трактате»: в экспликации понятий вещи и факта (2.011–2.014), в определении понятия субстанции (2.021–2.0212), при интерпретации выражения в качестве пропозициональной переменной (3.313), в логико-семантическом разъяснении «бритвы Оккама»

³ Соответственно, факт можно определить как коррелят предложения (то, что предложением описывается), а объект – как коррелят имени (то, что именем обозначается). При этом конститутивной чертой предложения является наличие истинностного значения – наличие или отсутствие в действительности описываемого им факта.

⁴ Детальный анализ принципа контекстуальности в онтологическом и семантическом измерениях см. в основательном исследовании В.А. Суровцева «Автономия логики: Источники, генезис и система философии раннего Витгенштейна» (Томск, 2001).

(3.326–3.328) и ее применении к «парадоксам Рассела» (3.333) и т.д. Но наиболее иллюстративная для нашей темы экспликация принципа контекстуальности дана во фрагментах 2.011–2.05 и 4.122–4.123, где Витгенштейн проводит различие между *внутренними* и *внешними свойствами* объекта (а также внутренними и внешними *отношениями* между объектами и между фактами). По нашему мнению, разворачивая эту дистинкцию, Витгенштейн уже в «Трактате» непосредственно подходит к конститутивным для постметафизической философии языка тезисам о прагматическом и медиальном характере значения.

Внешние свойства объекта Витгенштейн понимает как эмпирические *факты*, и в соответствующих предложениях («снег белый», «Иван выше Петра» и т.п.) они обозначаются предикатами (белый, выше и т.п.⁵). Внутренние свойства, таким образом, можно сначала определить негативно: это *не* факты; соответственно, они *не* описываются предложениями. Однако они имеют определенное отношение к фактам/предложениям, которое представляет собой их позитивное определение: внутренние свойства суть *возможность фактов* (внешних свойств):

«2.0123. Если я знаю объект, то я также знаю все возможности его вхождения в атомарные факты. (Каждая такая возможность должна заключаться в природе объекта.) Нельзя впоследствии найти новую возможность.

2.01231. Чтобы знать объект, я должен знать не внешние, а все его внутренние качества».

В этом пассаже представляются интересными следующие два момента.

1. Можно «знать объект», *не* зная его действительных (имеющих статус факта, т.е. устанавливаемых эмпирически) характеристик: «*знание*» объекта может быть ограничено его внутренними свойствами. Ради терминологической ясности мы можем здесь различить два вида знания об объекте: *семантическое* знание, т.е. знание о возможности фактов, в структуру которых входит данный объект, и *фактуальное* – знание о действительных фактах, включающих в себя данный объект. Выбор термина «семантическое знание» обусловлен тем, что здесь имеется в виду только

⁵ Здесь и далее мы употребляем термин «свойство» в широком смысле, включающем также двух- и многоместные отношения; в данном контексте термин *свойство* соответствует предикату любой местности.

знание *значения имени*, которое не предполагает эмпирического знания о свойствах соответствующего объекта. Я могу ничего не знать в внешних свойствах снега, в частности могу не знать, какого он цвета, но если значение этого имени мне известно, то я уже знаю, что он имеет некоторый цвет, а значит, знаю, что такие факты, как «снег является белым», «снег является синим», «снег является красным» и т.п., *возможны*. Иначе говоря, семантического знания недостаточно для утверждений о действительных свойствах объекта, но достаточно для формирования предположений. Тогда эмпирически подтвержденное предположение представляет собой фактуальное знание. Используя эти термины, мы можем переформулировать тезис Витгенштейна следующим образом: семантическое знание объекта *не зависит* от фактуального знания, т.е. имеет *априорный* характер.

2. Семантическое знание объекта – знание его внутренних свойств – всегда является *полным*: мы не можем знать только *некоторые* возможности вхождения объекта в факты, а затем обнаружить новые – прежде неизвестные – возможности (обратим внимание на слово «все» в процитированных тезисах 2.0123 и 2.01231); мы знаем о возможностях объекта *или все, или ничего*⁶. Этот второй тезис выводит различие между внутренними и внешними свойствами за рамки стандартной дистинкции возможного и действительного. Новаторский момент тезиса о необходимой полноте априорного знания объекта связан с тем, что если я знаю *все* возможности вхождения объекта в факты, то я знаю также, *какие факты* (с участием данного объекта) *невозможны*. То есть если я знаю, например, значение слова «человек», то я знаю также, что факт «Иван выше Петра» *возможен*, а факт «Иван выше логарифма» *невозможен*. Не существует таких фактов (или, что то же самое, «конфигураций объектов»), про которые я не знал бы, возможны они или нет, хотя о многих возможных фактах я могу не знать, имеют ли они место в действительности. Таким образом, для Витгенштейна существенна не оппозиция *возможное/*

⁶ По нашему мнению, в этом смысле нужно понимать загадочный тезис 2.02: «Объект прост». Простота объекта состоит не в его, скажем, физической неделимости или невозможности различения в нем частей, сторон и т.п.; простота объекта имеет априорно-эпистемологический характер: семантическое (априорное) знание объекта не может быть частичным. При этом, конечно, наше фактуальное (эмпирическое) знание об объекте может быть сколь угодно несовершенным: фрагментарным, неадекватным, смутным...

действительное, но граница возможного, т.е. оппозиция *возможное/невозможное*⁷ (мыслимое/немыслимое, представимое/непредставимое и т.п.). Если иметь в виду, что возможные факты описываются *осмысленными* предложениями, а невозможным фактам соответствуют предложения *бессмысленные* («псевдо-предложения»), то можно перевести этот тезис на семантический язык следующим образом: знать объект *X* означает знать, какие предложения с именем «*X*» являются *осмысленными*, а какие *бессмысленными*. Если мы знаем, что такое логарифм, то – хотя мы можем сколь угодно часто и грубо ошибаться в логарифмических вычислениях – мы не скажем (не предположим, не попытаемся даже вообразить), что он бел или что он ниже Ивана⁸.

Суммируем сказанное: 1) различие между внутренними и внешними свойствами – это различие между *возможным и действительным*, и оно соответствует различию между априорным и апостериорным и далее между логикой и эмпирическим познанием: в перспективе логики объект рассматривается только априори, т.е. в аспекте его внутренних свойств; 2) сфера возможного дана нам априори во всей ее полноте, а значит, равным образом априори нам дана сфера *невозможного*. Если для установления истинности или ложности (осмысленной) гипотезы необходим опыт, то ее осмысленность или бессмысленность мы «усматриваем» априори. Таким образом, принцип контекстуальности имеет как «инклюзивную», так и «эксклюзивную» составляющие: он утверждает, что объекту существенным образом присуща как *возможность* вхождения в факты определенного класса (2.011), так и *невозможность* вхождения в факты некоторого другого класса. Объект в его априорной данности представляет собой границу между этими классами; соответственно, имя представляет собой границу меж-

⁷ В интерпретативной литературе это обстоятельство часто игнорируется, что приводит к тривиализации дистинкции внутренних и внешних свойств. Например, в вышеупомянутой монографии В.А. Суровцева «Различие внутреннего и внешнего определяется здесь с точки зрения возможного и действительного» (с. 186).

⁸ Отметим, что благодаря своим внутренним свойствам объекты очерчивают множество *всех* возможных фактов, и тем самым – множество *всех* возможных (мыслимых, вообразимых) миров. «2.0124. Если даны все объекты, то этим самым даны также и все *возможные* атомарные факты. 2.014. Объекты содержат возможность *всех* возможных вещей». Соответственно, если даны все имена, то даны и все осмысленные предложения, а значит, все возможные картины мира.

ду классами осмысленных и абсурдных предложений, в состав которых оно может входить.

Здесь уместно сделать два существенных понятийных уточнения. Во-первых, когда речь идет о внутренних «свойствах» объекта, термин «свойство» используется условно: строго говоря, свойство обозначается предикатом предложения, но всякое предложение приписывает объекту *внешнее* свойство; внутренние же «свойства» не фиксируются в предложениях: они суть своего рода априорная характеристика предложений, повествующих о внешних свойствах. Как было сказано, внутренние «свойства» объекта очерчивают класс осмысленных и класс бессмысленных предложений о нем. Поэтому когда Витгенштейн говорит о знании «всех внутренних свойств», множественное число и местоимение «все» оказываются грамматической фикцией, используемой, по всей видимости, в силу неадекватности нашего языка – ориентированного на выражение эмпирического знания – задачам описания его собственной априорной структуры (и, соответственно, априорной структуры мира)⁹.

Во-вторых, применительно к «внутренним свойствам» столь же условно употребляется термин «знание» (а также использованные двумя абзацами выше выражения вроде данности, усмотрения и т.п.). Знание в строгом смысле этого слова – это апостериорное знание о фактах, выражающееся в предложениях, но «знание» «внутренних свойств», которое мы назвали семантическим, оканчивается, как было отмечено, за пределами сферы высказываемого. В каком же смысле о нем можно говорить как о знании? На наш взгляд, в этом пункте намечена возможность прагматического сдвига в трактовке значения и, соответственно, семантического знания, – сдвига, который в полной мере осуществляется

⁹ Такого рода неизбежные грамматические искажения суть одна из причин «бессмысленности» (Unsinnigkeit) предложений самого «Трактата». В этом смысле показателен тезис 6.54: «Мои предложения что-то проясняют благодаря тому, что тот, кто меня понял, в конце концов распознает их бессмысленность, если он поднялся с их помощью – на них – выше их (он должен, так сказать, отбросить лестницу, после того как он взберется по ней наверх)» (перевод скорректирован). Едва ли случайно, что аналогичные трудности с языком испытывал и Хайдеггер, отмечавший, что для задач онтологии не хватает «не только слов, но и «грамматики» (Heidegger, M. Sein und Zeit / M. Heidegger. Tübingen, 1986. S. 39. В русском переводе: Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер. М., 1997. С. 39).

в теории языковых игр позднего Витгенштейна. Дело в том, что, учитывая бесконечность классов осмысленных и бессмысленных предложений с именем «X» (возможных и невозможных фактов с соответствующим объектом), невозможно представить себе семантическое знание в некоторой актуальной субъективной реализации (например, в форме перечисления *всех* предложений указанных классов). Однако это «знание» в некотором смысле имеет место всегда, когда мы мыслим, и реализуется как *практическая способность* квалифицировать любое предложение в качестве осмысленного или бессмысленного. Семантическое знание – это не знание в обычном смысле, но априорная структура мира и языка, необходимым образом воплощенная в человеческой *речевой деятельности*; по нашему мнению, этот тезис получает полную экспликацию в трактовке следования правилу (языковой игры) как *практики* в «Философских исследованиях» (§ 201, 202), которая будет детально рассмотрена ниже.

Имплицитный прагматический сдвиг в теории значения сочетается у раннего Витгенштейна с другой существенной новацией постметафизической философии – *медиальной* трактовкой логики и онтологии, которая в «Трактате» представлена в еще не окончательной, но уже вполне эксплицитной форме. Медиальность в данном случае означает автономию опосредующего «элемента» по отношению к опосредуемым, иначе говоря, тот случай, когда «посредник» выступает не как некоторое дополнение к связываемым им терминам, но как *среда*, в которой они существуют. В самом деле: кажется очевидным, что априорная логико-онтологическая структура мира/языка опосредует субъект-объектное отношение, коль скоро она делает возможной осмысленную речь субъекта об объекте. Однако это опосредование состоит не в том, что, скажем, логика делает возможной связь между самостоятельно существующими субъектом и объектом: у Витгенштейна медиальность понимается в более сильном смысле – в смысле независимости логики от субъекта и, соответственно, объекта. Логика не порождается человеческим мышлением или объективной действительностью, но впервые делает их возможными.

«5.473. Логика должна сама о себе заботиться. [...] В некотором смысле мы не можем делать ошибок в логике.

5.4731. Самоочевидность, о которой так много говорил Рассел, в логике может стать лишней только благодаря тому, что язык сам предо-

тврщает каждую логическую ошибку. Априорность логики заключается в том, что нельзя нелогически мыслить».

Поскольку мыслить нелогически невозможно, язык (в его логической структурированности) не может быть продуктом человеческой креативности, и по этой же причине он не может рассматриваться как «отражение» структуры действительности: объект (как пучок возможных фактов) существует только в «логическом пространстве», т.е. в положенных логикой пределах. А propos: если иметь в виду медиалистский тезис об автономии «опосредующей» структуры по отношению к «опосредуемым» субъекту и объекту, то становится ясна условность различения логической структуры языка и онтологической структуры мира (и неуклюжесть таких конструкций, как «логико-онтологическая структура мира/языка»): конечно, речь идет о единой структуре, описываемой двояко в силу вторичной субъект-объектной расщепленности нашего языка.

Деструкция субъект-объектной оппозиции как отправного пункта философского мышления в пользу медиалистской модели языка и деятельности является задачей ряда проектов «преодоления метафизики» в философии начала XX в., в том числе рассматриваемых в данном разделе концепций Витгенштейна, Хайдеггера и Райла. Как было отмечено в первом разделе, эта новация, существенным образом инкорпорированная в основные концепции лингвистически и прагматически ориентированной философии, стала одним из сквозных мотивов не только постметафизической теории значения, но и постметафизического мышления в целом (см. также детальный анализ понятия «медиальной модели» в социально-критической философии в третьем разделе).

Теперь мы переходим к рассмотрению дальнейшего развития контекстуалистских и медиалистских мотивов, приведшего к прагматизации теории значения в «фундаментальной онтологии» М. Хайдеггера и теории языковых игр позднего Витгенштейна.

2.2. Прагматическое понятие значения:

Хайдеггер и Витгенштейн

На наш взгляд, фундаментальная онтология Хайдеггера и теория языковых игр Витгенштейна демонстрируют продуктивное взаимодополнение в области проблематики значения. В самом деле: если в «Логико-философском трактате» семантические исследования Витгенштейна фундированы в эксплицитной онтоло-

гии, однако, говоря языком Хайдеггера, это «онтология наличного», то поздний Витгенштейн, хотя и не подводит под свою новую семантику явной онтологической основы, имплицитно опирается на онтологию, которая в терминах Хайдеггера может быть названа «онтологией подручного». Вместе с тем Хайдеггер, разворачивая в «Бытии и времени» «онтологию подручного», ограничивается онтологическим фундированием теории значения (наиболее явным образом – в §18), не предпринимая ее детальной разработки. Таким образом, ранний Хайдеггер и поздний Витгенштейн вносят существенный вклад в постметафизическую тематизацию языка, разрабатывая онтологический базис и собственное содержание семантики, главной новацией которой является, как мы покажем ниже, тезис о фактичности значения¹⁰.

Прагматический характер философии языка Хайдеггера обусловлен прежде всего тем, что лингвистическое значение он рассматривает в контексте повседневной «озабоченности» – повседневного практического обращения с «подручным» сущим.

«Многообразие таких способов бытия-в можно обозначить, перечислив следующие примеры: иметь дело с чем-то, производить что-то, возделывать что-то и ухаживать за чем-то, использовать что-то, предоставить что-то самому себе и оставить на произвол судьбы, предпринимать, осуществлять, разузнавать, опрашивать, рассматривать, обсуждать, определять...»¹¹

¹⁰ Поэтому в отличие от К.-О. Апеля, проводящего параллели, с одной стороны, между ранним Витгенштейном и ранним Хайдеггером и, с другой стороны, между поздним Витгенштейном и поздним Хайдеггером (Apel, K.-O. Wittgenstein und Heidegger. Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik / K.-O. Apel // Transformation der Philosophie. Bd. 1. Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik. Frankfurt/M., 1976. S. 225–275), нам – в контексте данного исследования – представляется более продуктивной параллель между ранним Хайдеггером и поздним Витгенштейном. Отметим, что в указанной работе Апеля показан общий для Витгенштейна и Хайдеггера мотив критики «метафизики», роднящий их также с программой критики идеологии: оба автора осмысляют метафизику как форму самоотчуждения (Selbstentfremdung), воплощенного в речевых практиках или в формах «экзистирования» (op. cit., s. 227).

¹¹ Heidegger, M. Sein und Zeit. S. 56–57. В дальнейших ссылках – «SZ». Цитата дана в моем переводе. Ср. в переводе В.В. Библихина: Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер. М., 1997.

При этом новаторское различие подручного и наличного у Хайдеггера имплицитно также новую трактовку контекстуальности и медиальности. Рассмотрим три наиболее существенных для нашей темы момента хайдеггеровского учения о «внутримировом сущем»: холизм, прагматизм и медиализм.

1. Прежде всего следует иметь в виду *холистичность* мира подручного. Трактую вещь как подручное «средство», Хайдеггер тем самым приписывает ему в качестве существенных характеристик пригодность *для* того или иного действия, которое, в свою очередь, разворачивается *ради* некоторой цели (в хрестоматийном примере из §18 «Бытия и времени»¹² молоток пригоден для забивания гвоздей), в конечном счете ради возможности бытия человека¹³. Подчеркнем, что трехмерная система отсылок от вещи *a*) к другой вещи, *b*) к действию, для которого эта вещь пригодна, и *c*) к цели, ради которой это действие предпринимается (молоток отсылает к гвоздям и скрепляемому материалу, к забиванию гвоздей и защите от непогоды как конечной цели строительства), *конститутивна* для вещи, т.е. является не привходящим ее свойством, которого могло бы и не быть, но образует «способ ее бытия». Рискнем перевести этот несколько туманный термин на язык «Логико-философского трактата», – отвлекаясь от иных контекстов и с поправкой на то обстоятельство, что «Трактат» написан в рамках онтологии наличного: *способ бытия = внутренне свойства вещи*. Эквивалентность состоит в том, что «способ бытия» вещи – это предмет семантического «знания» (которое у Хайдеггера, как и у Витгенштейна, имеет характер практической способности); я могу ничего не знать об этом молотке, кроме того что это молоток – и это значит, что я вполне знаю, что его бытие состоит в его пригодности для забивания гвоздей.

Наличное – объект восприятия и теоретического рассмотрения – мыслимо в изоляции. В самом деле: наличное конституировано как единство объективных свойств, таких как цвет, форма, вес, плотность и т.п., и по меньшей мере *некоторые* из этих свойств могут приписываться объекту безотносительно к другим объектам (если вес можно определить только в контексте взаимодействия между объектами, то цвет – в рамках повседневных

¹² Heidegger, M. Sein und Zeit. S. 84.

¹³ Строго говоря, речь здесь идет о *вот-бытии* (Dasein, в переводе В.В. Бибихина *присутствие*), которое, по Хайдеггеру, не следует трактовать антропологически, но в данном контексте мы можем отвлечься от дистинкции понятий *человек* и *вот-бытие*.

представлений – может рассматриваться как собственное свойство объекта, никак не связывающее его с другими). То есть при описании объекта (будем вслед за Хайдеггером использовать этот термин как синоним термина «наличное») мы – в значительной мере – можем не учитывать его окружение; объект допускает абстрагирующее извлечение из контекста (молоток тяжел и тверд независимо от какого бы то ни было контекста). Описание же подручного с необходимостью предполагает содержательно определенные отсылки к его окружению, к «целому средству»¹⁴: описать молоток как подручное – значит указать, для чего он используется.

2. Тезис о конститутивной включенности подручной вещи в некое целое представляет собой формальный аналог принципа контекстуальности раннего Витгенштейна, однако здесь необходимо учитывать *праксеологическую* трактовку контекста у Хайдеггера, позволяющую рассматривать «фундаментальную онтологию» как одну из первых версий прагматически ориентированной философии языка. В этом смысле главной новацией Хайдеггера является введение понятия «озабоченного обращения» с вещью – по мнению К.Ф. Гетмана, «центрального понятия прагматической программы Хайдеггера»¹⁵ – как формы ее первичной данности. Если наличное дано в изолирующем восприятии, то подручное – в интегрирующем обращении (использовании).

3. Наконец, существенной характеристикой подручного является его «незаметность», или нетематичность, нарушение которой приводит к трансформации «способа бытия» вещи из подручности в наличествование и, в аспекте способа данности вещи, к переходу от ее использования к не-практическому восприятию, рассмотрению, познанию и т.п.¹⁶ Иначе говоря, вещь, поскольку она используется как подручное средство, *не обращает на себя нашего внимания*. Для Хайдеггера это не случайное обстоятельство «психологии восприятия», но, опять же, онтологическая характеристика вещи, позволяющая рассматривать структуру подручного мира (его «мировость» – *Weltlichkeit*), т.е. систему связей отсылания, как *медиальную*. Действительно, онтологический характер «неза-

¹⁴ Heidegger, M. *Sein und Zeit*. S. 69.

¹⁵ Gethmann, C.F. Heideggers Konzeption des Handelns in *Sein und Zeit* / C.F. Gethmann // Heidegger und die praktische Philosophie. Frankfurt/M., 1989. S. 287.

¹⁶ Тезис о незаметности подручного и дескрипция форм трансформации подручности в наличествование разворачиваются в §16 «Бытия и времени».

метности» говорит о том, что определенность подручного сущего не является продуктом субъективного полагания: мы не наделяем наличные вещи функциями средств, но находим *себя* в мире подручного. Однако это «прагматизированная» медиальность: у Хайдеггера «мировость мира» воплощена не в способности высказывать осмысленные предложения, как у раннего Витгенштейна, но в «движении по связям отсылания» – в структурированной ими практической жизни.

Структура озабоченного бытия-в-мире – система «связей отсылания» между подручными вещами, целями и формами деятельности – является основой лингвистического значения; не случайно Хайдеггер обозначает эту структуру термином «значимость» (§18). Эта онтологическая основа значения имеет следствием радикальный тезис, в котором – отметим это, забегаая вперед, – проявляется удивительная конгенитальность Хайдеггера и позднего Витгенштейна: значение выражения (слова, фразы, предложения) конституируется конкретной ситуацией, в которой оно произносится. Так, различая «апофантическое и герменевтическое Как» (предложения, в которых выражается объективирующее знание, и предложения, произносимые в практическом контексте), Хайдеггер вписывает смысл предложения «Молоток тяжел» в структуру практического действия в конкретной ситуации – и, более того, подчеркивает, что смысл предложения манифестируется не только в явном высказывании, но и в действии:

«<Озабоченная осмотрительность> имеет свои специфические формы толкования, которые – в сопоставлении с названным “теоретическим суждением” – могут звучать так: “молоток слишком тяжел”, или скорее: “слишком тяжел”, “другой молоток!”. Изначальное осуществление толкования заключается не в теоретическом высказывании как предложении, но в осмотрительно-озабоченном откладывании в сторону, соответственно в замене неподходящего средства, “не проронив ни слова”» (SZ, s. 157).

Результат этого рассуждения можно сформулировать на языке Витгенштейна: объективирующее познание и практическое действие представляют собой разные языковые игры, в которых смысл предложения конституируется по-разному. В контексте объективирующего познания предложение «Молоток тяжел» означает: «Данный объект имеет свойство тяжести (массу)»; в контексте столлярной работы это предложение означает: «Этот молоток слиш-

ком тяжел для этой работы; подай другой». Иначе говоря, смысл предложения не является некой универсалией, автономной по отношению к единичным случаям ее «применения», но определяется каждый раз в единичном практическом контексте. Для наших целей этого онтологического результата достаточно: он уже позволяет перейти к экспликации семантического понятия фактичности в семантике позднего Витгенштейна.

Тезис о фактичном характере значения в исследованиях позднего Витгенштейна развивает «принцип контекстуальности», сформулированный в «Логико-философском трактате» – параллельно Хайдеггеру – в прагматическом ключе. В теории языковых игр, как и в фундаментальной онтологии, этот тезис имеет более радикальный характер, нежели в «Трактате», поскольку смысл предложения поздний Витгенштейн ставит в зависимость от более широкого контекста – правил языковой игры (речевой практики), в рамках которой то или иное предложение высказывается: «Рассматривай предложение как инструмент, а его смысл как его применение»¹⁷. В контексте разных языковых игр одно и то же предложение может иметь разные смыслы, и, соответственно, одно и то же имя может иметь разные значения.

При этом существенно, что языковые игры (потенциально) бесконечно разнообразны (ФИ, § 23) и претерпевают историческую динамику (возникают, забываются, трансформируются), а значит, потенциально бесконечно разнообразны и значения одного и того же слова. Радикальное следствие этих двух тезисов состоит в том, что значение слова или выражения не может быть определено в *общем* – для *всех* возможных случаев его употребления – уже потому, что многообразие типов таких случаев необозримо. Иначе говоря, значение невозможно задать через общую дефиницию, под которую подпадали бы все возможные частные случаи употребления; значение выражения *фактично*: существует и может быть дано нам в семантической рефлексии только в том или ином конкретном случае его употребления. Иначе говоря, в постметафизической философии языка значение перестает быть *универсалией* как предметом *созерцания*, превращаясь в «семейство» случаев употребления выражения, т.е. в форму *речевой практики*.

Витгенштейн иллюстрирует этот тезис на многочисленных примерах, в частности на примере слова «чтение» (ФИ, с. 156–164):

¹⁷ Витгенштейн, Л. Философские исследования / Л. Витгенштейн // Философские работы. Ч. I. М., 1994. § 421. В дальнейших ссылках – «ФИ».

«И слово “читать” мы также употребляем применительно к семейству случаев. А при различных обстоятельствах употребляем различные критерии того, что некто читает» (ФИ, § 164).

Ход его рассуждения таков: 1) значение предикатного имени «читать» определяется смыслом предложения «Некто читает»; 2) смысл этого предложения зависит от критериев, которые мы применяем при его обосновании, т.е. от критериев чтения; 3) в разных ситуациях мы используем разные критерии: на семинаре в университете «прочсть» означает «быть способным обсуждать смысл текста»; при обучении чтению ребенка «читать» – значит «распознавать буквы и складывать из них слова»; мы говорим также о «рассеянном чтении» (когда человек правильно читает вслух, но не способен воспроизвести смысл прочитанного; здесь чтение означает «озвучивание»), о чтении партитуры музыкантом, о считывании информации с диска компьютером и т.д. и т.п. В каждой из этих ситуаций мы – для разных целей и применительно к разным объектам (людям, компьютерам...) – используем разные критерии чтения и тем самым наделяем слово «читать» разными значениями.

Итак, любое слово или выражение обладает множеством значений, т.е. (актуально или потенциально) является *омонимом*. Витгенштейново преодоление семантического «платонизма» означает деструкцию трактовки значения как единого и универсального в пользу «семейства» частных значений, каждое из которых может иметь место (и может быть обнаружено наблюдателем) только в контексте конкретного случая употребления соответствующего слова/выражения – в контексте конкретной ситуации словоупотребления¹⁸. Итак, речь идет о трансформации универсальности в омонимию; при этом следует иметь в виду, что множество значений имени как омонима всегда является открытым, т.е. подвержено трансформациям в ходе исторического развития языка. Даже если мы – каталогизировав все значения, которые некоторое имя имеет, скажем, в современном русском языке – сумеем обобщить их в единой дефиниции (как это иногда удается в толковых

¹⁸ Поэтому отказ Витгенштейна от дефиниторного (через указание общих признаков) определения «языковой игры» не является случайной прихотью автора, но обусловлен теорией языковых игр и представляет собой перформативную иллюстрацию ее главного тезиса. Подробнее об этом см. ниже.

словарях), эта дефиниция будет не более чем обобщением ряда единичных фактов, и ее универсальность будет ограничена только сферой зарегистрированных *действительных* фактов словоупотребления, а это значит, что любая дефиниция может быть поставлена под вопрос историей языка: всегда возможно появление новой языковой игры, в которой рассматриваемое слово может приобрести значение, не подпадающее под данную ему дефиницию.

2.3. Перформативность значения

В основе перформативной трактовки языка лежит идея *самореферентности*: по выражению Витгенштейна, *говоря* о чем-то, язык *показывает* свою внутреннюю структуру, в частности структуру референции. Аналогичное различие проводит Хайдеггер, говоря о *тематической* направленности внимания и «*со-тематической*» данности онтологической структуры мира в человеческой деятельности. Это показывание имеет *перформативный* характер в том смысле, что оно возможно только в ходе говорения: значение невозможно «описать»; его можно только продемонстрировать в самой речевой практике. Значение, как конституированное правилами языковой игры, невозможно увидеть, наблюдая языковую игру извне: оно может быть дано только в перспективе «первого лица», т.е. участника языковой игры. Иначе говоря, значение дано (известно) нам лишь постольку, поскольку мы *перформативно осуществляем* его в той или иной речевой практике. Таким образом, в постметафизической философии языка тезис о перформативности понимается вполне радикально: не только в смысле наличия прагматического аспекта значения, но и в том смысле, что употребление выражения – это единственный «способ существования» его значения.

Радикальность этого тезиса дает о себе знать в феномене *непостижимости обучения*, т.е. в невозможности экспликации правила, предшествующей практике следования правилу, или в «парадоксе» правилосообразности, который детально демонстрируется в «Философских исследованиях» и интенсивно обсуждается в интерпретативной литературе. Рассмотрим в качестве примера Витгенштейнов анализ обучения процедуре построения арифметической прогрессии с шагом 2. Суть этого примера состоит в том, что в такого рода обучении мы никогда не можем быть уверены в том, что ученик освоил соответствующее правило в пол-

ном объеме его применимости. В § 185 Витгенштейн иллюстрирует это положение следующим образом: ученик корректно строит арифметическую прогрессию по формуле «+2», пока не доходит до 1000; затем он продолжает ряд так: 1000, 1004, 1008... Витгенштейн дает следующий комментарий:

«Мы говорим ему: “Посмотри, что ты делаешь!” Он нас не понимает. Мы говорим: “Ты должен прибавлять ‘два’: смотри, как ты начал ряд!” Он отвечает: “Да! А разве это неверно? Я думал, что нужно делать так”. Или же представь себе, что он сказал, указывая на ряд: “Но ведь я действовал здесь точно так же”. Было бы бесполезно говорить ему: “Разве ты не видишь...?” и повторять при этом старые пояснения и примеры. В таком случае мы могли бы сказать: этому человеку по природе свойственно понимать наше задание и наши пояснения так, как мы понимаем задание: “До 1000 всегда прибавляй 2, до 2000 – 4, до 3000 – 6 и т.д.” Этот случай сходен с тем, когда человек естественно реагирует на указующий жест руки, глядя не в направлении указательного пальца, а в обратном направлении от пальца к запястью руки» (Фи, с. 185).

Для понимания этого рассуждения необходимо иметь в виду, что речь идет здесь не о дефектах в человеческой коммуникации, которые делают невозможным исчерпывающее объяснение, и не об ограниченности сознания, неспособного в едином акте «охватить» весь бесконечный числовой ряд, т.е. не об ограниченности наших интеллектуальных и коммуникативных возможностей, но о принципиальной невозможности *исчерпывающего понимания* правила, причем не только со стороны обучающегося, но и самим учителем – понимания, которое позволяло бы однозначно установить, например, какой именно числовой ряд строит тот или иной индивид и даже какой именно ряд строю в данный момент я сам!¹⁹

Другой аспект непостижимости правила (невозможности его однозначной экспликации будь то в ходе обучения другого или рефлексии над собственной деятельностью) связан регрессом в бесконечность, возникающим при попытках его интерпретации. В языковой игре, рассматриваемой в § 2 и 86, строитель дает своему помощнику команды типа «блок», «плита» и т.п., а последний подает ему соответствующие предметы. Правило этой «игры» мож-

¹⁹ Радикальный характер этого рассуждения интересным образом эксплицирует С. Крипке (Крипке, С. Витгенштейн о правилах и индивидуальном языке / С. Крипке. Томск, 2005). Подробнее об этом – в параграфе 4.1.

но представить в виде таблицы, в левом столбце которой перечислены наименования предметов, а в правом даны их изображения. Но как следовать этому правилу? Это вопрос интерпретации, которая может быть представлена системой стрелок, указывающих для каждого слова его соответствие. Система стрелок (интерпретация таблицы) представляет собой *правило второго порядка*. Далее возникает вопрос, как следует интерпретировать стрелки, т.е. вопрос о правиле третьего порядка – и т.д. до бесконечности. «А с другой стороны, – говорит Витгенштейн, – разве первая таблица без схемы стрелок была не полна? И разве не полны без таких схем другие таблицы?» (ФИ, с. 86) По нашему мнению, этот риторический вопрос можно интерпретировать как указание на *нетематический* характер правила как внутренней структуры нашей фактической деятельности – структуры, которая не является результатом предшествующего «понимания».

«Следование правилу – некая практика» (ФИ, с. 202; *курсив мой – Е.Б.*). По нашему мнению, этот тезис, результирующий Витгенштейново исследование правилосообразности, следует понимать в том смысле, что правило невозможно рассматривать как нечто внешнее по отношению к практике, например, как норматив, который мы осваиваем (понимаем), *прежде* чем приступаем к собственно действию (подобно тому как дефиницию термина невозможно рассматривать как нечто внешнее по отношению к частным случаям его употребления). Правило, а вместе с тем значение, представляет собой *событие*, которое происходит при нашем участии и которое мы можем заметить и описать только в перспективе участника: по ходу дела или вспоминая о нем.

Проведем еще одну параллель между Витгенштейном и Хайдеггером. У Хайдеггера связи отсылания, конституирующие мир, невозможно отличить от нашего «движения» по ним: связи отсылания существуют не как «объективное» свойство вещей, но как внутренняя структура человеческой деятельности. Поэтому последняя приобретает перформативный характер относительно мира: она не осуществляется в предзаданном мире, но осуществляет мир. Равным образом у Витгенштейна правила языковых игр, а вместе с тем семантическая структура языка (= онтологическая структура мира или, словами Хайдеггера, «мировость мира») не автономны по отношению к речи, но перформативно исполняются ею. Для контраста вспомним «Логико-философский трактат»: утверждая невозможность нелогичной мысли и, соответственно, нелогичного устройства мира (3.031), ранний Витгенштейн перехо-

дит от субъект-объектной онтологии к онтологии медиальной, которая остается в силе и в его позднейших исследованиях. Однако в «Трактате» логика еще не имеет фактического характера, т.е. представляет собой универсальную форму, автономную по отношению ко всем единичным актам мысли и речи. Поэтому медиальность логики у раннего Витгенштейна еще не воплощена в речевой деятельности (по самокритичному выражению из «Философских исследований» (81), «является логикой как бы безвоздушного пространства») и, соответственно, не имеет перформативного характера. Но последовательный семантический прагматизм, образцовым образом воплощенный в теории языковых игр, необходимым образом приводит к тематизации фактичности значения, а вместе с тем и его перформативно-событийного характера²⁰. В параграфе 4 мы покажем, что этот концептуальный сдвиг в теории значения завершается тематизацией проективного характера речевых практик.

2.4. Перформативность философского текста (на примере «Бытия и времени» Хайдеггера и «Философских исследований» Витгенштейна)

Постметафизическая трансформация понятия значения, обусловленная рассмотрением его фактичности и перформативности как конститутивных характеристик, оказала заметное влияние не только на семантические концепции XX в., но и на характер самого философского текста²¹. В данном параграфе мы вкратце рассмотрим, каким образом это обстоятельство, став явным методологическим принципом, трансформирует характер философской терминологии. Предметом рассмотрения будут тексты раннего Хайдеггера и позднего Витгенштейна.

²⁰ В параграфе 4.2.1 первого раздела И. Инишев разводит прагматизм и перформативизм, утверждая, что Витгенштейново отождествление значения и употребления имеет только прагматический, но не перформативистский смысл. В свете сказанного выше это разделение представляется ошибочным. Справедливости ради отметим, что в параграфе 3.2.3 И. Инишев относит позднего Витгенштейна к репрезентантам «перформативного философствования», что говорит о некоторой неоднозначности его трактовки этого неоднозначного автора.

²¹ Ср. параграф 4.1.4 первого раздела, где рассматривается характерная для философии повседневного языка тенденция, связанная с тем, что язык из «объекта» исследования превращается в его «среду».

Терминологические стратегии Витгенштейна и Хайдеггера в определенном смысле противоположны. Витгенштейнова регулятивная идея ясности и соответствующая ей методическая установка на элиминацию избыточных интеллектуальных построений имеют следствием «нулевой метод» («Логико-философский трактат») – редукцию специфически логических/философских предложений и, соответственно, терминов в пользу тезисов и терминов «естественных наук», имеющих эмпирическое содержание. В противоположность этому терминологический и «пропозициональный» состав хайдеггеровских текстов стремится к бесконечности. Даже при поверхностном знакомстве с философией Хайдеггера можно навскидку назвать несколько десятков *специфически* хайдеггеровских терминов – тогда как термины позднего Витгенштейна можно буквально пересчитать по пальцам. И тем не менее здесь есть существенная параллель: у обоих мыслителей установка на *фактичность*, т.е. на контекстуальную определенность языковых значений, реализуется не только в концептуальном содержании, но и в стратегиях построения текстов. У Витгенштейна эта установка достаточно очевидна: в значительной мере его тексты представляют собой описание иллюстративных «случаев употребления» слов/выражений – при отказе от тезисной (а значит, и терминологической) фиксации выводов. Любопытно, что эту установку можно проследить и в обильной терминологии Хайдеггера; наиболее отчетливо – в терминологическом использовании идиом.

В качестве примера рассмотрим интерпретацию термина «отсылание» (*Verweisung*) как «уместности» (*Bewandtnis*; в переводе В.В. Библихина – «имение-дела»²²) в §18 «Бытия и времени». Охарактеризовав бытие подручного через «отсылание», Хайдеггер продолжает:

Was soll aber dann Verweisung besagen? [...] Seiendes ist daraufhin entdeckt, daß es als dieses Seiendes, das es ist, auf etwas verwiesen ist. Es hat *mit ihm bei* etwas sein Bewenden. Der Seinscharakter des Zuhandenen ist die *Bewandtnis*. In Bewandtnis liegt: bewenden lassen mit etwas bei etwas. Der Bezug des „mit... bei...“ soll durch den Terminus Verweisung angezeigt werden.

²² Перевод «*Bewandtnis*» словом «уместность» был обоснован автором в статье «Об одном термине из “*Sein und Zeit*”» (Синий диван. № 7. М., 2005).

Что тогда означает отсылание? [...] Сущее открывается ввиду того, что оно, как это сущее, какое оно есть, к чему-то отослано. Оно имеет место *при* чем-то. Бытийный характер подручного – это *уместность*. В *уместности* заключено: оставить что-то *при* чем-то. Отношение «что-то – *при* чем-то» обозначается термином «отсылание» (Sein und Zeit, S. 83f).

В этой интерпретации можно выделить следующие шаги:

1) «отсылание» определяется как отосланность к чему-то (привязанность к чему-то); это первичное определение связи сущего с «чем-то» пока еще остается весьма абстрактным и требует содержательного наполнения;

2) абстрактное понятие «отосланности к...» разъясняется посредством *идиомы* «Es hat mit ihm bei etwas sein Bewenden» («Оно имеет место *при* чем-то»);

3) это конкретизированное определение фиксируется посредством термина «Bewandtnis» и резюмируется в разъяснении связи отсылания через предложную конструкцию «mit... bei...» (что-то – *при* чем-то), взятую из указанной идиомы.

В приведенном рассуждении ключевую роль играет идиома «bewenden lassen mit etwas bei etwas». Важно иметь в виду, что слово «Bewenden» не имеет в немецком языке самостоятельного значения и используется только в устойчивых оборотах. И хотя слово «Bewandtnis» (*уместность*) уже наделено самостоятельным значением, его использование в качестве термина в контексте «Бытия и времени» мотивировано его морфологической/семантической связью со словом «Bewenden» и соответствующими идиомами. Здесь существенно, что идиома всегда отсылает к ряду конкретных контекстов – фактических ситуаций, в которых конвенционально допустимо ее использование (к «семейству случаев», как сказал бы Витгенштейн); отсутствие самостоятельного словарного значения у идиоматических слов/выражений не означает, что они не имеют значения вообще: просто они представляют собой наиболее очевидный пример фактично-контекстуальной определенности значения – пример первичности фактического частного случая по отношению к универсальному значению (возможной дефиниции). Если так, то термин (Verweisung, проинтерпретированный как Bewandtnis) выступает в роли свернутой «отсылки» к определенным фактическим случаям словоупотребления, т.е. в той же функции, что и Витгенштейновы описания случаев словоупотребления.

Фактичность языка, таким образом, оказывается в данных текстах не только *темой* исследования, но и ключевым *методологическим* принципом, обеспечивающим «адекватность» текста языку, *о* котором и *на* котором он говорит. «Бытие и время» и «Философские исследования» представляют собой образцовые для постметафизической философии тексты в том смысле, что в них идея *фактичности* в ее тематическом и методологическом аспектах не только описывается, но и получает *перформативную демонстрацию*.

3. Г. Райл: ФАКТИЧНОСТЬ КАТЕГОРИАЛЬНОГО

В программной статье «Категории»¹ (1938) Г. Райл независимо от Витгенштейна и Хайдеггера рассматривает фактический характер значения на примере категориальной специфики языковых выражений. Понятие категории Райла представляется нам весьма показательным по меньшей мере в двух аспектах: 1) в нем вполне отчетливо проявляется специфика постметафизической тематизации языка, которая в текстах Витгенштейна не получает эксплицитного систематического выражения (в этом смысле концепцию категорий Райла в значительной мере можно рассматривать как эквивалент разрозненных дескрипций и мысленных экспериментов позднего Витгенштейна); 2) оно задает концептуальную основу для детальной критики картезианской философии сознания и ряда других традиционных для новоевропейской мысли философов, которую Райл разворачивает в своих главных работах «Понятие сознания» и «Дилеммы»². Райл, как и Витгенштейн, не использует термин «метафизика» как общее наименование классической философии, однако масштабность его критических работ позволяет рассматривать его творчество как один из образцовых для философии первой половины XX в. проектов «преодоления метафизики». Значение Райла в рамках данного исследования видится нам также в том, что его систематические и критические исследования позволяют дать определенную типологическую характеристику новоевропейской философии (как предмета критического «преодоления»), т.е. несобирательное определение «метафизики» и, соответственно, «постметафизического мышления»³. В данном параграфе будет рассмотрена *a)* специфика Райловой концепции категориального строя языка и *b)* ее роль в развернутой Райлом критике классической новоевропейской философии.

¹ Ryle, G. *Categories* / G. Ryle // *Proceedings of the Aristotelian Society*. 38 (1937/1938). В русском переводе: Райл, Г. *Категории* / Г. Райл // *Понятие сознания*. М., 2000.

² Райл, Г. *Понятие сознания*; Ryle, G. *Dilemmas*. The Turner Lectures 1953 / G. Ryle. Cambridge, 1960.

³ Учитывая отмеченное во введении многообразие проектов «постметафизического мышления», а значит, и способов тематизации/конструирования «метафизики» как объекта «преодоления» или осмысления, мы отдаем себе отчет в том, что данная Райлом типологическая характеристика «метафизики» может иметь значение только в определенных контекстах, прежде всего в контексте классической (начала и середины XX в.) аналитической философии.

3.1. Метод категориального анализа языка

Главной новацией статьи «Категории» является *метод категориального анализа языка*, который Райл противопоставляет учениям о категориях Аристотеля и Канта. Минимальная общность, объединяющая концепции Аристотеля, Канта и Райла и позволяющая локализовать их в одном проблемном поле, состоит в постановке вопроса о возможности предложения (суждения). Однако смысл этого вопроса и, соответственно, основания для ответа на него различаются у них весьма существенно.

Аристотель ставит и решает этот вопрос на основе определенной классификации терминов (имен вещей, свойств и отношений, т.е. индивидов и классов), в которой высшие роды получают наименование «категория»; соответственно, Аристотелев список категорий задает классификацию всех возможных суждений (как приписывающих вещи некоторое качество, величину, место, время и т.п., иными словами, как отвечающих на вопросы «какой», «сколько», «где», «когда» и т.п.). То есть для Аристотеля сфера возможных суждений очерчена высшими родами терминов (субъектных и предикатных имен), и, таким образом, он отвечает на вопрос о *содержательной* определенности сферы возможных суждений.

Таблица категорий Канта очерчивает сферу возможных суждений в *формальном* аспекте, отражая логическую структуру суждения в четырех измерениях: количество (говоря современным языком, речь идет о кванторе или – в случае единичных предложений – его отсутствии), качество (утверждение, отрицание и – не прижившаяся в логике – «бесконечность»), отношение (между субъектом и предикатом или между простыми предложениями в дизъюнктивном и имплицативном сложном предложении) и модальность (когнитивный статус предложения как гипотетического, ассерторического или аподиктического). То есть двенадцати категорий Канта, по его замыслу, достаточно для полного описания логической формы любого возможного суждения.

Райл ставит вопрос о границе сферы возможных предложений более общо – как вопрос о конституции смысла, которая первоначально дает о себе знать в различии между осмысленными и бессмысленными (значимыми и абсурдными) предложениями. Этот подход тематизирует как содержательные, так и формальные аспекты смысла, что имеет следствием прежде всего расширение сферы применения категориального анализа. В самом деле, если Аристотель применял категориальный анализ только к терминам,

а Кант – к формальным характеристикам суждения и если оба предложили конечные списки категорий, то Райл: 1) оставляет открытым список категорий терминов, допуская потенциально бесконечное разнообразие категориальных различий между ними; 2) расширяет – и, опять же, оставляет открытой – сферу формальных элементов предложения (используя аппарат современной символической логики); 3) включает в сферу категориального анализа любые комбинации значимых для смысла частей предложения, а также собственно предложения (любого уровня сложности). Для обозначения языковых выражений, допускающих категориальную характеристику (т.е. для обозначения сферы применения категориального анализа, включающей в себя как термины, так и формальные элементы предложений), Райл использует термин «пропозициональный фактор», который можно определить как конститутивный элемент пропозиции⁴ или как часть предложения, выделяемую по чисто логическим основаниям. Чтобы избежать проблем, порождаемых понятием пропозиции в прагматическом контексте⁵, мы ниже будем вместо термина *пропозициональный фактор* использовать термин *выражение* в смысле значимой для смысла части предложения⁶. Например, в предложении «Некоторые собаки пушисты и игривы» в качестве выражений выступают три термина («собака», «пушистый» и «игривый»), квантор «некоторые», логический союз «и», а также любая их комбинация и, наконец, все это предложение в целом (которое может выступать

⁴ В данном случае пропозицию можно определить как смысл предложения в чистом, идеализированном виде; соответственно, для пропозиции несущественны все нелогические характеристики предложения; например, сформулирована ли она по-русски или по-английски; иногда для нее несущественен порядок слов, выбор синонимов и т.п. Так, предложения «Если идет дождь, то асфальт мокрый» и «Асфальт мокрый, потому что идет дождь» выражают одну и ту же пропозицию. Предложение – это, так сказать, материализация идеальной пропозиции во «плоти» того или иного языка. Соответственно, Райл отличает «пропозициональные факторы» как элементы пропозиций (proposition) от «сентенциональных факторов» как элементов предложений (sentence).

⁵ Подробнее об этом: Куайн, У.В.О. *Философия логики* / У.В.О. Куайн. М., 2008. С. 7–31.

⁶ Понятие выражения в этом определении вводится в «Логико-философском трактате» (тезис 3.31). Замена Райлова термина *пропозициональный фактор* термином *выражение* несущественно для дальнейшего изложения.

как часть более сложного предложения). Теперь мы можем предварительно определить задачу Райлова метода категориального анализа как выявление логических связей между языковыми выражениями, обуславливающих осмысленность или бессмысленность конкретных предложений – или, используя его собственную метафору, как наблюдение за «логическим поведением» выражений, которое проявляется в продуцировании смысла или абсурда в контексте того или иного предложения.

Здесь стоит также отметить, что, по Райлу, конституция смысла (категориальный строй языка) представляет собой единственный «предмет» философии, и, соответственно, все философские высказывания суть «категориальные высказывания» и наоборот⁷. Иначе говоря, «категориальные высказывания» суть единственный «продукт» философского исследования. Забегая вперед, уточним, что «категориальные высказывания» могут иметь только форму категориального различия между двумя определенными языковыми выражениями, т.е. форму «выражения *a* и *b* категориально различны».

Рассмотрим *принципиальную новацию* предложенного Райлом метода категориального анализа, которая, на наш взгляд, позволяет рассматривать его как один из репрезентативных проектов постметафизического мышления начала XX в. Она состоит том, что данный метод позволяет проводить категориальные различия между выражениями, но не позволяет осуществить их категориальную *идентификацию*; иначе говоря, он позволяет доказывать утверждения формы «выражения *a* и *b* категориально различны (принадлежат разным категориям)», но не позволяет устанавливать категориальную идентичность выражений, т.е. доказать, что какие бы то ни было два выражения принадлежат одной категории.

Метод, таким образом, применяется к *парам выражений* и действует следующим образом. Для выражений *a* и *b* произвольно подбирается контекст – незавершенное предложение, т.е. предложение с пробелом, который может быть заполнен одним из этих выражений; обозначим такой контекст буквой *K*. При подстановке выражений *a* или *b* на место пробела в контексте *K* мы получаем завершенные предложения *Ka* и *Kb*. Выражения *a* и *b* считаются категориально различными, если одно из предложений *Ka* и *Kb*

⁷ Райл, Г. Категории. С. 337. Это определение философии можно рассматривать как общее для значительного числа представителей аналитической традиции.

является осмысленным, а другое – абсурдным. Например, при подстановке выражений «Иван» и «суббота» в контекст «... лежит в постели» на место многоточия мы получаем предложения «Иван лежит в постели» и «Суббота лежит в постели», первое из которых осмысленно, а второе – абсурдно; это позволяет утверждать, что выражения «Иван» и «суббота» категориально различны. Однако нельзя аналогичным образом показать категориальную идентичность выражений a и b : если предложения Ka и Kb оказываются оба осмысленными или оба абсурдными, это может означать, что мы еще не нашли критического контекста, который выявил бы категориальное различие между данными выражениями. Иначе говоря, для того, чтобы провести категориальное различие, достаточно найти один критический контекст, тогда как для категориального отождествления двух выражений необходимо перебрать все допустимые для них контексты, что, очевидно, невозможно.

Райл иллюстрирует этот тезис на примере выражений «Я» и «автор этой статьи» (где «Я» указывает на Гилберта Райла, а под «этой» статьей подразумевается его статья «Категории»). На первый взгляд эти выражения синонимичны как минимум в экстенциональном аспекте и, во всяком случае, категориально однородны. Но, по мнению Райла, это впечатление ошибочно: «Выражения “Я” и “автор этой статьи” могут быть взаимозаменяемыми элементами многих значимых предложений, но ими обоими нельзя заполнить пропуск в высказывании “... не написал ни одной статьи”»⁸. Здесь, очевидно, подразумевается, что если высказывание «Я не написал ни одной статьи» является *осмысленным* (даже если ложным) в устах любого индивида, то высказывание «Автор этой статьи не написал ни одной статьи» является *абсурдным*. На мой взгляд, последний пункт этого рассуждения некорректен: предложение «Автор этой статьи не написал ни одной статьи» не *абсурдно*, но *противоречиво* (его противоречивый элемент можно сформулировать так: «Существует человек, который написал эту статью и не писал этой статьи»). Но противоречивость означает *ложность* предложения, а вместе с тем его *осмысленность*, поскольку для когнитивных предложений (предложений, сообщающих что-то о фактах) наличие истинностного значения является достаточным условием осмысленности. Более того: если противоречивые предложения считать бессмысленными, то теряет смысл само понятие категории, поскольку в этом случае *категориальное* различие

⁸ Райл, Г. Категории. С. 337.

сводится к различию *семантическому*. В самом деле: пусть имена *x* и *y* имеют сколь угодно близкие, но не совпадающие референции («Иван» и «Петр», «3» и «5», «этот стол» и «тот стол...»); если трактовать противоречие как абсурд, то при всем их семантическом родстве между ними всегда можно провести категориальное различие, используя контекст «... не есть *x*», поскольку предложение «*x* не есть *x*» противоречиво. Поэтому если мы различаем категориальные и семантические характеристики выражения (а представляется очевидным, что для Райла, как и для программы логического анализа языка вообще, это различие существенно), то мы не должны использовать противоречивые предложения в качестве критерия категориальных различий. Однако некорректность иллюстрации не отменяет самого тезиса о невозможности категориальной идентификации, поскольку для его обоснования достаточно аргумента от бесконечности класса возможных контекстов для любой пары выражений.

Чтобы акцентировать новизну этой тематизации категорий, проведем аналогию с биологической таксономией: если бы она была организована подобным образом, то для некоторых пар особей было бы возможно установить, что они «относятся к разным видам», но ни для одной пары особей мы не могли бы доказать, что они принадлежат одному «виду». Из этого следует, что в рамках такой «таксономии» были бы невозможны идентификационные предложения типа «это заяц», «Жучка – собака» и т.п., а значит, и обычные таксономические понятия любого уровня, такие как «заяц», «грызун», «млекопитающие»... Все, чем располагала бы такого рода «таксономия», – это определенный метод проведения различия между особями – различия, которое даже нельзя назвать «межвидовым» в обычном смысле, поскольку мы не можем идентифицировать различаемые виды. Поэтому в данном контексте термины *вид*, *таксон* и т.п., а также выражение *относиться к (разным видам или одному виду)* представляли бы собой не более чем фигуру речи, – как и термины *категория* (или *логический тип*) у Райла: невозможность идентификации категорий не позволяет указать на «ту или иную категорию» как некоторый определенный предмет и тем самым сделать ее предметом мысли и речи; единственное, что дает метод Райла, – это тематизация некоторого специфического различия между выражениями (зависящего от дистинкции осмысленности и абсурдности), которое – в силу его релевантности вопросу о границах сферы возможных предложений – получило наименование категориального. Позво-

лим себе резюмировать метод Райла следующей формулой: *категорий не существует; существуют только категориальные различия*. Это делает понятным принципиальный отказ Райла от построения пусть даже сколь угодно неполного списка категорий по образцу Аристотеля и Канта: дело не в том, что такой список было бы невозможно завершить; дело в том, что его невозможно *начать*. В конечном счете это приводит и к отказу от реифицирующего понимания пропозиционального фактора как носителя категориальных характеристик: «И если меня спросят, существуют ли пропозициональные факторы, много ли их, являются ли они ментальными объектами, на что они похожи, я отвечу: все эти вопросы нелепы, потому что “фактор” – это всего лишь место встречи всех категориальных двусмысленностей»⁹.

Для постметафизической философии языка этот тезис имеет конститутивное значение, поскольку указывает на принципиальную фактичность значения языковых выражений, что означает: 1) в негативном плане – отказ от понимания категории как универсалии: высшего рода в смысле Аристотеля или всеобщей формы суждения в смысле Канта; 2) в позитивном плане – тематизацию категориального строя языка как системы различий между выражениями, обнаруживаемых только в *конкретных единичных контекстах*. Иначе говоря, невозможно определить «категориальную принадлежность» выражения как его универсальное – демонстрируемое во всех возможных контекстах – семантическое свойство, можно только наблюдать «логическое поведение» выражения в единичных контекстах; категориальное существует только в форме категориального различия между выражениями в фактично данных контекстах.

3.2. Райл как критик «метафизики»

Реифицирующая и универсализирующая трактовка категориального, предполагающая возможность *идентификации* категорий в качестве *универсалий*, а вместе с тем и возможность их «дедукции» и каталогизации, может, по нашему мнению, рассматриваться как одна из существенных характеристик «метафизики», как она тематизируется в аналитической философии начала и середины XX в.

Метафизическое понимание категорий приводит, по выражению Райла, к «категориальным ошибкам», которые, в свою оче-

⁹ Райл, Г. Категории. С. 334.

редь, порождают неразрешимые интеллектуальные апории и являются предметом критики, базирующейся на описанном методе категориального анализа языка. Поскольку единственной возможной формой категориального утверждения является категориальное различие между выражениями, универсальной формой категориальной ошибки оказывается игнорирование такого различия, т.е. неправомерное категориальное отождествление выражений или, иными словами, неправомерный перенос логических свойств одного выражения на другое, некорректная логическая аналогия.

Рассмотрим в качестве примера Райлову критику картезианской трактовки сознания как «мыслящей субстанции», которая существует наряду с «протяженной субстанцией» и определенным образом взаимодействует с ней. По мнению Райла, онтологическая аналогия между «субстанциями» базируется на мнимой логической аналогии между такими предложениями, как «Снег бел» и «Джон умнен», т.е. на категориальном отождествлении физического свойства «белый цвет» и ментального свойства «разумность». Действительно, с точки зрения Аристотеля можно квалифицировать данные предикаты как относящиеся к одному «высшему роду» – категории качества; а с точки зрения Канта оба предложения имеют одни и те же формально-категориальные характеристики: являются утвердительными, единичными, простыми и ассерторическими и т.д. Однако это впечатление содержательного родства и формального тождества данных предложений является одной из «языковых ловушек»: порождается их грамматическим изоморфизмом, который скрывает различие их логических структур. Эмплицуем логическое различие между данными предложениями и, соответственно, категориальное различие между предикатами «бел» и «умнен» в двух аспектах.

1. Предикат «умнен» является диспозициональным предикатом, т.е. означает не постоянное, но ситуационно-зависимое свойство – диспозицию, проявляющуюся в определенных ситуациях. К таким предикатам относится, например, хрупкость, растворимость и т.п.; по Райлу, диспозициональный характер имеют также все ментальные термины, т.е. термины, характеризующие сознание – «умный», «веселый», «вспыльчивый», «внимательный» и т.п. Логическая специфика диспозициональных предикатов состоит в том, что они описывают определенную зависимость: предложение «Сахар растворим» представляет собой сокращенную запись импликации «Если сахар поместить в воду, то он растворится»; предложение «Джон умнен» в развернутом виде гла-

сит: «Если Джону предложить интеллектуальную задачу, он с ней справится»¹⁰. Итак, диспозициональное предложение (т.е. предложение с диспозициональным предикатом) лишь в силу грамматически обусловленной иллюзии кажется простым категорическим предложением, будучи на самом деле условным, поэтому наши два предложения («Снег бел» и «Джон умен») различаются как по форме, так и по категориальной специфике предикатов. Отметим также эпистемологическое различие: чтобы убедиться в том, что снег бел, достаточно одноразового наблюдения; для того же, чтобы установить, умен ли Джон, необходим ряд наблюдений, чтобы избежать «поспешного обобщения», – поскольку даже плохой шахматист может случайно сделать удачный ход и даже гениальный игрок допустить «зевок». Диспозиция – это статистическая закономерность¹¹.

¹⁰ Конечно, в такого рода предложениях всегда подразумевается ряд дополнительных условий: например, сфера интеллектуальной деятельности, в которой Джон умен (можно быть сообразительным в настольных играх и туповатым в семейной жизни), уровень сложности подразумеваемых интеллектуальных задач (успешное решение задач на сложение двузначных чисел свидетельствует о сообразительности первоклассника и ничего не говорит о математических способностях взрослого), допустимый процент ошибок (даже самые разумные люди имеют право на ошибку) и т.п.

¹¹ Помимо постоянных свойств (таких как белый цвет снега), диспозиции отличаются от «событий»: так, слово «курит» может означать как событие (Что делает Иван? – Он курит [в данный момент]), так и диспозицию («Иван курит» в смысле «является курильщиком», т.е. курит время от времени, но не обязательно в момент произнесения данного предложения). Событие, таким образом, в отличие от диспозиции, имеет определенную локализацию во времени (шахматист является шахматистом не только тогда, когда играет в шахматы, но постоянно, даже когда спит). В рамках дистинкции *событие/диспозиция* Райл выделяет также класс «полудиспозициональных» терминов, демонстрирующих свойства как «чистых» диспозиций, так и событий. К таким терминам относится, например, внимательность. «Быть внимательным» – это диспозиция в том смысле, что она проявляется в определенных действиях (быть внимательным на дороге означает, например, снижать скорость перед опасными поворотами), но вместе с тем человек иногда внимателен, а иногда нет – что роднит внимание с событием. Таким образом, диспозиция – это достаточно сложный феномен, допускающий тематизацию в рамках нескольких категориальных дистинкций. Но для иллюстрации нашей основной мысли достаточно рассмотреть дистинкцию диспозиция / постоянное свойство.

2. Субъект (в логическом смысле) ментальных диспозиций – «сознание», «душа», «личность», «человек» и т.п. – имеет совершенно особый онтологический статус, обусловленный логико-эпистемологической спецификой предложений с ментальными предикатами. По мысли Райла, в повседневном языке ментальные термины первоначально приписываются отдельным человеческим действиям, а затем – в результате индуктивного обобщения – формируются суждения о поведении того или иного индивида в целом. Так, тезис «Джон умен»: а) базируется на квалификации некоторых отдельных действий Джона как разумных (например, как эффективных в достижении поставленных им целей и не порождающих нежелательных для него побочных эффектов); б) характеризует его поведение в целом в том смысле, что мы можем ожидать от него разумных действий и в дальнейшем. Здесь важно иметь в виду, что когда мы говорим о таких квазипредметах, как сознание, сфера ментального, личность и т.п., мы, по Райлу, говорим *только* о поведении того или иного индивида¹², и, таким образом, термин *сознание* не должен расширять нашу онтологию, т.е. не должен вводить дополнительную «ментальную» сущность наряду с человеческим индивидом и его действиями (поведением); сознание – это набор поведенческих диспозиций.

Категориальное отождествление ментальных диспозиций и постоянных свойств (или диспозиций и событий и т.п.), основанное на грамматическом изоморфизме предложений «Снег бел» и «Джон умен», порождает, по мнению Райла, «парамеханическую» трактовку сознания как «субстанции», т.е. как некоторой непротяженной, а значит, ненаблюдаемой эмпирически квазивещи. Иначе говоря, картезианская философия сознания базируется на реифицирующем понимании поведения, что порождает ряд неустранимых концептуальных апорий, которые со времен Декарта являются «вечными» философскими проблемами. В частности, *субстанциальность* сознания и его *недоступность наблюдению извне* порождают репрезентативные для метафизической философии сознания проблемы – психофизическую проблему и проблему интерсубъективности.

¹² В этом смысле Райл обозначает свою концепцию сознания как «логический бихевиоризм». Здесь следует подчеркнуть, что «логический» бихевиоризм принципиально отличается от бихевиоризма в психологии тем, что его основанием является не эмпирическая методологическая установка, но категориальный анализ ментальной лексики языка.

1. Трактовка сознания как квазивещи порождает вопрос о взаимодействии между сознанием и телом (вещью мыслящей и протяженной), получивший стандартное наименование *психофизической проблемы*. Ее неразрешимость обусловлена тем, что у сознания и тела нет общих свойств, которые позволяли бы описать взаимодействие между ними. Но если иметь в виду, что субстанциалистское понятие сознания представляет собой рифицированное понятие поведения, то сама постановка вопроса о такого рода взаимодействии оказывается абсурдной, поскольку *действие* человека не может состоять в каузальном отношении с *агентом этого действия*: так же абсурдно было бы ставить вопрос, например, о взаимодействии между водой и ее течением.

2. Невидимость сознания, т.е. невозможность наблюдать чужое сознание, порождает проблему интерсубъективности: своего рода «скандал философии» в смысле невозможности убедительно доказать тезис об одушевленности другого. Предпосылкой проблемы является представление об эпистемологической асимметрии собственного и чужого сознания (интроспекции и понимания другого): если переживания моего собственного сознания даны мне в интроспекции вполне адекватно (кому как не мне знать, что я ощущаю, чувствую, думаю в данный момент?), то о содержании переживаний другого я могу только догадываться по их внешним проявлениям, причем эти догадки обречены на недостоверность. Иначе говоря, речь идет об эпистемологической идее «привилегированного доступа» каждого индивида к «своему собственному» сознанию, которая имеет онтологический эквивалент в оппозициях своего и другого, внутреннего и внешнего и т.п.

Образцовым образом этот ход мысли представлен в концепции интерсубъективности Э. Гуссерля. В пятом «Картезианском размышлении» Гуссерль описывает механизм конституирования феномена *alter ego* посредством так называемого «аналогизирующего переноса»¹³. Основные этапы этого процесса таковы: 1. В моем «примордиальном мире»¹⁴ я обнаруживаю один специфический предмет, который опосредует все мои отношения к про-

¹³ Гуссерль, Э. Картезианские размышления / Э. Гуссерль. СПб., 1998. С. 182–232.

¹⁴ То есть в сугубо приватной феноменальной сфере, которая является «эксклюзивной» данностью для индивидуального Я; эта сфера вычленивается посредством «примордиальной редукции», т.е. нейтрализации данности всякой другой субъективности и всех интенциональных отсылок к таковой.

чим предметам, – это мое тело. Например, зрительное восприятие предметов требует определенного движения глаз, перемещение предметов требует мышечного усилия и т.п. 2. Я замечаю определенную корреляцию между моими переживаниями и движениями моего тела – жестами, мимикой и пр. 3. Я обнаруживаю определенное сходство между моим телом и некоторым другим предметом – сходство в форме, движениях и пр. Этот акт Гуссерль называет «синтезом сочетания» (*Paarung*) моего тела и этого предмета. 4. И наконец, я дополняю синтез сочетания актом «вчувствования», который заключается в том, что «за» качествами и движениями этого внешнего предмета я – на основе корреляции качеств и движений моего тела и моих переживаний – полагаю душевную жизнь, аналогичную моей: «как если бы я был там», как если бы этот предмет был моим телом, а его движения были проявлениями моих переживаний. Таким образом, я как бы переношу свою душевную жизнь в некоторую первоначально неодушевленную вещь, превращая ее тем самым (в своем восприятии) в одушевленное тело. Эта дескрипция *alter ego* как феномена порождает ряд серьезных затруднений, которые были рассмотрены нами в другом месте¹⁵; сейчас мы хотим акцентировать только их отправной пункт: источником трудностей последовательного «неокартезианства» Гуссерля является идея «примордиального» мира как коррелята собственного сознания, т.е. солипсистское противопоставление собственного Я как *первичной* данности и другого Я как данности *производной*¹⁶.

¹⁵ Борисов, Е.В. Проблема интерсубъективности в феноменологии Э. Гуссерля / Е.В. Борисов // Логос. № 1. М., 1999. См. также: Held, K. Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer Transzendentalphilosophie / K. Held // Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung. Den Haag, 1972. S. 42.

¹⁶ Здесь мы ограничились сжатым рассмотрением концепции интерсубъективности, представленной в «Картезианских размышлениях» Гуссерля, не принимая в расчет многочисленных текстов по этой проблеме, представленных, прежде всего, в XIII–XV томах «Гуссерлианы» (Husserl, E. Gesammelte Werke. Bd. XIII–XV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass / E. Husserl. Den Haag, 1973). Эти тексты показывают, что мысль Гуссерля в этой области не столь однозначна, но ее реконструкция представляет собой отдельную задачу. В рамках данного исследования обращение к Гуссерлю имеет сугубо иллюстративную цель: концепция «Картезианских исследований», будучи относительно цельным и завершенным результатом, может рассматриваться как одно из наиболее рельефных воплощений идеи

С точки зрения Райла, идея «привилегированного доступа» (и, соответственно, асимметрия «внутреннего» и «внешнего», «собственного» и «чужого» и т.п.) некорректна в силу категориальной специфики сознания: будучи характеристикой поведения, сознание является вполне публичным феноменом, так что «знание о себе» качественно ничем не отличается от «знания о других». Как и в случае психофизической проблемы, идея приоритета интроспекции базируется на категориальном неразличении квазипредмета и действия. Райловская формула метафизического мышления гласит: метафизичность мысли – это постулирование избыточных сущностей как онтологический эффект категориального неразличения¹⁷.

«привилегированного доступа» к собственному сознанию – предмета критики Райла.

¹⁷ Стоит отметить, что деструкция избыточных сущностей как форма критики метафизики не является специфическим ноу-хау Райла. Приведем еще несколько характерных примеров применения «бритвы Оккама»:

– устранение лишних знаков (таких, как знак утверждения или тождества) в «Логико-философском трактате» (4.064, 5.53 и др.);

– устранение понятия существования как предиката у Канта и – в более эксплицитной форме – в учении Р. Карнапа о языковых каркасах (Карнап, Р. Эмпиризм, семантика и онтология / Р. Карнап // Значение и необходимость. Биробиджан, 2000);

– устранение понятий пропозиции, самотождественности, аналитической истины и других. в работах У. Куайна (Философия логики. М., 2008; С точки зрения логики. Томск, 2003 и др.).

4. ПРОЕКТИВНОСТЬ ЗНАЧЕНИЯ: ВИТГЕНШТЕЙН И ГАДАМЕР

4.1. ОТКРЫТОСТЬ ПРАВИЛА

Итак, значение в его фактичности перформативно осуществляется в конкретных ситуациях речевой деятельности (случаях словоупотребления). Вместе с тем очевидно, что для любого языкового выражения существует бесконечное многообразие случаев его *возможного* употребления, следовательно, его значение не ограничивается каким-либо конечным (пусть даже сколь угодно широким) набором *действительных* (фактически имевших место) случаев употребления. Потенциальная бесконечность сферы употребимости выражения обуславливает его *универсальность* – не в смысле независимости от фактуальной базы значения (множества имевших место единичных случаев употребления), но в смысле возможности ее расширения, т.е. употребления в новых контекстах и, возможно, по новым правилам. (Здесь уместно вспомнить Витгенштейнов тезис о бесконечном разнообразии языковых игр и об их исторических трансформациях.) На это обстоятельство Витгенштейн указывает в § 208 «Философских исследований»:

«Следует отличать: “и т.д.” как сокращенный способ записи от “и т.д.”, не являющегося аббревиатурой. ...Обучение, замыкающееся на приведенных примерах, отличается от обучения, указывающего на то, что находится вне этих пределов» (ФИ, с. 209).

Обучение, не замыкающееся на конечном перечне примеров, – это обучение *универсальному* правилу, которое, однако, полностью определено *только для ограниченного набора случаев применения* – и остается *неопределенным для новых* (не перечисленных в процессе обучения) случаев. Будем обозначать неполную определенность правила/значения термином *открытость*; итак, открытость означает 1) возможность расширения сферы применимости правила и 2) наличие альтернативных возможностей применения правила в новых контекстах.

Последний пункт акцентирует Крипке в своей знаменитой скептической интерпретации Витгенштейна¹. Приведем стартовое

¹ Крипке, С. Указ. соч. В этой работе обосновывается вызывающий «скептический парадокс», ставящий под вопрос саму возможность языка, и предлагается его провокативное «скептическое решение». Работа породила обширную полемическую литературу, обзор которой дан в: Суровцев, В.А. Витгенштейн и Крипке: следование правилу,

рассуждение Крипке: предположим, что в истории человечества никто еще не суммировал числа 57 и 68. Если так, то результат применения операции сложения к этой паре чисел еще не получил конвенционального утверждения, и на данный момент вопрос о том, чему равно $57 + 68$, остается открытым. Теперь определим арифметическую операцию «квожение» (для ее обозначения в формулах будем использовать знак «#» – «квус»). Определение таково:

1) для любой пары чисел, кроме (57, 68) $a + b = a \# b$ ($5 + 7 = 5 \# 7 = 12$ и т.д.);

2) $57 \# 68 = 5$ (тогда как $57 + 68 = 125$).

Как видим, «квожение» отличается от «сложения» только в одном случае – применительно к одной определенной паре чисел. Повторим: рассматривается воображаемая ситуация, когда в истории человечества не было прецедентов суммирования чисел 57 и 68. В этом случае, говорит Крипке, сколь угодно обширные наблюдения языкового поведения людей (случаев сложения) не позволят гипотетическому наблюдателю установить, подразумевают ли люди под знаком «плюс» сложение или квожение. Более того, такой возможности лишен и сам носитель языка, или, говоря более строго, пока отсутствует конвенционально утвержденный результат (и даже прецеденты) сложения чисел 57 и 68, бессмысленна сама постановка вопроса о том, какую операцию мы подразумеваем в формуле « $5 + 7 = 12$ »: сложение или квожение². Радикальный скептический вывод Крипке гласит: сложение *не имеет* универсальных (применимых к *любой* паре чисел) правил – просто с силу конечности человеческой практики и бесконечности множества чисел; сложение невозможно определить с использованием квантора всеобщности. Но универсальность является *необходимой* характеристикой языка (поскольку обучение всегда заканчивается указанием «и так далее», которое, в указанном смысле, *не является* аббревиатурой), поэтому скептическая деструкция универсальности оборачивается парадоксальной постановкой под вопрос самой возможности языка: значения и понимания.

На наш взгляд, «скептический парадокс» Крипке основан на неверной (в данном случае) трактовке универсальности как *полной определенности* правила на некотором множестве возможных случаев его применения, но обсуждение этого «парадокса»

скептический аргумент и точка зрения сообщества / В.А. Суровцев, В.А. Ладов. Томск, 2008.

² Крипке, С. Указ. соч. С. 14–16.

выходит за рамки данной работы³. Однако феномен открытости (= недоопределенности) правила Крипке эксплицирует вполне корректно. По нашему мнению, открытость является оборотной стороной фактического характера значения: того обстоятельства, что оно определяется на основе эмпирически наблюдаемых единичных случаев применения правила. Но здесь встает вопрос о механизме *возможной* трансгрессии тех границ, которые заданы *действительной* фактуальной определенностью значения, – о движении по указателю «и так далее».

4.2. Универсальность как проективность

На наш взгляд, эффективную модель функционирования слова/выражения в качестве универсалии дает гадамеровское учение об аппликативном характере понимания⁴. Гадамер рассматривает герменевтическое отношение к тексту по аналогии с межличностным отношением, что позволяет тематизировать нормативный аспект интерпретации. Более того, в систематике форм коммуникации, развернутой в разделе «Понятие опыта и сущность герменевтического опыта» «Истины и метода»⁵ Гадамер явным образом проводит параллель между интерпретативными позициями толкователя и этическими характеристиками коммуникации. В связи с этим возникает достаточно острый вопрос о статусе норм, регулирующих сам герменевтический процесс, и о герменевтической роли нормативной рефлексии в данной модификации. По нашему мнению, этот вопрос вполне изоморфен вопросу о статусе норм правилосообразной деятельности, и в этом пункте гадамеровское учение об аппликативности понимания продуктивно дополняет семантику Витгенштейна. Вопрос можно конкретизировать следующим образом: если нормы данного типа, будучи универсальными, являются *предпосылкой* понимания, то не означает ли это, что рефлексивное осознание этой предпосылки является автономным, внегерменевтическим актом? Если же коммуникативная

³ Отметим только разнообразие реакций на этот «парадокс»: от категорического отвержения («Но *это* вообще не скептицизм, это – концептуальный нигилизм, и, в отличие от классического скептицизма, он очевидно самоопровержим... Это – не скептическая проблема, а нелепость» (Бейкер, Г.П. Скептицизм, правила и язык / Г.П. Бейкер, П.М.С. Хакер, М., 2008.)) до попыток «прямого решения» (Суровцев, В.А., Ладов, В.А. Указ. соч. С. 53–54).

⁴ Гадамер, Х.-Г. Истина и метод / Х.-Г. Гадамер. М., 1988. С. 364–402.

⁵ Там же. С. 409–425.

нормативность, действующая в герменевтическом процессе, не имеет универсального характера, если она всякий раз действует только в данном конкретном случае, то имеет ли смысл вообще говорить здесь о нормативности?

Исходная посылка гадамеровского анализа – понимание Другого в качестве источника направленных на партнера по коммуникации *притязаний*, которые имеют смысловой характер и, таким образом, не подлежат объективирующему объяснению, но требуют понимания. В этом смысле «притязание» (Anspruch) является конститутивным для любого отношения «Я – Ты» и вместе с тем для любого герменевтического отношения, поскольку текст – в той мере, в какой он понимается, – никогда не «дан» субъекту как «предмет»: отношение текста к читателю следует рассматривать как разновидность коммуникации. Именно *ответ* субъекта на «притязания» Другого (соответственно текста) является для Гадамера основанием для различения следующих трех форм коммуникации.

1. «Знание людей» – типизирующее познание другого, который рассматривается как квазиприродный объект, т.е. не как партнер по коммуникации, но как предмет объективирующего (например, социально-научного) объяснения. Этот тип коммуникации, таким образом, характеризуется тем, что одна из сторон полностью игнорирует смысловые притязания, а значит, и личностный статус другой стороны; поэтому данную форму интерсубъективного отношения следовало бы назвать псевдокоммуникацией. Основу такого рода отношений составляет специфическая (психологическая, медицинская и т.п.) компетенция, которой обладает только один из участников этой «коммуникации» и которая позволяет объяснять поведение (речь) другого недоступными для него средствами и на недоступном языке. В практическом плане это открывает возможность манипулирования личностью как предельной формы редукции морального момента в отношении к Другому. Очевидно, этот тип межличностного отношения не имеет герменевтического аналога: в когнитивном плане ему соответствует объективирующая методология психологических и социальных наук.

2. *Рефлексивное дистанцирование от притязаний Другого* представляет собой более «высокую» форму коммуникации, поскольку в этом случае опредмечиванию подвергается уже не субъективность Другого, но само интерсубъективное отношение. Специфика этой формы состоит в том, что каждый участник коммуникации стремится к «опережающему пониманию» Другого как

другого (иного, отличного от меня), которое позволяет нейтрализовать собственно личностный аспект коммуникации, т.е., прежде всего, избежать необходимости *ответа* на притязания Другого. Иначе говоря, отношения данного типа предполагают, что я признаю в Другом личность (в этом состоит отличие этой формы интересубъективности от «знания людей»), но при этом мое понимание Другого не идет дальше констатации различий между нами, т.е. эти различия не оказывают никакого влияния на мою собственную субъективность.

В практическом плане это отношение реализуется, например, как «авторитарное попечение»⁶ о Другом, т.е. как авторитарное воспитание. Герменевтический эквивалент этого отношения представляет собой, по Гадамеру, «историческое сознание», направленное на реконструкцию своеобразия толкуемой традиции в ее историческом «самобытии», т.е. на схватывание толкуемого предмета как «вещи самой по себе», вне существенной связи с сознанием толкователя. Предельно отчетливо эта герменевтическая позиция выражена в «канонах истолкования», предложенных Э. Бетти в качестве универсальных методологических правил наук о духе, прежде всего в «каноне смысловой автономии» текста и соответствующем ему методическом требовании «смысловой адекватности, или конгенитальности» интерпретации. «Я предложил бы назвать этот... канон каноном герменевтической *автономии* объекта или каноним имманентности герменевтического масштаба. Под этим мы подразумеваем, что смылосодержащие формы следует понимать сообразно их собственным закономерностям, в соответствии с их особыми законами формирования, на основе их интендированного контекста, в их необходимости, когерентности и связности: прилагаемый к ним масштаб должен быть имманентным их изначальному предназначению – тому предназначению, которому сотворенная форма должна была отвечать с точки зрения автора (хотелось бы сказать: демиурга) и его формообразующей воли в процессе творчества...»⁷. Бетти формулирует этот «канон» в противовес гадамеровскому тезису об «опосредовании прошлого и настоящего».

3. Наконец, «высшая» форма отношения «Я – Ты», *коммуникация в полном смысле этого слова*, герменевтический коррелят которой Гадамер определяет как *действительно-историческое со-*

⁶ Гадамер, Х.-Г. Истина и метод. С. 424.

⁷ Betti, E. Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften / E. Betti. Tübingen, 1962. S. 15.

знание, конституируется «открытостью» для притязаний Другого. Отвечая на притязания партнера по коммуникации, не игнорируя их в объективирующем познании и не уклоняясь от них посредством рефлексии над самим интересубъективным отношением, я тем самым полностью признаю его личностный статус. Таким образом, этот тип коммуникации лишен моментов «дефективности», присущих предыдущим типам. Формально понятие открытости Гадамер определяет так: «Открытость для другого включает в себя признание того, что я должен допустить, что нечто во мне притязает на меня самого (*dass ich in mir etwas gegen mich gelten lassen muss*), даже если нет того другого, который мог бы сделать это нечто притязающим на меня»⁸.

Это формальное описание требует конкретизации, которая должна показать, какого рода притязания конституируют коммуникацию и в чем состоит адекватный ответ на них. Основание для такой конкретизации дает, в частности, следующее рассуждение Гадамера, посвященное практике толкования закона: «Так, для самой возможности юридической герменевтики существенно, что закон одинаково обязателен для всех членов правовой общности. Где это не так, как, например, в случае абсолютизма, ставящего волю абсолютного монарха над законом, там герменевтика невозможна... Задача понимания и истолкования стоит лишь там, где нечто положено так, что оно является неустранимым и обязательным»⁹. В этом примере существенна подчиненность толкователя (судьи) тому самому закону, который он толкует, т.е. содержание которого он конкретизирует. Предмет толкования – в данном случае текст закона – имеет нормативный характер, т.е. содержит в себе определенные *притязания*, и при этом: 1) содержащиеся в нем нормативные требования эксплицируются и конкретизируются в толковании, т.е. в определенной мере являются не *исходной данностью*, но *результатом* интерпретативной работы толкователя; 2) сам толкователь подчиняется этим требованиям, т.е. выявляет их в качестве значимых не для абстрактного правового субъекта, но для себя самого. Субъект толкования оказывается в «сфере действия» толкуемого предмета: дав определенную интерпретацию закону, судья *тем самым берет на себя самого* обязательство руководствоваться этим – так истолкованным – законом в своей деятельности. Это ключевой момент герменев-

⁸ Gadamer, H.-G. *Wahrheit und Methode* / H.-G. Gadamer // *Gesammelte Werke*. Tübingen, 1990. Bd. 1. S. 367.

⁹ *Ibid.* S. 334–335.

тического опыта: истолкование не остается без последствий для самого толкователя; интерпретация – как ответ на притязания Другого – всякий раз налагает определенные обязательства на самого интерпретатора.

Этот положение представляется достаточно очевидным в случае толкования текстов, имеющих явно выраженный нормативный характер, – законов, моральных поучений, религиозных заповедей и т.п. Однако оно получает универсальное значение, если принять во внимание *неявные* нормативные притязания, содержащиеся *во всяком* высказывании: даже «чисто» пропозициональное (на первый взгляд) высказывание, которое первичным образом претендует только на истинность, опосредованно – через принятие или отвержение этого притязания реципиентом (толкователем) – налагает на последнего по меньшей мере следующие обязательства.

1. Понимание высказывания – это не то же, что *принятие к сведению* того факта, что тот, кто его произносит, придерживается такого-то мнения: понимание предполагает также *оценку* высказывания на предмет его *истинности или ложности*. И эта оценка не может быть произвольной: согласие или несогласие с некоторым высказыванием предполагает возможность обоснования, убедительного по меньшей мере для нас самих. Например, мы можем сказать назойливому собеседнику «да, ты прав», чтобы прекратить бесплодный спор, – но это, конечно, не признание истинности его слов, но только средство для остановки неудачной коммуникации. Этот случай иллюстрирует не коммуникацию в полном смысле, но скорее объективирующее манипулирование собеседником, основанное на «знании людей». Признание тезиса истинным, как и его отвержение в качестве ложного, требует готовности ответить на вопрос «почему?». (В приведенном определении открытости неоднозначное выражение «gegen mich gelten lassen» можно перевести также следующим образом: «противопоставить что-то себе самому» (даже когда нет того Другого, который мог бы это сделать). Поскольку речь идет о коммуникации, такое противопоставление должно означать «возражение», выдвижение альтернативных (не разделяемых мною) утверждений, нормативных отсылок и т.п. Тогда «открытость» означает готовность сопоставить «свое» и «иное» без презумптивного допущения собственной правоты, а значит, готовность к ревизии собственных «пред-суждений» и их оснований.)

2. Если я соглашаюсь с некоторым высказыванием (принимаю его в качестве истинного), я тем самым принимаю на себя обязательство в дальнейшем действовать так, чтобы мои действия не вступали в противоречие с ним. Аналогичное следствие имеет, очевидно, и несогласие с утверждением: мы должны действовать в соответствии с его «антитезисом». Само (не)согласие требует не только когнитивного обоснования (аргументации), но и действительного подтверждения в поведении соответствующего субъекта, иначе говоря, имеет перспективу *ответственности*.

Конечно, «принятие всерьез» какого-либо притязания не означает прямого следования «указаниям» (ведь даже закон можно проинтерпретировать как *несправедливый*), тем более что притязание не обязательно имеет форму явного регулятива: это означает только, что отношение к притязаниям другого не может быть *произвольным*, т.е. что оно всякий раз может быть подвергнуто нормативно фундированной оценке. Но это значит, при интерпретации нормативного текста и «пропозиционального» высказывания, что явный или имплицитный нормативный момент имеет *всеобщую* значимость: нормативность толкуемого текста, как и обязательство, принимаемое на себя интерпретатором в ходе интерпретации, имеет не «приватное», но универсальное в рамках определенного сообщества значение.

Итак, тезис Гадамера можно сформулировать следующим образом: *универсальная* нормативность присутствует в любом *конкретном* (единичном) герменевтическом процессе, но является не независимой *внешней* «предпосылкой», но его *внутренним* моментом. Это значит, в частности, что она *становится* (формируется, конкретизируется, трансформируется) в ходе понимания как исторического «свершения», подобно тому как в ходе конкретизирующей интерпретации закона становится (а не эксплицируется) его содержание. Следовательно, ее всеобщность не означает, что она может рассматриваться как своего рода трансцендентальный феномен: *универсальность*, присущая смысловой интенции текста и понимания, не исключает *конtingентности*, связанной с историческим характером ее существования. Подобно тому как категориальная структура нашего знания всегда является определенным «наброском», смыслоожиданием, которое при столкновении с другим всегда может быть подвергнуто коррекции, нормативная основа «притязаний» текста и интерпретативного ответа на них представляет собой *открытый проект*.

По нашему мнению, это положение можно рассматривать как ответ на витгенштейновский вопрос о характере нормативности, присущей правилам «формы жизни». Покажем продуктивный потенциал идеи проективности в рамках постметафизической теории значения на примере роли прецедента в принятии судебного решения. По Гадамеру, судебное решение представляет собой не вторичный акт по отношению к истолкованию текста закона, не применение *предварительно* выявленного смысла, но форму самого понимания: практика применения не базируется на понимании, но встроена в его структуру¹⁰. В прецедентном праве прецедент – это судебное решение, являющееся нормативным дополнением к тексту закона в том смысле, что к нему могут апеллировать при вынесении решений по другим подобным случаям. Нормативное функционирование прецедента обусловлено тем обстоятельством, что в применении к некоторым случаям текст закона не предопределяет однозначного толкования, и, применяя закон, судья тем самым выбирает одну из нескольких возможных интерпретаций. Если данное решение затем принимается правовым сообществом как образцовое, т.е. приобретает статус прецедента, то тем самым оно становится стандартным толкованием данного закона, т.е. *показывает его смысл* применительно к данному семейству случаев. Таким образом, прецедент как применение общего закона к единичному случаю оказывает обратное воздействие на смысл самого закона – воздействие, которое в юридической герменевтике принято называть *конкретизацией*. Конкретизация – это форма соотношения общего и единичного, альтернативная *субсуммации*. Когда закон всемирного тяготения применяется при расчете траектории планеты или спутника, это не влияет на содержание данного закона¹¹; отношение общего и

¹⁰ Гадамер, таким образом, снимает оппозицию «когнитивного» и «практического» истолкования, предлагаемую, в частности, Э. Бетти, в пользу тезиса о перформативном характере смысла (текста), а тем самым – имплицитно – и языкового значения. О полемике между Гадамером и Бетти см. также предисловие автора к упомянутой публикации текста Э. Бетти.

¹¹ В идеализированной «нормальной» науке в смысле Т. Куна, которую можно рассматривать как модель *негерменевтического* познания. В случае коррекции теории, инициированной ее применением к эмпирическому материалу, и тем более в случае «научной революции» естественнонаучное познание обнаруживает родство с аппликативным пониманием, как оно описывается Гадамером.

частного здесь является «односторонним» в том смысле, что общее (закон) выступает как основание для интерпретации частного (факта), но не наоборот. Применение же правовой нормы к некоторым случаям трансформирует (уточняет) смысл этой нормы: здесь отношение частного и общего имеет характер *взаимодействия*, имеющего следствием новую (уточненную, расширенную, суженную...) интерпретацию общего.

Таким образом, закон в его универсальности – применимости к потенциально бесконечно разнообразным частным случаям – представляет собой *открытый проект* в том смысле, что его применение «за пределами известных примеров» *не предопределено*; оно определяется перформативно, в судебной практике, которая тем самым оказывается практикой проективной: принимая решение, судья тем самым предлагает некое *пробное* толкование закона, подлежащее дальнейшему утверждению правовым сообществом¹². Холистическое понимание значения, ставящее его в зависимость от смысла предложения и в конечном счете от совокупности человеческих знаний, позволяет применить эту модель к семантической проблематике, трактуя как открытый проект не только смысл текста, но и значение имен и других сколь угодно «локальных» языковых выражений (в частности – если вернуться к примеру Крипке – такого выражения, как «плюс»). Неполная определенность правила языковой игры, оставляющая открытым вопрос о его нормативной функции в новых контекстах, имеет не только негативный характер *отсутствия* определенных инструкций, но и позитивный характер *открытости новых возможностей*.

¹² Еще один иллюстративный пример дает исполнительское искусство: каждая из многих интерпретаций того или иного произведения (партитуры, сценария) представляет собой его завершенное воплощение; при этом многообразие возможных интерпретаций сочетается в исполнительском искусстве с регулятивной идеей «единственно верного исполнения». Таким образом, произведение как опосредуемое (партитура и т.п.) – подобно тексту закона – выступает как содержательно пустое «всеобщее», допускающее разнообразие перформативных конкретизаций.

5. РЕЛЯТИВИЗМ, РЕАЛИЗМ И ПОСТМЕТАФИЗИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА

Завершая этот очерк, рассмотрим пример, демонстрирующий продуктивные возможности постметафизического подхода к языку, сопоставив его с семантической концепцией Х. Патнэма, разработанной им в работе «Значение значения»¹ и других статьях 1970-х гг. Семантика Патнэма этого периода репрезентирует реалистическое направление в аналитической философии, которое в значительной мере можно рассматривать как современную версию *метафизического* мышления. В данном контексте «метафизичность» будет означать *натуралистическую* трактовку значения, которую Патнэм отстаивает в полемике с семантическим релятивизмом П. Фейерабенда.

5.1. Индексикальное и дескриптивное понятие экстенционала

Рассмотрим дилемму релятивизм/натурализм применительно к семантике имен «естественных видов» (таких как «вода», «тигр» и т.п.). Нас будет интересовать соотношение экстенционала и интенционала² таких имен как двух основных составляющих значения. Определим экстенционал как класс объектов, обозначаемых данным именем, а интенционал – как перечень признаков, указываемых в его дескрипции. Обычное представление об их соотношении состоит в том, что экстенционал имени определяется его интенционалом в том смысле, что принадлежность объекта к экстенционалу имени зависит от того, обладает ли данный объект всеми характеристиками, указанными в определении данного имени (является ли Жучка собакой, зависит от того, как мы определяем понятие «собака»). Однако это, казалось бы, очевидное представление приводит к ряду контринтуитивных следствий, обусловленных, во-первых, исторической изменчивостью наших знаний, т.е., в частности, интенционалов имен (Архимед поднимал золото как «желтый металл, имеющий такую-то плотность», а современный

¹ Патнэм, Х. Философия сознания / Х. Патнэм. М., 1999. С. 164–235.

² Термины «интенционал» и «экстенционал» были введены Р. Карнапом для обозначения универсальных семантических характеристик, присутствующих не только именам, но и другим элементам предложения и самим предложениям в целом; применительно к именам естественных видов эти термины синонимичны традиционным терминам «содержание» и «объем» соответственно.

химик определяет золото как определенный химический элемент, т.е. по его атомарной структуре), и, во-вторых, холистическим характером знания, означающим, что изменение некоторой теории оказывает (более или менее непосредственное и более или менее значительное) влияние на весь комплекс содержательно связанных с ней теорий/представлений, а тем самым и на большое количество интенционалов. То есть любое сколько-нибудь значительное изменение нашего знания переформатирует всю систему значений языка, лишая его какой-либо преемственности. В самом деле, легко себе представить, что Архимед, используя свои критерии (цвет и плотность), мог принять за золото некий сплав, который современные знания (в патнэмовском примере – об электропроводности) позволяют от золота отличить. Если так, то фактически здесь речь идет о двух разных именах – «золото для греков» и «золото для нас», которые различаются как по содержанию, так и по объему. Контринтуитивное следствие этого тезиса состоит в том, что такая изменчивость значений делает неадекватным перевод греческого «chrysys» словом «золото»; более того, историческая изменчивость и контекстуальность наших знаний делает несоизмеримыми не только, например, русский и немецкий языки или русский повседневный язык и русскоязычную химическую терминологию, но и русский язык XIX в. и русский язык XX в.! Дело осложняет также «синхроническая» вариативность интенционалов при переходе от одного сообщества к другому.

В качестве альтернативы радикальному контекстуалистскому релятивизму Патнэм предлагает тезис о *независимости экстенционала от интенционала*, обусловленной индексальным компонентом значения. Тезис состоит в том, что экстенционал имени определяется не интенционалом, но прямым указанием на объект. Например, значение имени «вода» определяется не дефиницией («вода – это бесцветная жидкость, хорошо утоляющая жажду, текущая в реках и т.д.»), но объектом, взятым за образец: индексальное определение звучит так: *вода – это жидкость, по своей природе идентичная данному образцу* (например, содержимому вот этого стакана). Подобно тому как в Палате мер и весов хранятся образцы метра, килограмма и т.п., в идеализированном описании языка Патнэма допускаются образцы для всех имеющих имена «естественных видов» – воды, тигра, вяза... При такой трактовке значения экстенционал сохраняет свою самотождественность вопреки исторической изменчивости интенционалов: сколь бы значительными ни были различия знаний о золоте Архимеда и совре-

менного химика, они могут подразумевать под словом «золото» (chrysys, gold etc.) одно и то же – если это слово в их устах отсылает к одному и тому же образцу.

Патнэм иллюстрирует эту мысль посредством знаменитой фантазии на тему «Двойника Земли»³. Допустим, что существует планета, идентичная Земле во всем, кроме одного пункта: на ней вместо воды в реках и водопроводах течет жидкость с иной молекулярной структурой (XYZ вместо H₂O). На Двойнике Земли люди (наши двойники) говорят на языках, в точности совпадающих с нашими языками; жидкость XYZ, которая там называется водой, при нормальных условиях по своим внешним свойствам неотличима от воды (H₂O): она прозрачна, бесцветна, хорошо утоляет жажду, растворяет соль и сахар и т.п. Словом, землянин, оказавшись на Двойнике Земли, мог бы подумать, что оказался дома. Однако различие между водой₁ и водой₂ (обозначим так H₂O и XYZ) порождает как минимум еще одно различие – между значениями слов «вода₁» и «вода₂» (т.е. слова «вода» в устах землянина и обитателя Двойника Земли). Различие обусловлено индексикальным компонентом значения: тем обстоятельством, что слова «вода₁» и «вода₂» отсылают к разным образцам. В силу совпадения «жизненно-мировых» свойств воды₁ и воды₂ путешественник-землянин, гостящий у своего двойника, не заметит различия в значениях соответствующих слов (или, если угодно, омонимичности слова «вода» как общего для обеих планет), но эксперт-химик, случись ему исследовать образцы обеих жидкостей, легко обнаружил бы различие между ними и исправил бы эту лингвистическую ошибку. Однако – и в этом состоит нетривиальный центральный пункт патнэмовского рассуждения – слова «вода₁» и «вода₂» имели разные значения даже до появления атомистической теории строения вещества в научных сообществах обеих планет (т.е. даже в XVIII в.) – несмотря на то что в то время ни один эксперт не смог бы этого различия обнаружить! Жидкость в озере Мичиган₁ «объективно» (независимо от того, знаем ли мы об этом) отличается от жидкости в озере Мичиган₂ (предположим, что содержимое этих озер является образцом для соответствующих имен), – и это отличие обуславливает столь же «объективное» различие экстенсионалов слов «вода₁» и «вода₂», имевшее место уже тогда, когда носители языка не могли об этом даже догадываться.

³ Патнэм, Х. Указ. соч. С. 174–175.

5.2. Тожество и интенционал

Эта концепция, как кажется, спасает историческую преемственность языка и соизмеримость языков от деструктивной релятивизации, но в свою очередь порождает ряд серьезных трудностей. Прежде всего остается неочевидным центральное различие, которое проводит Патнэм, – *различие между индексикальным и дескриптивным определением экстенционала*. В самом деле, рассмотрим индексикальный механизм формирования экстенционала. Как было сказано выше, индексикальное определение осуществляется посредством указания на образец – эталон данного вида (например, на данную порцию воды). Тогда принадлежность того или иного объекта к экстенционалу данного имени определяется его *идентичностью образцу*. Но отождествление или различение некоего объекта и образца осуществляется по определенным *основаниям*: вода в луже отличается от воды в этом стакане по многим признакам (скажем, по составу примесей), но тождественна ей по молекулярной структуре (H_2O). Таким образом, состав примесей не является *существенным* признаком воды, и различия в этом аспекте не принимаются в расчет (не являются основанием для утверждения «это не вода»), тогда как тождество молекулярных структур является достаточным основанием для отождествления объекта и образца, следовательно, молекулярная структура считается *существенным* свойством воды. Как видим, здесь вводится проблематичная дистинкция существенных и несущественных признаков объекта, о которой будет сказано ниже. Сейчас же заметим, что *основания отождествления* (совокупность признаков, которые считаются «существенными») суть не что иное, как тот же интенционал, который *полностью определяет* экстенционал имени. В самом деле: если мы относим объект к экстенционалу имени X на том основании, то он тождествен образцу Y по существенным признакам a , b и c , то индексикальное определение (X – это объекты, тождественные объекту Y) может быть заменено на «традиционную» дескрипцию: X – это объекты, обладающие признаками a , b и c . Тем самым мы возвращаемся к критикуемому допущению о зависимости экстенционала от интенционала.

Впрочем, Патнэм признает отношение тождества «теоретическим», т.е. устанавливаемым в результате научных исследований и, как можно предположить, зависящим от состояния науки, а значит, исторически изменчивым. Однако это, по его мнению,

совместимо с «объективным» (т.е. натуралистически понятым) характером экстенционала. Приведем любопытное рассуждение на эту тему:

«Здесь существенно то, что отношение “та же самая жидкость” является *теоретическим* отношением: чтобы установить, имеет ли место это отношение между какой-то жидкостью и *этой* жидкостью, может потребоваться какое угодно количество научных исследований. Более того, даже если в ходе научного исследования или в результате применения критерия “здравого смысла” и будет получен “определенный” ответ, его нельзя считать окончательным: будущее исследование может аннулировать даже самый “определенный” случай. Стало быть, тот факт, что люди в 1750 г. могли называть жидкость XYZ “водой”, в то время как в 1800 г. или 1850 г. другие поколения называли “водой” жидкость H₂O, не означает, что для среднего человека за этот промежуток времени “значение” слова “вода” изменилось. И в 1750 г., и в 1850 г., и в 1950 г. можно было, скажем, указать на жидкость в озере Мичиган как на пример “воды”. Изменилось то, что в 1750 г. мы *ошибочно* (курсив мой. – Е.Б.) считали, что жидкость XYZ находится в отношении “та же самая жидкость” к жидкости в озере Мичиган, тогда как в 1800 г. или в 1850 г. мы уже знали, что это не так»⁴.

На наш взгляд, в этом пассаже содержится характерное противоречие: с одной стороны, отношение тождества между объектом и эталоном ставится в зависимость от научного аппарата, используемого при его выявлении, и тем самым помещается в исторический контекст; с другой же стороны, Патнэм утверждает, что в 1750 г. – когда имеющиеся средства научного исследования еще *не позволяли* отличить жидкость XYZ от воды – отождествление этих веществ *уже было ошибочным*, что, по-видимому, должно означать (натуралистически понятую) «объективность» отношения тождества. Между тем второй из указанных тезисов покоится на игнорировании того обстоятельства, что само отношение тождества является, так сказать, *относительным*: объекты X и Y не могут быть «просто» тождественными: они тождественны или различны относительно признаков *a, b, c...* (он лишь *по внешности* заяц, а *по характеру* орел). Еще раз об «ошибке» 1750 г.: когда мы утверждали, что жидкость XYZ и жидкость в озере Мичиган тождественны, мы *еще не знали*, что они отличаются по молекулярной структуре, и последняя, таким образом, *не входила в число оснований отождествления*. В развернутом виде тезис 1750 г. гласил:

⁴ Патнэм, Х. Ук. соч. С. 176–177.

«Жидкость XYZ (строго говоря, речь идет о жидкости, которую лишь впоследствии стали обозначать молекулярной формулой «XYZ»; в 1750 г. она называлась как-то иначе) тождественна жидкости в озере Мичиган по следующим признакам: прозрачность, способность утолять жажду, способность растворять соль и сахар, такая-то плотность, такая-то температура кипения и т.п.». Эта полная формулировка тезиса делает очевидным, что он *не был ошибочным* в 1750 г. и *не стал таковым* после появления атомистической теории вещества, несмотря на то что последняя позволила обнаружить некоторое отличие между данными объектами. Как ни странно, этот тезис о тождестве, как и тезис 1850 г. о различии («Жидкость XYZ отличается от жидкости в озере Мичиган по молекулярной структуре»), оба суть «вечные истины» (в том смысле, что их истинностное значение не зависит от времени, когда они высказываются).

Вывод этого критического рассмотрения состоит в том, что индексикальное измерение значения (а по нашему мнению, следует согласиться с Патнэмом в том, что индексикальность представляет собой один из универсальных аспектов языка) *не отменяет* дескриптивного механизма формирования экстенционалов и, соответственно, *не доказывает* тезис о независимости экстенционала от интенционала⁵.

5.3. Натуралистическое отчуждение языка

Прежде чем перейти к экспликации постметафизической альтернативы этой теории, отметим тот момент, в котором патнэмовское понятие значения может быть предметом критики с точки зрения концепции фактичности значения. Рассматривая соотношение дескрипции (или «операционального определения») и остенсии, Патнэм пишет:

«Мы можем дать “операциональное определение” (проще говоря, дескрипцию объекта. – Е.Б.), указать пучок признаков и т.п., но в наши намерения никогда не входит “сделать имя синонимом дескрипции”⁶.

⁵ Для полноты картины следует отметить, что индексикальная семантика Патнэма призвана доказать также тезис о независимости значения от психологических состояний носителей языка (значения «не находятся в голове»). Патнэмовская критика менталистской семантики представляет особый интерес, но выходит за рамки данного исследования.

⁶ Эта и следующая заковыченные фразы суть цитаты из статьи С. Крипке «Тождество и необходимость» (Новое в зарубежной лингвистике).

Скорее «мы употребляем имя как жесткий десигнатор» для обозначения различных вещей, имеющих *ту природу*, которую обычно имеют вещи, удовлетворяющие данной дескрипции» (там же, с. 193).

На наш взгляд, в этом пассаже «природа» (как синоним совокупности «существенных», или «важных», характеристик объекта) представляет собой типичное «метафизическое» понятие, сформированное посредством реифицирующей универсализации понятия тождества, которое в реальных практиках распадается на семейство случаев отождествления. В сущности, «природа» в контексте рассуждений Патнэма вводится как эквивалент «тождества вообще», – но тождества «вообще» не существует, подобно тому как, по Витгенштейну, не существует «чтения вообще»; есть только конкретные «варианты» тождества, зависящие от выбора оснований сравнения⁷. Формула постметафизического подхода к языку – деструкция мнимых сущностей в пользу открытого горизонта семантических и категориальных различий – применима в данном случае в полной мере.

Допущение натуралистически «объективной» природы дополняется у Патнэма тезисом, согласно которому развитие научного знания имеет характер прогрессивного и кумулятивного раскрытия сущности вещей «самих по себе» – своего рода идеей предустановленной гармонии между наукой и природой. В этом смысле показателен еще один фантастический сюжет, с помощью которого Патнэм иллюстрирует тезис, согласно которому индексикальный характер значения обеспечивает его историческую неизменность. В этом сюжете современный химик с помощью машины времени встречается с Архимедом, и между ними обнаруживается расхож-

Вып. XIII. М., 1982. С. 366). Патнэм ссылается на каузальную теорию значения Крипке как в основном конгениальную его собственной концепции.

⁷ Среди бесчисленных возможных оснований сравнения существует, по мнению Патнэма, привилегированное основание – «внутренняя структура» (в примере с Двойником Земли это молекулярная структура воды и ее двойника). «...Если существует внутренняя структура, то, как правило, она и определяет принадлежность к естественному виду...» (Патнэм, Х. Ук. соч. С. 197). Но дистинкция «внутреннее/внешнее» остается у него столь же неопределенной, как и эквивалентное понятие «природа», и, что более существенно, в том конкретном случае, когда «внутренняя структура» – это молекулярная структура, он не указывает оснований ее приоритета над всеми прочими основаниями сравнения объектов.

дение относительно экстенционала понятия «золото», поскольку Архимед считает, а наш современник *не* считает золотом некоторый сплав *X*. Архимед в качестве критериев «бытия золотом» использует цвет и плотность вещества; современный химик – также электропроводность. В этом споре Патнэм принимает сторону современного эксперта: металл *X* – не золото. На это можно было бы возразить, что Архимед использовал другое понятие золота, с другим интенционалом и, соответственно, экстенционалом, т.е. что он все-таки был «по-своему» прав. Фактически это возражение сводится к тому, что термин «золото» не является единым для нас и древних греков, что за одним словом (или за двумя словами, которые греко-русский словарь представляет как эквиваленты) скрываются разные значения. Как уже было отмечено, Патнэм отвергает это возражение как контринтуитивное, постулируя самождественность экстенционала термина «золото», т.е. полагая, что современный химик и Архимед говорят об одном и том же. Если мы принимаем этот постулат (отягощенный, как было показано, метафизически сконструированным понятием «природы»), то нам необходимо ответить на вопрос: кто из наших диспутантов ошибается (т.е. является ли металл *X* золотом)? Напрашивающийся релятивистский ответ гласит: с точки зрения Архимеда неправ современный химик; с точки зрения последнего – наоборот. Патнэм, однако, предлагает нерелятивистское решение этой дилеммы: «Но кому *решать*, что он (Архимед. – Е.Б.) был неправ? Очевидный ответ: нам (имеющим в своем распоряжении сегодня более совершенную теорию)»⁸. Итак, все дело в том, что мы имеем более совершенные знания о золоте, нежели греки. В свете главной интенции семантики Патнэма – преодоления контекстуалистского релятивизма – постулирование прогресса научного знания является необходимым дополнением к метафизическому понятию природы, поскольку лишь оба эти допущения вместе обеспечивают антирелятивистский эффект: признание единства значения в историческом времени и пространстве и возможность выявления истины в случае столкновения альтернативных мнений.

Однако это второе допущение не только представляется сомнительным с точки зрения истории науки, но и имеет, в свою очередь, контринтуитивное следствие, состоящее в том, что мы *не знаем* значений слов просто потому, что не знаем результатов, которые наука получит в будущем относительно соответствующих

⁸ Патнэм, Х. Ук.соч. С. 190.

объектов. Архимед не знал таких «существенных» свойств золота, как атомарная структура или электропроводность, и, следовательно, мог ошибаться относительно экстенционала этого имени, – но ведь и мы находимся в таком же положении по отношению к химии будущего. Метафизический характер патнэмовского «реализма» оказывается чрезвычайно затратным средством против семантического релятивизма, поскольку приводит к жесткому разрыву между: 1) значением и мнением (единым экстенсионалом и множеством возможных дескрипций); 2) языком и носителем языка (который практически никогда не знает значений употребляемых им слов); 3) природой и знанием (гармония между которыми обеспечивается, к счастью, благосклонным, но абсолютно неподконтрольным «*deus ex machina*»). В попытке отстоять историческую преемственность языка Патнэм делает язык внеисторическим и, тем самым, трансцендентным по отношению к историческому человечеству.

5.4. Проективность и соизмеримость

На наш взгляд, дилемма «контекстуализм/натурализм» может быть снята на основе постметафизического понимания значения как открытого проекта, 1) базирующегося на некоторой фактуальной основе, но при этом 2) допускающего перформативную конкретизацию в новых контекстах, которая имеет следствием 3) расширение/трансформацию фактуальной основы. Индексальный компонент значения (конвенционально утвержденные «образцы» естественных видов) представляет собой значение слова в стандартных случаях его применения (в рамках известных примеров) и, таким образом, воплощает в себе фактичную *действительность* словоупотребления. С другой стороны, интенциональный компонент (дескрипция или основания отождествления объектов и образцов) представляет собой исторически изменчивое знание об объекте и, следовательно, допускает горизонт *возможных «конкретизаций»*, оказывающих – при их реализации – обратное воздействие на экстенсионал. Думаю, это понимание значения позволяет понять историческую преемственность значения и синхроническую соизмеримость языков как обусловленную непрерывностью взаимодействия между его индексальным и интенциональными компонентами.

Интересно, что Патнэм в определенной мере тематизирует открытость значения в рамках своей «социолингвистической

гипотезы»⁹. Гипотеза состоит в том, что для употребления слова необязательно быть экспертом в соответствующей области; например, для того чтобы правильно использовать слово «золото», необязательно уметь отличать золото от подделок, т.е. владеть критериями и методами его идентификации: при необходимости носитель языка, владеющий словом «золото», может обратиться к специалисту. Поскольку критерии и методы идентификации предмета формируют его экстенционал, можно утверждать, что только эксперты владеют значением слова в полной (или наиболее полной для данного сообщества) мере. Однако для того, чтобы быть полноценным обладателем языковой компетенции, достаточно более скудных сведений о предмете. Иначе говоря, Патнэм различает три вида значения: 1) значение, известное экспертам, 2) значение, известное большинству людей (используя феноменологическую терминологию, его можно было бы назвать повседневным или жизненно-мировым), и 3) «общественное значение» как единство (1) и (2) – необязательно воплощенное в языковой компетенции отдельного индивида. Мало кто из нас, говорит Патнэм, способен отличить алюминий от молибдена или бук от вяза, но это не мешает нам осмысленно использовать эти термины. Для нас здесь существенна возможность «полноценного» употребления слова с открытым (для агента речи) значением. Если учесть постметафизическую критику натурализованного понятия экстенционала, то – при сохранении тезиса о «разделении лингвистического труда» между экспертами и профанами – становится ясно, что экспертное значение тоже не является абсолютным достижением и не направляется к таковому телеологически, но представляет собой контингентный и открытый проект.

⁹ Патнэм, Х. Ук.соч. С. 179–181.

6. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В качестве резюме воспроизведем структурную взаимосвязь рассмотренных новаций постметафизической теории значения.

Отправным пунктом нашего рассмотрения был *принцип контекстуальности* в двух его вариантах: 1) тезис о зависимости значения имени от смысла предложения (ранний Витгенштейн), 2) холистическое понимание языка и мира (Хайдеггер, Райл и поздний Витгенштейн).

Прагматический поворот в теории значения можно видеть в развитии принципа контекстуальности от первого варианта ко второму, поскольку холизм в понимании языка и мира у указанных авторов означает рассмотрение предложения в контексте конститутивной для его смысла формы деятельности (озабоченного бытия-в-мире, языковой игры, формы жизни...).

При этом следует иметь в виду, что обращение постметафизической философии языка к практике как универсальной форме его существования сопряжено (в отличие от классического американского прагматизма XIX в.) с ее трактовкой в качестве *медиального феномена*, первичного по отношению к субъективности агента и объективности предмета и, соответственно, допускающего описание без использования этих понятий.

Понимание практики в качестве медиального носителя смыслоустрояющих структур обуславливает тематизацию *фактичности* значения, т.е. его воплощенности в единичных случаях употребления языковых выражений.

Негативным эквивалентом этого тезиса является *деструкция трактовки значения как универсалии*, данной (каким бы то ни было образом) изначально, т.е. независимо от фактично-единичного. Критика этой идеи в ее различных воплощениях является типологически общей для ряда проектов «преодоления метафизики» первой половины XX в. и, соответственно, конститутивной для самосознания философии этого периода в качестве «постметафизической»¹.

Необходимым дополнением тезиса о фактичности значения является тематизация его *перформативного* характера, т.е. того обстоятельства, что значение не «дано» как объект или факт, но осуществляется как внутренняя структура деятельности. Для постметафизической философии языка перформативно-фактичный

¹ Конечно, это обобщение имеет ограниченную сферу применения, что демонстрирует, в частности, и данная книга.

характер значения является не только предметом исследования/описания, но и осознанной внутренней структурой самого *философского текста*.

Перечисленные новации постметафизической философии языка приводят к новому пониманию феномена универсальности значения, т.е. семантической структуры общих имен: объем имени (понятия) всегда *открыт* (недоопределен), что открывает ряд альтернативных возможностей его дальнейшего определения; это обстоятельство обуславливает 1) тематизацию (прежде всего в герменевтической философии) *проективного* характера речевой деятельности; 2) сдвиг в трактовке соотношения общего и единичного от *субсуммации* к *перформативной конкретизации*.

Учет фактичности, перформативности и проективности как конститутивных характеристик значения позволяет избежать Сциллы семантического релятивизма, Харибды натурализации значения – современных версий метафизического подхода к языку – и их контринтуитивных следствий.

Совместимость и продуктивная взаимодополнительность отмеченных новаций позволяет, на наш взгляд, (ре)конструировать *постметафизическую философию языка* как единую и внутренне когерентную исследовательскую программу, воплощенную разными авторами более или менее полно или, напротив, фрагментарно, в разных школьных традициях, на разных языках, в различных исследовательских областях и т.п. Результат данного исследования можно представить в двух аспектах. С одной стороны, он представляет собой *историческую реконструкцию* в той мере, в какой все рассмотренные концепции демонстрируют типологически общие черты (к таковым следует отнести прежде всего холистический подход к языку, рассмотрение значения в контексте практики и медиалистскую трактовку последней). С другой стороны, он является *теоретической конструкцией*, поскольку каждая из рассмотренных концепций воплощает постметафизическую философию языка лишь частично. Наиболее существенный момент такого рода взаимодополнительности видится нам в следующем: в семантике Райла и Витгенштейна в высшей степени рельефно развернута деструкция трактовки значения как универсалии и, соответственно, поставлена проблема универсальности (в наиболее парадоксальной форме – в интерпретации теории языковых игр у Крипке), тогда как в герменевтической философии Хайдеггера и Гадамера эти идеи присутствуют лишь имплицитно; вместе с тем именно в герменевтической философии был детально развернут

комплементарный тезис о проективности речевых практик, который, опять же, лишь намечен в аналитической философии повседневного языка. Единство реконструктивного и конструктивного аспектов понятия «постметафизическая философия языка» обуславливает его проективный характер в смысле постметафизической философии языка.

РАЗДЕЛ 3.

СОЦИАЛЬНО-КРИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ПОСЛЕ «СМЕРТИ СУБЪЕКТА»

Владимир Фурс

1. ВВЕДЕНИЕ

Данный раздел, который по содержанию и интеллектуальной стилистике существенно отличается от двух предшествующих, резонно начать с напоминания о методической сложности, неизбежной при обращении к теме «практического поворота в постметафизической философии» и связанной, в первую очередь, с проективным характером идеи «постметафизического мышления». Эта идея лишь на первый взгляд опирается на понятие метафизики как историко-философской данности, она лишь по видимости предполагает, что мы критически соотносимся с «метафизикой» как с чем-то вполне определенным, издавна существовавшим и имевшим прежде фундаментальное значение для философии, но ставшим ныне «плохим». На деле образ «метафизики», используемый в «постметафизических» проектах, вовсе не является «индуктивным» историко-философским обобщением – это «идеальный тип», сконструированный при помощи избирательных отсылок к различным философским «интеллигибельностям», техникам работы с ними и чертам философского самопонимания, разбросанным по огромной эпохе, грубо говоря, «от Парменида до Гегеля». Заигрывая с психоанализом, можно сказать, что образ былой «метафизики» («метафизической эпохи в философии») конструируется ретроактивно в процессе развертывания самой «постметафизической» постановки вопроса; вопреки видимости, первична не историко-философски идентифицируемая метафизика, а некоторая болезненная немота философского дела, которая операционализируется при помощи образа «метафизики» (более или менее карикатурного) и отыгрывается как «преодоление» последней.

Мораль сей басни такова: постметафизическое мышление неустранимо полиморфно по своей «природе»; различные постметафизические проекты, не имея общего основания в виде объективно определимой «метафизики», не могут быть приведены к единству родового понятия «постметафизики»; мы вправе рассчитывать лишь на типологизацию многообразия постметафизических философских «перформансов» и на выявление между ними конкретных отношений взаимной дополнительности, частичного наложения, эволюционной преемственности и т.п. «Постметафизическое мышление вообще» – это весьма тощая абстракция, конкретизируемая всегда лишь в частичной перспективе того или иного постметафизического проекта (или, возможно, «пустое оз-

начающее», означаемое которого определяется случайной констелляцией различных постметафизических проектов при гегемонии одного из них¹).

Учет этой методической сложности – неизбежного «перспективизма» в определении как «постметафизического мышления» в современной философии, так и подлежащей преодолению «метафизики» – требует здесь от нас критического соотнесения с теми трактовками одного и другого, которые были представлены выше, во фрагменте 1.1 данной книги. Мы солидарны со многими положениями этого высокопрофессионально и увлекательно написанного текста, но в рамках поясняющего введения к третьему разделу книги уместней подчеркнуть существенные расхождения. Дело в том, что общие характеристики «метафизики» и «постметафизики», предложенные Ильей Инишевым, телеологически «заточены» под вполне определенный постметафизический проект – феноменологическую герменевтику – и образуемую при гегемонии последней постметафизическую констелляцию «философии языка» (или, если угодно, «философии, инспирированной языком»), которые в итоге «естественным образом» предстают «наиболее последовательной формой постметафизической философии». Мы никоим образом не оспариваем оправданность и продуктивность данной перспективы, но нельзя не признать, что она – лишь одна из возможных.

Здравый смысл и либеральная толерантность² подсказывают нам более вменяемую трактовку «постметафизики», в рамках которой, к примеру, логический позитивизм оказывается не менее «последовательной» и «подлинной» формой постметафизической философии, чем та, которую мы сами считаем предпочтительной (социально-критическая философия, преодолевающая «модель сознания/субъекта»). Мы уже формулировали свое понимание «(пост)метафизики» и «модели сознания/субъекта» в других работах³; здесь же ограничимся лишь несколькими краткими тезисами, оправдывающими переход от философии языка, доминировавшей в первых двух разделах книги, к социально-критической философии и поясняющими специфический смысл «практическо-

¹ Постмарксистская концепция «гегемонии», которую мы здесь задействуем, подробно рассматривается ниже, во фрагменте 3.3.

² Шутка!

³ См.: Эпистемологические импликации постмодерного состояния // Топос. № 1. 2000. С. 91–113; Декарт – учитель философии // Топос. № 1(12). 2006. С. 5–15.

го поворота», реализованного в данной постметафизической констелляции.

Эх, лиха беда начало: вообще говоря, постметафизическая установка коренится в той трансформации философского самопонимания, которая предполагает признание «кондиционированности» философии: философское мышление, претендующее на актуальность, должно соответствовать изменившейся кондиции философствования. Само это изменение опознается в различных линиях «постметафизики»⁴ по-разному (соответственно этому, по-разному выстраивается и критический образ «метафизики»), общность же их состоит в том, что философствование перестает быть самодостаточным мышлением «под знаком вечности», становится нуждающимся, внутренне надорванным, «служебным», и это новшество кардинально отличает постметафизическую философию от проектов реформирования метафизики, например, у Декарта или Канта. Структурной характеристикой философского мышления становится апелляция к некоторой вне- и дофилософской «фактичности» (будь то «научное знание», «человеческое существование» или «общественный труд»⁵), рефлексивная соотнесенность с которой и отличает постметафизическую философию от «метафизики». Эти фактичности «экстимны» относительно интеллигибельного поля философии: они фигурируют одновременно как его внешние предпосылки и как его базовые конструкты; «внутри» философии, в самой ее сердцевине оказывается нечто радикально внешнее ей. И эта внутренняя надорванность (или разомкнутость) философского мышления делает миссию философии служебной: утрачивая суверенность, философия спешествует извлечению научного знания от квазиосмысленных положений, преодолению

⁴ Вопрос о хронологии и картографии «постметафизики» является крайне сложным и дискуссионным; хотя смертельный удар метафизике нанесло уже шотландское Просвещение, пороговыми фигурами постметафизики мы считаем Конта, Маркса, Киркегора и Ницше, а ее зрелые формы обнаруживаем уже в XX в. – в логико-аналитической, экзистенциально-феноменологической и социально-критической («западный марксизм») философии (разумеется, эта типология основных линий развития постметафизической философии никоим образом не претендует на полноту и точность в деталях и является здесь скорее «дидактической», чем исследовательской: слишком крупными мазками рисуется картина).

⁵ А также: «повседневность», «предание», «языковая коммуникация»...

неподлинности человеческого существования, устранению отчуждения труда и т.п., т.е. реализует себя вне себя самой.

В свете такого понимания «постметафизики вообще» становится понятным наше обращение к традиции социально-критической философии: в ней эта «разомкнутость» постметафизического мышления воплощена резко и недвусмысленно – как автоэкстериоризация философии в материальной практике. Вместе с тем мы не считаем разумным гегемонизировать все поле «постметафизики» с опорой на данную линию ее развития: «пусть растут все цветы», наличие инородных нам самим постметафизических «других» позитивно, полиморфность постметафизического мышления не должна редуцироваться выделением какой-то одной из форм в качестве «наиболее последовательной» (которая к тому же по счастливой случайности оказывается нашей собственной). Отсюда – тот режим рассмотрения, который мы выбираем в данном разделе: мы не сплавляем свою собственную позицию с частичной постметафизической перспективой, воплощенной в современной социально-критической философии; последняя воспринимается нами как поучительный образец, достойный аккуратной реконструкции, а не как «истина постметафизики».

И еще два кратких замечания, обозначающих наше расхождение с позицией Ильи Илишева. Во-первых, мы не считаем «практический поворот» логическим следствием или интегральной характеристикой постметафизического мышления: он может происходить или не происходить в постметафизической философии (например, *analytical philosophy of mind* вполне постметафизична, но приписывание ей осуществления «практического поворота» представляется явной натяжкой); опора на идею постметафизического мышления важна лишь для понимания принципиального отличия современной практической философии (далеко не охватывающей все поле постметафизической философии) от ее классических форм. Во-вторых, идея «медиальности» нам, так же как и Илье Илишеву, представляется ключевой, но в нашем понимании утверждение «медиальной модели» связано с преодолением «модели сознания/субъекта» в эволюции постметафизической философии и происходит примерно в 60-х гг. XX в.⁶ И смысл «медиальности» в перспективе социально-критической философии выглядит существенно иначе, чем в перспективе философии язы-

⁶ Это преодоление воплощено, в частности, в позднеаналитической философии «нормального языка», философской герменевтике, (пост)структурализме, трансцендентальной/универсальной прагматике.

ка. И на этом мы завершим пояснения, позиционирующие данный раздел в общем замысле книги и соотносящие его с другими разделами, и перейдем к предмету нашего рассмотрения.

Восходящая к Марксу традиция социально-философской критики представляется очевидным и даже образцовым воплощением «практического поворота» в постметафизической философии: философская концептуализация мира связывается с его революционным практическим изменением; самодостаточная теоретичность философского мышления («созерцательность») опознается как продукт и идеологическое выражение того самого социального отчуждения, которое надлежит преодолеть; идентификация философской рефлексии с «точкой зрения практики» оборачивается постметафизическим преобразованием тематического поля: «предметом» философии становится общественно-исторический мир⁷ и особенно его современное состояние⁸.

Такое представление при более внимательном взгляде оказывается неверным или, по меньшей мере, требующим существенных оговорок и уточнений.

Во-первых, преодоление «созерцательности» означает у Маркса такую «автоэкстериоризацию» философии в материальной практике, при которой философская позиция вообще утрачивает самостоятельное значение и функционализируется как вид «духовного труда» и элемент классовой идеологии. То есть Маркс «практический поворот» непосредственно предполагает не переход к постметафизическому философскому мышлению, а упразднение философии как таковой (а в постмарксовской истории «классического» и «советского» марксизма) – ее подмену идеологически мотивированными суррогатами). И по существу только применительно к «западному марксизму», в котором – благодаря структурному отделению критической теории от организованной политической практики и выработке обобщенных трактовок социального отчуждения – осуществляется «обратная философизация» марксистской модели социальной критики⁹, разговор о «постметафизической философии» становится уместным.

⁷ Понимаемый не «регионально», а как «вся реальность»: тематизация «инфраструктуры» общественно-исторического процесса позволяет представить природу и человека как его внутренние элементы.

⁸ Которое характеризуется диалектической двойственностью: нарастанием отчуждения и, одновременно, образованием практической значимой перспективы эмансипации.

⁹ См: Андерсон, П. Размышления о западном марксизме. На путях исто-

Во-вторых, если ориентироваться на выявление актуального смысла «практического поворота» в постметафизической философии, то обращение к анализу концепций западного марксизма не сулит значимых результатов. И не только потому, что этот материал уже очень полно «отработан» в исследовательской литературе, но, прежде всего, потому, что теоретическое наследие западного марксизма представляет сегодня преимущественно исторический интерес. Современные формы социально-критической философии – это теоретические синтезы, в концептуально-методологическом плане выходящие далеко за рамки традиции западного марксизма. «Природа» этих форм может рассматриваться в различных планах. С одной стороны, они возникают в контексте глубоких преобразований самой социальной «материи» после распада «организованного модерна» на рубеже 60–70-х гг. XX в., с другой – они усваивают ту радикализацию постметафизического философского мышления, которая – с отсылкой, прежде всего, к прагматической философии языка, философской герменевтике и (пост)структурализму – может быть определена как «преодоление модели автономного и самопрозрачного субъекта». Именно этот второй аспект рассмотрения особенно важен в контексте задач данной книги: анализируя формы социально-философской критики после «смерти субъекта», мы можем получить результаты, проясняющие актуальное значение «практического поворота» в постметафизической философии.

В современной социально-критической философии выделяются различные линии развития, по-разному преодолевающие «модель сознания/субъекта» и использующие различные концептуальные ресурсы, внешние традиции западного марксизма, для переформатирования социальной критики. Одна такая линия восходит к «коммуникативной» трансформации франкфуртской «критической теории общества» Юргеном Хабермасом; типологическое своеобразие и эволюция этой «коммуникативной парадигмы» рассматривались нами раньше¹⁰. Сейчас же в качестве материала анализа мы избираем альтернативную – «постмарксистскую» – парадигму социально-критической философии, оформление которой мы находим в концепциях Луи Альтюссера и Корнелиуса Касториадиса, а развитие – в работах Эрнесто Лакло (+Шанталь Муфф) и Славоя Жижека. Очевидно, что «постмар-

рического материализма / П. Андерсон. М., 1991.

¹⁰ Фурс, В. Социальная философия в непопулярном изложении / В. Фурс. Вильнюс, 2006.

ксизм» понимается здесь расширительно: в строгом смысле это самоназвание теоретической позиции, намеченной в книге Лакло и Муфф «Гегемония и социалистическая стратегия» и развитой в последующих работах Лакло. Однако с учетом аналогий и «переключек» (включающих и полемическое противостояние на основе разделяемых предпосылок), обнаруживающихся между позициями указанных теоретиков¹¹, подобное расширение представляется вполне оправданным. К тому же цель нашей реконструкции постмарксизма весьма локальна и скромна: речь ведь в ней идет не о том, чтобы идентифицировать новое «течение» в современной философии, а о том, чтобы раскрыть типологическое своеобразие определенной версии преобразования социально-критической философии после «смерти субъекта».

Предварительно и гипотетически таким образом трактуемый постмарксизм можно охарактеризовать, во-первых, тем, что размежевание с «моделью субъекта» здесь реализовано главным образом в разработке радикально неантропоморфного понимания общественно-исторического мира, а во-вторых, тем, что теоретическая позиция, обеспечивающая подобное понимание, образуется в зоне интерференции марксистской традиции с (пост)структурализмом и психоанализом.

Очевидно, что постмарксистская версия реформатирования социально-критической философии существенно отличается от «коммуникативно-теоретической» («хабермасианской»); сопоставление этих версий, которое мы предпримем после рассмотрения постмарксизма, представляет интерес главным образом как средство обретения «бинокулярного» видения социальной критики, практикуемой философией после «смерти субъекта». Наша рабочая гипотеза состоит в том, что «радикализация постметафизического мышления» в поле социально-критической философии в обобщенном виде означает переход от «модели сознания» к

¹¹ См., напр.: Ojeili, Ch. Post-Marxism with Substance: Castoriadis and the Autonomy Project / Ch. Ojeili // *New Political Science*. Vol. 23. No 2. 2001; Norris, A. Against Antagonism: On Ernesto Laclau's Political Thought / A. Norris // *Constellations*. Vol. 9. No 4. 2002; Stavrakakis, Y. Creativity and its Limits: Encounters with Social Constructionism and the Political in Castoriadis and Lacan / Y. Stavrakakis // *Constellations*. Vol. 9. No 4. 2002; Glynos, J. Radical Democratic Ethos, or, What is an Authentic Political Act? / J. Glynos // *Contemporary Political Theory*. No 2. 2003; Оришева, О. Политическое измерение социальной теории в постмарксизме / О. Оришева. Минск, 2007.

«медиальной модели», предполагающей, что символически артикулированная среда социальной жизни (антиэссенциалистски переосмысленное «общество») является одновременно внешней предпосылкой и темой философской рефлексии, а возможность критики и изменения наличного общественного порядка коренится в его собственной расщепленности (антитеологически переосмысленной «историчности»).

2. НА ПУТИ К НЕАНТРОПОМОРФНОМУ ПОНИМАНИЮ ОБЩЕСТВЕННО-ИСТОРИЧЕСКОГО МИРА

Принадлежа к числу наиболее значительных представителей международного ренессанса марксистской мысли 60-х – начала 70-х гг. XX в., Луи Альтюссер в своих установках и ориентациях явно диссонирует с преобладавшим тогда поветрием «гуманизации марксизма», предполагающем преимущественно возвращение к идеям «молодого Маркса». Альтюссер же подчеркивает «эпистемологический разрыв», отделяющий представления «зрелого» Маркса от «молодого»: после 1845 г. Маркс порывает с любой теорией, основывающей понимание истории и политики на «сущности человека». Этот разрыв включает три взаимосвязанных аспекта: 1) осуществляется радикальная критика теоретических претензий философского гуманизма; 2) вырабатываются альтернативные основные понятия для построения теории истории и политики («общественные производительные силы», «производственные отношения», «общественная формация» и др.); 3) в этой новой теоретической системе координат гуманизм определяется в своем действительном (практическом) значении – как исторически оправданная идеология. Таким образом, разрыв с антропологизмом и гуманизмом образует единое целое с научным открытием Маркса: «Можно и должно открыто говорить о *теоретическом антигуманизме Маркса* и видеть в нем абсолютное условие возможности познания самого человеческого мира и его практической трансформации»¹.

Солидаризируясь с позицией маоистов, Альтюссер квалифицирует «гуманизацию» марксизма как политически пагубный ревизионизм. А в концептуальном плане гуманизм и историцизм означают «возврат к Гегелю», тогда как основное теоретическое достижение марксизма, по Альтюссеру, стало возможным именно благодаря разрыву Маркса с гегелевской философией и всей «немецкой идеологией». Принципиальный тезис Альтюссера, направлявший его теоретические изыскания, состоял в том, что Маркс «основал новую науку – науку об Истории»². Как Фалес открыл для науки «континент» математики, а Галилей – «континент» природы, так Маркс открыл для научного познания «континент ис-

¹ Althusser, L. Pour Marx / L. Althusser. Paris, 1974. P. 236.

² Althusser, L. Essays in Self-Criticism / L. Althusser. London, 1976. P. 151 (цит. по: Elliot, G. Althusser. The Detour of Theory / G. Elliot. London; New York, 1987. P. 41).

тории», заложив основания новой науки – об общественных формах и их изменениях.

Но хотя «теоретический антигуманизм» Альтюссера и диссонировал с преобладающим поветрием в западном марксизме того времени, он находился в согласии с новыми интеллектуальными тенденциями во Франции. В то самое время, когда западные марксисты под влиянием хрущевской оттепели заново открывали наследие молодого Маркса, во французской интеллектуальной культуре происходил переход от феноменологии и экзистенциализма к структурализму. И если в послевоенной Франции оригинальная марксистская мысль сместилась было в экзистенциалистскую среду, то «За Маркса» и «Читать “Капитал”» отчетливо антитетичны к «Критике диалектического разума» и в целом к экзистенциалистской версии обновления марксизма³. Сартр, определяя марксизм в качестве «единственно возможной в наши дни антропологии», вместе с тем отмечал в качестве его фундаментального пробела невнимание к экзистенциальному опыту. Поскольку же, по Сартру, понятия, используемые в марксистском социальном анализе («эксплуатация», «отчуждение», «овеществление», «фетишизация» и др.), прямо отсылают к экзистенциальным структурам, то только опора на конкретное человеческое существование может дать марксизму действительное основание. Человек же характеризуется Сартром прежде всего «превосхождением ситуации», «тем, что ему удается сделать из того, что из него сделали»⁴.

Ближайшим образом именно этой экзистенциально-феноменологической антропологизации истории и сведению ее интеллигентности к измерению индивидуального «праксиса» Альтюссер старается положить конец. Переход от «мифа к науке» для Альтюссера означает, что общество представляется как взаимосвязь практик различного вида и «уровня» (экономических, политических, идеологических, научных), образующих сложное целое «общественной практики». «Под *практикой* вообще мы понимаем все процессы *трансформации* определенной первично данной материи в определенный *продукт*, трансформации, осуществляемой посредством определенного человеческого труда, использующего определенные средства (“производства”)⁵. В трактовке Альтюссера структура практик не зависит от характеристик человеческих субъектов – она артикулируется объективными противоречиями;

³ Elliot, G. Althusser. The Detour of Theory. P. 59–61.

⁴ Сартр, Ж.-П. Вопросы метода / Ж.-П. Сартр. М., 1993. С. 112–114.

⁵ Althusser, L. Pour Marx. P. 167.

при этом, хотя Альтюссер ритуально признает тезис об определяющем («в конечном счете») характере экономических практик, односторонний экономический детерминизм в отношениях «базиса» и «надстройки» он считает механистическим пережитком XIX в. Взамен Альтюссер предлагает «системный детерминизм», выражаемый им при посредстве (исходно психоаналитической) идеи «сверхдетерминации»: любое частное противоречие в той или иной общественной подсистеме «сверхдетерминировано» всей общественной системой как сложным целым. «Сверхдетерминация означает следующее существенное свойство противоречия: отражение в самом противоречии его условий существования, т.е. его положения в асимметричной структуре сложного целого»⁶. Это означает, что «вторичные» («надстроечные») противоречия, завися «в конечном счете» от «первичных» (связанных с экономическим «базисом»), на деле (в конкретном процессе воспроизводства общественной формации) принадлежат к условиям их существования. Более того, детерминация экономикой «в конечном счете» в реальной истории осуществляется таким образом, что определяющую роль в те или иные периоды времени могут играть религия, политика, идеология и т.п., а вовсе не экономика. Таким образом, марксистское понимание социальных практик и артикулирующих их противоречий, по Альтюссеру, отличает вовсе не «экономизм», а принятие во внимание их детерминации всей общественной формацией как целым, структурированным господством («сложно-структурно-неравноправной детерминации»).

В своем конкретном содержании теоретические изыски Альтюссера относительно «противоречия», «общественной формации», «теоретической практики» и т.п. представляют преимущественно исторический интерес; однако сохраняет актуальность сама заявленная и осуществленная Альтюссером смена парадигмы, которую можно определить как преодоление «модели сознания» (или «субъектно-центрированной философии»). В эссе «Фрейд и Лакан» Альтюссер указывает на «децентрацию субъекта» как на тот «коперниканский переворот», который был совершен – каждый по-своему – Марксом и Фрейдом и с которым солидаризируется сам Альтюссер: «Начиная с Маркса, мы знаем, что человеческий субъект, экономическое, политическое или философское его не является “центром” истории – и даже, в оппозиции к философам Просвещения и Гегелю, что история не имеет “центра”, а об-

⁶ Althusser, L. Pour Marx. P. 215.

ладает структурой, которая получает “центр” лишь в идеологическом искажении. В свою очередь, Фрейд открыл нам, что реальный субъект, индивид в его уникальной сущности, не имеет формы эго, не центрирован на эго, на “сознании” или “экзистенции”... что человеческий субъект де-центрирован, образован структурой, которая не имеет «центра», разве что в... идеологических формациях, в которых он “узнает” себя»⁷.

Для прояснения существа выполняемой самим Альтюссером «децентрации субъекта» нам следует подробнее остановиться на альтюссеровском развитии марксистского анализа идеологии. Принято считать, что идеология принадлежит региону «сознания», однако такое представление, по убеждению Альтюссера, несет на себе след домарксистского «идеализма сознания»: в действительности (т.е. «практически») идеология глубоко бессознательна. Идеологические представления – это не только и не столько образы и понятия, сколько структуры, которые навязывают себя огромному количеству людей, не проходя через их сознание; они функционально воздействуют на людей посредством процесса, который ускользает от их внимания. Люди «проживают» свою идеологию *«никоим образом не как форму сознания, а как объект их “мира”», как сам их “мир”*»⁸ и выполняют свои действия, которые идеалистическое понимание истории связывает со свободой и «сознанием», *в и посредством идеологии*. Собственно говоря, идеологией следует называть не столько представления, обладающие определенным содержанием, сколько само это «живое» и включенное в Историю отношение человека к миру, опосредованное принятием некоторых представлений. Идеология – это отношение людей к их общественно-историческому миру, которое кажется сознательным только при условии его действительной бессознательности, кажется простым только благодаря его действительной сложности. Идеологическое отношение является сложным: оно представляет собой «сверхдетерминированное» единство реального и воображаемого отношений к условиям существования людей; единство, в котором реальное («практическое») отношение неизбежно вкладывается («инвестируется») в отношение воображаемое, которое скорее выражает желание нечто видеть, нежели описывает реальность. Идеология является действенной именно благодаря этой «сверхдетермина-

⁷ Althusser, L. Positions (1964–1975) / L. Althusser. Paris, 1976. P. 33–34.

⁸ Althusser, L. Pour Marx. P. 240.

ции» реального воображаемым и воображаемого реальным; благодаря их скрытой игре идеология «бессознательно» определяет отношения людей к условиям их существования⁹.

Отсюда следует, в частности, что отношение к идеологии никогда не бывает чисто инструментальным: люди, считающие, что лишь рационально пользуются некоторой идеологией как средством, уже захвачены ею. А в более общем и принципиальном плане из альтюссеровского историко-материалистического анализа идеологий («идеологической практики») следует, что рациональное и самосознательное действие человеческих субъектов – это идеалистическая иллюзия или/и идеологическая фикция.

Смещение акцентов в трактовке идеологии с ее осознаваемого содержания на ее бессознательное функционирование позволяет Альтюссеру выдвинуть тезисы о «вечности» и «материальности» идеологии – парадоксальные, но лишь на первый взгляд.

Те или иные конкретные идеологии, выражающие определенные классовые позиции, историчны и преходящи; но идеология как форма проживания людьми их мира «не имеет истории»¹⁰ в том смысле, что ее структура и функционирование универсальны. Общества не могут существовать без идеологий, «секретируют» их как необходимый элемент своей исторической жизни.

«Вечность» идеологии (как и фрейдовского бессознательного) означает не потусторонность историческому времени, а всеприсутствие, трансисторический характер. И, будучи необходимым элементом общественной жизни, идеология неизбежна: научное (историко-материалистическое) постижение идеологии не «рассеивает» ее, а, напротив, утверждает ее необходимость; с точки зрения исторического материализма (в альтюссеровской его трактовке) идеология будет существовать даже в коммунистическом обществе.

И в этом своем трансисторическом существе идеология представляет собой не «что» (некоторое «пропозициональное» содержание), а «как»: некоторый «перформанс», исполняемая практика (Альтюссер для пояснения своего тезиса ссылается на паскалевскую «перформативную» трактовку религиозности: «преклони колени, шевели губами в молитве, и ты поверишь»). Идеи и представления не имеют самостоятельного значения: они значимы лишь как слагаемые определенных ритуализированных практик;

⁹ Althusser, L. Pour Marx. P. 240–241.

¹⁰ Althusser, L. Positions. P. 98.

в свою очередь, практики ритуализируются специфическими «аппаратами»¹¹. И эти «практики» и «аппараты» суть не вторичные воплощения или выражения идеологических представлений, а, напротив, первичный способ существования идеологии, который, таким образом, действительно оказывается вполне «материальным».

Итак, идеология – ничто помимо своего материального функционирования в специфической «машинерии» – «государственных идеологических аппаратах». Эти аппараты становятся теоретически видимыми при двух основных условиях: во-первых, при таком расширенном понимании общественного воспроизводства, которое не ограничивается воспроизводством материальных благ, но учитывает и скрытое от обычного марксистского взгляда воспроизводство трудовых навыков и умений и человеческой добросовестности вообще. Во-вторых, правящий класс, контролирующий государство, закрепляет свое господствующее положение не только и не столько посредством репрессий, сколько через идеологическое производство согласия большинства населения с этим господством. Соответственно этому, наряду с репрессивными аппаратами (армией, полицией и спецслужбами, подконтрольными судами и системой исполнения наказаний), у государства имеются и в полную меру задействуются идеологические аппараты (по видимости не связанные между собой и в значительной своей части относящиеся скорее не к государству, а к «обществу» и даже к приватной жизни людей): система образования, семья, церковь, политические партии, профсоюзы, масс-медиа, индустрия развлечений и др. Репрессивные и идеологические аппараты переплетены и взаимно поддерживают друг друга; но, в общем и целом, в современных обществах именно идеологические аппараты главным образом и обеспечивают поддержание системы господства и эксплуатации; репрессивные аппараты присутствуют скорее для подстраховки и задействуются в исключительных случаях – когда отлаженная работа идеологических аппаратов все же дает сбой.

А узловой точкой этой работы является категория субъекта как добросовестного (самосознательного, свободного, рационального и т.п.) человеческого существа: нет идеологий, кроме обращенных к конкретным человеческим субъектам, и это обращение эффективно благодаря идеологическому функционированию самой категории субъекта. Основным идеологическим эффектом яв-

¹¹ Althusser, L. Positions. P. 105–109.

ляется очевидность того, что человеческий индивидуум является конкретным субъектом мышления и действия. Можно заметить, что эта практическая очевидность («мы – *все и всегда уже субъекты*») поддерживается элементарными ритуалами повседневной жизни (приветствие, обращение по имени, рукопожатие и т.п.), но историко-материалистический анализ идет глубже и вскрывает общий механизм идеологического признания – того ритуала, который навязывается государственными аппаратами: идеология рекрутирует субъектов из человеческого материала (или трансформирует человеческих индивидов в субъектов) посредством «интерпелляции» (оклика, обращения, призыва)¹². Механизм «интерпелляции» можно проиллюстрировать заурядным окликом полицейским уличного прохожего: «эй, вы там!» Окликнутый прохожий оборачивается и благодаря этому простому движению становится субъектом: он признает, что оклик был адресован ему и что, следовательно, он – именно тот, кто подразумевался властным окликом, т.е. признает себя тем «субъектом», который вменяется властью.

Этот обыденный пример «интерпелляции» не является точным, в частности, из-за его темпоральной развертки: дело выглядит так, будто исходно имеются неопределенные человеческие индивиды, которые лишь впоследствии трансформируются идеологией в субъектов. В действительности же идеология (которая является «вечной», трансисторической) *всегда-уже* «окликнула» индивидов в качестве конкретных субъектов, т.е. человеческие существа – это «всегда-уже-субъекты» (указывая на семейные ритуалы ожидания ребенка – выбор имени, вплетение его в семейную и государственную мифологию и т.п., – Альтюссер отмечает, что ребенок еще до своего рождения «назначен» в качестве определенного субъекта).

Более точное и «собственное» представление об устройстве идеологической «интерпелляции» дает пример религии: здесь предполагается наличие уникального и центрального Субъекта-Бога, которым (или от имени которого) окликается индивид; последний признает, что он есть свободный субъект благодаря божественному Субъекту и как подчиненный ему. Абсолютный Субъект «рекрутирует» бесконечное множество индивидов в субъектов «в двойном зеркальном связывании» их с собой: подчиняя их себе и одновременно конституируя их в качестве свободных и

¹² Althusser, L. Positions. P. 110–113.

даже обладающих некоторой гарантией существ. Или (более полно): «зеркальная структура» религии одновременно обеспечивает: 1) окликание человеческих индивидов как субъектов, 2) тем самым их подчинение Субъекту, 3) взаимное признание субъектов и Субъекта субъектами друг друга и самих себя и 4) абсолютную гарантию того, что все на самом деле обстоит именно так, как вменяется Субъектом, и что при том условии, что «субъекты» признают себя таковыми и ведут себя адекватно, они «спасутся»¹³.

В работе государственных идеологических аппаратов, как полагает Альтюссер, мы находим по существу обмирщенную версию старой религиозной модели: место божественного Субъекта занимает (как правило, деперсонализированный) Закон/Власть, но двусмысленное таинство формирования субъекта остается структурно прежним. Человеческое существо идеологически производится как свободный субъект посредством подчинения («субъекции») и для узаконивания задним числом этого скрытого подчинения как «свободно принятого», т.е. для того, чтобы человек поддерживал собственную подвластность «всецело сам по себе» (взамен получая от Субъекта – будь то Бог или Власть – гарантию того, что «все будет хорошо»). В итоге «нормальные» субъекты, как правило, сами действуют «как надо» (их «свободный выбор» находится в предустановленной гармонии с Властью), а отклоняющиеся субъекты (склонные – из-за сбоя в работе идеологических аппаратов – «злоупотреблять дарованной свободой») нейтрализуются репрессивным аппаратом государства.

Радикальность альтюссеровской «децентрации субъекта» впечатляет: свободный, самосознательный, рациональный и т.п. человеческий «субъект», трактуемый как вменяемый автор своих мыслей и действий, переопределяется в качестве всего лишь идеологического эффекта. Основное идеологическое искажение состоит как раз в мнимой примордиальности и очевидности человека как (свободного) субъекта; реальность, скрываемая этим искажением, – воспроизводство общественной формации и, в частности, очевидна роль в этом процессе государственных идеологических аппаратов. «Субъект» – это по существу не человек, а детерминированное общественной формацией идеологическое «пред-назначение», которому следуют человеческие существа, своеобразное общественное ярмо, в которое люди, желающие гарантий своего существования, склонны впрягаться, или опре-

¹³ Althusser, L. Positions. P. 120.

деленная (та или иная, сколь угодно варьирующая) позиция в общественном пространстве, которую индивиды занимают, поддерживая общественное воспроизводство. На смену «субъектно-центрированному» пониманию исторического материализма (восходящему к самому Марксу с его диалектикой самоотчуждения «родового субъекта») приходит система координат «теоретического антигуманизма», в которой общество и история переопределяются на основе идеи сложной и децентрированной системы, каждый элемент которой «сверхдетерминирован» общественной формацией как целым.

Однако радикальное преодоление теоретического антропоморфизма в понимании общественно-исторического мира осуществляется Альтюссером на основе тезиса о самостоятельной ценности марксистской «Теории», которая связана с политической практикой лишь в довольно неопределенной перспективе, «в конечном счете». Пафос научности (объективная марксистская «наука об Истории» помещается Альтюссером за пределами одностороннего – механистического – экономизма и гуманистических философско-исторических спекуляций) оборачивается редукцией праксеологической составляющей социально-критической философии и сведением исторического изменения, с которым соотносится преобразующая активность, к реорганизациям общественной структуры.

Как показывает обращение к философской концепции Корнелиуса Касториадиса – другого порогового автора постмарксизма – восполнение этого дефицита требует преодоления объективизма в изображении общественно-исторического мира на пути имманентной политизации самой философской теории. Убеждение в принадлежности действительного философствования к проекту автономии является определяющей характеристикой позиции Касториадиса: «По моему убеждению, невозможно понять, что действительно представляет собой философия, не принимая во внимание ее центральное место в рождении и разворачивании социально-исторического проекта (индивидуальной и общественной) автономии»¹⁴. Философия и демократия вовсе не случайно возникли одновременно и в одном и том же месте, но обладают сущностным сродством. Им обеим присуще неприятие гетерономии: отрицание внешнего источника истины и справедливости и постановка

¹⁴ Castoriadis, C. The “End of Philosophy”? / C. Castoriadis // *Philosophy, Politics, Autonomy* / ed. by David A. Curtis. New York, 1991. P. 20.

под вопрос наличных установлений – будь то в знании или в коллективной деятельности. Когда же эта внутренняя связь с проектом автономии разрывается, философия вырождается в обособленное ученое занятие, в «школу», философы стремятся к построению унифицированной теории (онтологии, гносеологии и т.п.).

Собственная философская оптика вырабатывалась Касториадисом в соотношении с «парадигматическими» позициями Маркса, Парсонса, Фрейда и Леви-Стросса. Лейтмотивом такого соотношения, включающего как существенные заимствования, так и решительные размежевания, было стремление заглянуть за мнимую очевидность «реально-рационального» при осмыслении истории, общества и индивидуума.

Что касается Маркса, то два его достижения безусловно сохраняют свое значение для Касториадиса. Во-первых, рассматривая социальную жизнь, Маркс разработал последовательно холистскую позицию, порвав тем самым как с субстантивным, так и с методологическим индивидуализмом в общественном знании; Маркс научил рассматривать общество как развивающуюся целостность. Во-вторых, его концепция воплощает внутреннюю связь познания общества и политического проекта. Касториадис подчеркивает, что действительное значение этой связи состоит не в том, чтобы, определив раз и навсегда смысл социальной справедливости, построить очередную утопию, а в том, чтобы в социальных движениях в фактически существующем обществе обнаружить то, что позволяет изменить его для иного будущего.

Вместе с тем как внутренняя, так и внешняя история марксизма показала его фундаментальную внутреннюю двойственность. В одном направлении ведет концепт практики, изменяющей общество, – концепт, лишь эскизно намеченный и подсказывающий понимание истории как процесса творческого созидания, не имеющего завершения, – а в противоположном направлении – детерминистская концепция материального производства, внушающая веру в «объективную логику» исторического процесса. Из-за влияния позитивистского духа и научно-технического оптимизма XIX в. в позиции Маркса возобладали объективистский подход к пониманию истории. И это обстоятельство не только существенно снизило творческий потенциал марксистской теории, но и открыло перспективу использования марксизма в качестве идеологии бюрократии. Политическая история, кульминацией которой стал сталинизм, была поэтому лишь практическим воплощением «детерминистской» тенденции, исходно заложенной в марксистской

теории. Поэтому как в практико-политических, так и в теоретических целях следует избавиться от той составляющей концепции Маркса, в которой постулируется «объективная логика» общественно-исторического развития.

Важным шагом в выходе за рамки идеи определяющей роли материального производства для Касториадиса становится обращение к социологической теории Парсонса. Подвергая последнюю серьезной критике, Касториадис тем не менее перенимает у нее концепт социального института и делает его опорным элементом собственного понимания общественно-исторического процесса. В марксизме понятие института не было адекватно осмыслено, институты в строгом смысле относились к «надстройке», определяемой «базисом». Такое понимание института предполагало постулирование некоторой социальной субстанции, существующей объективно и лишь находящей свое выражение в институтах. Стремясь преодолеть этот объективный детерминизм, Касториадис полагает, что любое «действительное социальное отношение» всегда уже институционализировано. Соответственно этому, социальную жизнь следует концептуализировать как множество разного рода установлений (институтов), включая само общество как всеобъемлющий институт.

Действительный вопрос состоит тогда в том, какова природа общественных институтов. «Функционально-экономическая» точка зрения предполагает, что как существование некоторого института, так и его характеристики могут быть объяснены той функцией, которую он выполняет в обществе при данных обстоятельствах, его ролью во всеобъемлющей экономике общественной жизни. Понимаются ли институты как продукт сознательного установления, или случайного возникновения, или «логики исторического процесса», – во всех этих вариантах акцент делается на функциональности, на строгом соответствии между чертами, присущими институтам, и «реальными» потребностями рассматриваемого общества. Касториадис же считает необходимым расширить понимание общественных институтов за пределы теоретических рамок функционализма, поскольку попытка объяснить возникновение и существование общественных институтов функциональным вкладом, который они вносят в поддержание социального порядка, игнорирует то обстоятельство, что специфическое устройство самого этого порядка устанавливается лишь общественными толкованиями. Масштаб общественного процесса задают те интерпретации и образы мира, которые придают смысл и порядок взаимосвязи

общественной жизни. Поэтому общественные институты должны рассматриваться не столько как функциональные инстанции поддержания наличного состояния, сколько как своеобразные воплощения исторических набросков. Касториадис признает, что институты в обществе выполняют некоторые важные функции, без обеспечения которых невозможно само его существование, но отрицает, что институты сводятся к этому и могут быть полностью постигнуты на основе их функциональности.

Обращаясь к концепции Фрейда и также подвергая ее критике за преобладание позитивистского духа, Касториадис вырабатывает собственную – радикально политизированную – трактовку психоанализа как неотъемлемой составной части «великого проекта автономии». Основную цель психоанализа Касториадис видит в установлении «иного отношения» между психическими инстанциями: репрессия должна быть заменена признанием содержаний бессознательного и рефлексией над ними. Эта замена приводит не к устранению психического конфликта, а к формированию действительной субъективности, способной к саморефлексии и обдумыванию. Ведь субъективность по своему существу является не состоянием, которое достижимо раз и навсегда, а процессом, и цель психоанализа состоит в такой трансформации индивидуума, которая позволяет ему деятельно включиться в этот процесс. «Таким образом, психоанализ – это не техника, и даже некорректно говорить о психоаналитической технике. Психоанализ представляет собой скорее практико-пойэтическую¹⁵ деятельность, в которой оба участника (аналитик и пациент. – В.Ф.) являются действующими, причем пациент является главным агентом развития своей собственной самодеятельности. Я называю ее “пойэтической”, поскольку она креативна: ее результатом является – или должно быть – самоизменение человека – то есть, строго говоря, появление другого существа. Я называю ее “практической”, поскольку я называю практикой ту ясную деятельность, движущий мотив которой составляет человеческая автономия, деятельность, которая может быть достигнута только средствами самой этой автономии»¹⁶.

¹⁵ Термин «практико-пойэтический» указывает на необходимость преодоления аристотелевского различия «дела/поступка» и «творчества».

¹⁶ Castoriadis, C. *Psychoanalysis and Politics* / C. Castoriadis // *World in Fragments. Writings on Politics, Society, Psychoanalysis, and the Imagination* / ed. and transl. by D. A. Curtis. Stanford, 1997. P. 129.

Стремясь помочь индивиду стать автономным, психоанализ наталкивается на существующие институты общества: «Эго» пациента является в значительной мере общественным продуктом и обычно организовано как элемент воспроизводства наличного общественного порядка. Поэтому психоанализ предполагает допущения в виде анализа институтов.

Последний, коль скоро он выходит за рамки «функционально-экономической точки зрения», приводит к понятию символического: все, что явлено нам в мире, отмечает Касториадис, сложно связано с символическим, хотя к нему и не сводится. Реальные действия, будь то индивидуальные или коллективные, – работа, потребление, война, любовь, воспитание детей, материальные продукты, – не суть символы. Но они невозможны вне символической сети. С символическим мы имеем дело не только в языке, но и во всех общественных институтах: символическое представляет собой способ существования, в котором институт нам дан. Та или иная экономическая организация, система права, установленная система власти, религия – все это существует как санкционированные символические системы.

Проработка Касториадисом связки «общественный институт – символическое» предполагала опору на концепцию Леви-Стросса, но включала также и принципиальное размежевание со «структурализмом». Во-первых, Касториадиса не устраивало рассмотрение знаковых систем «самих по себе», безотносительно к внезнаковым положениям дел. Общественные институты, полагал он, не могут пониматься как самодостаточные символические сети, ведь эти последние, уже по самому определению символа, отсылают к чему-то иному, нежели символы. Поэтому для понимания общественных институтов важно принимать в расчет соотношение символов с представлениями, порядками, побуждениями или повелениями что-то делать или не делать, результатами действия и т.п. Во-вторых, неправомерно рассматривать значение лишь как эффект различий между знаками. Общество существует только в символических системах и через них, но история образует и трансформирует символические системы. Поэтому нельзя игнорировать первостепенный вопрос, касающийся исторического производства значения, возникновения новых символических систем.

Таким образом, общественная функциональность получает свое значение извне себя; символизм с необходимостью отсылает к тому, что не является символическим. Этот элемент, который

придает специфическую ориентацию любой символической системе, который является творением того или иного исторического периода, его уникальной манерой жить, видеть, проводить собственное существование, иметь собственный мир и строить свои отношения с этим миром, этот первичный структурирующий компонент есть, по Касториадису, не что иное, как исторически специфичная общественная «имажинерия»¹⁷.

Принимая во внимание влияние лакановского психоанализа и в связи с этим стремясь обозначить своеобразие своего понимания «воображаемого», Касториадис подчеркивает, что фиксированность на модели видения, на «скопическом» представляет собой один из основных недостатков концепции Лакана: воображаемое происходит не от образа в зеркале и не от взгляда Другого. Имажинерия представляет собой творение из ничего, и его скорее можно уподобить воображению композитора: «Мы говорим о «воображаемом», когда хотим сказать о чем-то «изобретенном»...»¹⁸ Имажинерия – это не образ чего-то, а беспрестанное и по существу недетерминированное (общественно-историческое и психическое) творение фигур/форм/образов, на основе которого только и может возникнуть вопрос о «чем-то». И общественная имажинерия – это не создание образов в обществе, а создание всего «мира» данного общества.

Воображаемое и символическое, по Касториадису, предполагают друг друга: первое раскрывает природу социально-символических систем, а второе наделяет воображаемое плотью общественного существования. Это двуединство зафиксировано в ключевом понятии общественно-исторической концепции Касториадиса – понятии «социальных воображаемых означиваний». Такие означивания не репрезентируют нечто уже «реально существующее», а представляют собой те основополагающие артикуляции, которые являются условиями существования любой общественной реальности. Воображаемые означивания конструируют мир того или иного исторически конкретного общества, опираясь – каждый раз по-новому – на внутреннюю организацию первичного природного пласта. Причем термин «воображаемые социальные означивания» Касториадис наделяет не только «ноэ-матическим» содержанием: эти сигнификации одновременно оп-

¹⁷ Castoriadis, C. *The Imaginary Institution of Society* / C. Castoriadis; transl. by K. Blamey. Cambridge, 1987. P. 145.

¹⁸ *Ibid.* P. 127.

ределяют представления, аффекты и интенции, преобладающие в том или ином обществе¹⁹.

Воображаемые социальные означивания могут быть схвачены только косвенно: как зазор – одновременно явственно ощутимый и четко неопределимый – между действительным бытием общества и его существованием, рассмотренным «реально-рациональным» образом. Это «невидимый цемент», скрепляющий бесконечное собрание «обрывков», которые образуют то или иное общество, или «искривление», специфичное для того или иного социального пространства. Для онтологической характеристики воображаемых означиваний Касториадис использует метафору «магмы» – творческой, пульсирующей энергичной массы, порождающей любую общественную данность.

Однако воображаемые означивания не исчерпывают содержания символического – последнее включает также «реально-рациональный» компонент, и, соответственно этому, институты рассматриваются Касториадисом как общественно санкционированная символическая сеть, в которой функциональный и воображаемый компоненты сочетаются в различных отношениях и пропорциях.

Расширение понятия института за пределы его «экономической» и функционалистской трактовки приводит Касториадиса к изображению «общественно-исторического измерения». «Общественно-историческое представляет собой анонимное коллективное целое, безлично-человеческий элемент, который наполняет каждую данную общественную формацию, но который также поглощает ее, ставя каждое общество в середину других, вписывая их все в непрерывность, в которой те, которых больше нет, те, которые есть где-то, и даже те, которые еще могут родиться, в определенном смысле присутствуют. Это, с одной стороны, данные структуры, “материализованные” институты и продукты, будь то материальные или нет, и, с другой стороны, *то, что* структурирует, устанавливает, материализует. Короче говоря, это единство устанавливающего и установленного общества, сделанной истории и истории в создании, *и* напряжение между ними»²⁰.

Соотношение общества и истории нельзя понимать внешним образом: общества не «находятся» («движутся») в истории, поскольку сама история представляет собой не что иное, как са-

¹⁹ Castoriadis, C. The Social-Historical: Mode of Being, Problems of Knowledge / C. Castoriadis // Philosophy, Politics, Autonomy. P. 42–43.

²⁰ Castoriadis, C. The Imaginary Institution of Society. P. 108.

моразвертывание общества²¹. Формы общественной жизни не детерминированы историческими (тем более природными или божественными) «законами». То, что создает общество и историю, это «магма» социальных воображаемых означиваний. «Устанавливающее общество есть общественная имажинерия в радикальном смысле»²².

Общественно-историческое превосходит любую «интерсубъективность» и невыводимо из нее. Самоустановление общества есть создание целого мира: «вещей», «реальности», языка, норм, ценностей, способов жить и умирать, целей, ради которых мы живем и умираем, и, конечно же, человеческого индивидуума, в котором отпечатывается общество как целостный институт.

Впрочем, хотя Касториадис и заявляет, что единственная «реальность» – это общественная реальность²³, в целом он придерживается позиции умеренного социоцентризма: хотя каждое общество и создает свой мир, но границей для него всегда остается досоциальный мир. Строительство тем или иным обществом своего собственного мира – это, по сути, создание социальных воображаемых означиваний, которые организуют природный мир и устанавливают способы общественного производства индивидуумов.

Таким образом, в общественно-историческом измерении обнаруживается способность человеческих коллективов давать начало – немотивированным, хотя и обусловленным конкретными обстоятельствами образом – формам, фигурам, схемам, которые не просто организуют вещи, но создают «миры». Параллель этому креативному измерению Касториадис находит в человеческом индивидууме: аналогом общественной имажинерии здесь является «радикальное воображение».

По Касториадису, даже у до-человеческих существ имеется корпоральное (телесное) воображение, трансформирующее внешние шоки, которые живое существо получает от внешнего мира, в «нечто». Пассивен только шок, но не впечатление: не только в восприятии, но и в ощущении есть активность и интенциональность, тело *создает* свои ощущения. Однако у дочеловеческих живых существ корпоральное воображение подчинено функци-

²¹ Castoriadis, C. The Social-Historical: Mode of Being, Problems of Knowledge. P. 33–34.

²² Castoriadis, C. The Greek Polis and the Creation of Democracy / C. Castoriadis // Philosophy, Politics, Autonomy. P. 84.

²³ Castoriadis, C. From the Monad to Autonomy / C. Castoriadis // World in Fragments. P. 191.

ональности и дано «раз и навсегда». А в человеческом существе оно дефункционализовано и дополняется радикальным воображением²⁴.

Касториадис исходит из допущения изначального бессознательного состояния субъекта (монады), которое характеризуется переживанием недифференцированного единства с миром. Это монадическое состояние, в котором либидозные стремления руководствуются лишь принципом удовольствия, насильственно нарушается, коль скоро ребенок в процессе социализации становится способен к восприятию независимых объектов. На утрату единства своего мира в процессе социализации субъект реагирует тем, что он непрерывно пытается снова воспроизвести монадическое изначальное состояние в воображении, не будучи, однако, в состоянии достигнуть эту свою инстинктивную цель. И все потребности, которые развиваются в его дальнейшей жизни, могут определенным образом пониматься как образы замещения первичного желания совершенного единения. Это желание образует энергетический источник, побуждающий человека к непрерывному воображению. Радикальное воображение, в котором бессознательно выражается невыполнимое изначальное желание, постоянно выгоняет человека за пределы соответствующего наличного горизонта значений.

Положение о несводимости природы индивидуума к общественным взаимосвязям имеет для Касториадиса принципиальное значение: ядром индивидуума является «псюхе» (психическая монада), не редуцируемая к общественно-историческому измерению, но восприимчивая к его оформляющему воздействию. Общество социализирует душу новорожденного и налагает на нее комплекс ограничений, под воздействием которых душа отказывается от абсолютного эгоцентризма и всемогущества воображения, признает существование других индивидов и их «реальностей», подчиняет свои желания правилам общественного поведения, принимает способы сублимированного удовлетворения желаний и даже возможность смерти во имя общественных целей. Тем самым общество преуспевает (хотя и никогда не полностью) в переориентации эгоцентрических и асоциальных желаний и побуждений души и их канализации в общественно значимых видах деятельности. Со своей стороны, душа налагает на общественные установления существенное требование: они должны обеспечить индивидуума

²⁴ Castoriadis, C. From the Monad to Autonomy. P. 178–179.

значением. В реальном мире, созданном тем или иным обществом, все вещи обладают значением, которое для индивидуума представляют субъективное преломление социальных воображаемых сигнификаций данного общества.

Из перспективы индивидуальной души процесс, в котором она оставляет свои первоначальные способы удовлетворения желаний и инвестирует в общественно значимые способы поведения, представляет собой сублимацию. А из перспективы общества этот же процесс представляет собой общественное формирование индивидуума²⁵.

Таким образом, социальный индивид конституирован посредством интернализации «мира» и воображаемых значений, созданных обществом; в явной форме он интернализирует многочисленные фрагменты этого «мира», а имплицитно – его целостность. «Если определить власть как способность личной или безличной инстанции к мотивации кого-либо делать или не делать нечто, то необходимо признать, что наибольшая имплицитная власть заключается в описанных механизмах формирования индивида»²⁶. Еще до любого явного отправления власти институт общества осуществляет по отношению к индивиду «радикальную власть основания» или же «нелокализуемую примордиальную власть».

Общество может существовать только посредством воплощенности своих институций и воображаемых значений в живых, говорящих и действующих индивидах. Душа индивида обладает как чрезвычайной пластичностью в плане принятия социально заданной формы, так и способностью сохранять свою монадическую нуклеарность вкупе с радикальным воображением. Поэтому индивид как таковой не является вполне зависимым по отношению к обществу.

Эксплицитная общественная власть (в отличие от имплицитной власти, т.е. формирования обществом социального индивида) связана с существованием и действием сил, обеспечивающих защиту общества от угрожающих ему обстоятельств и факторов и способных поэтому явно формулировать указания, подкрепленные санкциями. Специфическое измерение целостного института общества, которое связано с эксплицитной властью, Касториадис определяет как измерение «политического». Политическое изме-

²⁵ Castoriadis, C. The Social-Historical: Mode of Being, Problems of Knowledge. P. 41–42.

²⁶ Castoriadis, C. Power, Politics, Autonomy / C. Castoriadis // Philosophy. Politics, Autonomy. P. 149.

рение не исчерпывается государством, но его неправомерно расширять и до института общества в целом.

Политика же, в трактовке Касториадиса, представляет собой эксплицитную коллективную деятельность, которая стремится к прозрачности и объектом которой является целостный институт общества. О политике в собственном смысле слова можно говорить тогда, когда наличный институт общества ставится под вопрос. Она есть «высвечивание» – хоть и всегда лишь частичное – общественной креативности. А это значит, что политика представляет собой рефлексивное проявление взаимосвязи устанавливающей ипостаси общества с установленной. Возникновение в Древней Греции политики как демократии послужило прообразом проекта автономии. «Автономия», по Касториадису, – это новый вид внутри всей совокупной истории бытия: бытие, которое рефлексивно устанавливает самому себе законы. Автономия состоит вовсе не в действии согласно закону, открытому в неизменном разуме и данному раз навсегда и для всех. Она представляет собой не знающее завершения спрашивание самих себя относительно состоятельности того или иного «универсального» закона, а также способность действовать в свете этого вопроса.

Исторически преобладавшим фактическим состоянием общества была и является гетерономия, опосредованная представлением о внесоциальном источнике законности (преимущественно в форме религии). Гетерономия является прямым следствием сокрытия устанавливающей общественной имажинерии за установленной формой общества. Гетерономия для Касториадиса является синонимом социального отчуждения, которое он трактует, далеко выходя на пределы марксистской ортодоксии. В узком смысле слова отчуждение действительно может связываться с историческими особенностями некоторых институтов, коль скоро они выражают и санкционируют антагонистическое разделение общества и господство одной социальной группы над общественным целым. Но об отчуждении можно говорить и в более общем смысле (и именно этот обобщенный смысл отчуждения является для Касториадиса главным): коль скоро институты установлены, они обретают некоторую инерцию существования и могут практически восприниматься как обладающие самостоятельностью и собственной «объективной» логикой. Таким образом, отчуждение представляет собой особую модальность отношения к институтам и общественно-историческому в целом: оно имеет место тогда, когда общество не узнает в «воображенных» институтах

свои собственные продукты, практически воспринимает их как некую прочную реальность. Такое сокрытие устанавливающего за установленным сопровождается и укрепляется общественным производством индивидов, чья жизнь и мышление управляются посредством повторения, чье радикальное воображение обуздывается до предела и которые индивидуализированы лишь в минимальной степени.

В условиях фактического преобладания общественной гетерономии автономия – это всегда лишь проект, направленный на переустройство политического (как измерения эксплицитной власти) в политику, поглощение политического политикой. Вполне автономным можно назвать только такое общество, которое не только узнавало бы в своих институтах собственное производство, но и высвободило общественную имажинерию настолько, что было бы способно изменять эти институты посредством рефлексивно осмысленной коллективной деятельности.

Таким образом, по Касториадису, проект автономии двусоставен: он включает два нетождественных и обладающих собственной динамикой, хотя и родственных по сути, измерения. В состоянии гетерономии ригидная структура институтов и сокрытие (или превратное представление) учреждающей общественной имажинерии соответствует конформности индивидуума и подавлению радикального воображения души.

Индивидуальный проект автономии, связанный с психоанализом, направлен на выработку у индивидуума «иного отношения» между рефлексивной инстанцией воли и мысли и его Бессознательным (радикальным воображением) и на освобождение тем самым способности индивидуума формировать и осуществлять открытый проект собственной жизни. Аналогичным образом коллективный проект автономии направлен на достижение «иного отношения» между устанавливающей и установленной ипостасями общества и, тем самым, на высвобождение общественной креативности.

В концепции Касториадиса индивидуальный и коллективный проекты автономии взаимосвязаны. Внутренний аспект индивидуальной автономии состоит в том, что установление «иного отношения» освобождает радикальное воображение и превращает его в источник рефлексивного самоформирования субъективности. Внешний аспект связан с тем, что индивид не может быть свободен «сам по себе» и зависит от состояния общества. В свою очередь, проект коллективной автономии предполагает развитие

способности членов общества участвовать в его рефлексивной и делиберативной деятельности. И раскрепощенное радикальное воображение души становится источником вклада индивидуума в общественно-историческое сотворение. Поэтому важной целью политики автономии является создание институтов, которые, интернализируясь индивидами, способствуют наибольшему приросту их индивидуальной автономии и их эффективному участию во всех формах эксплицитной власти, существующей в обществе²⁷.

«Превознесение» проекта автономии сочетается у Касториадиса с пониманием того, что человеческое общество никогда не будет вполне прозрачным, во-первых, уже потому, что есть индивидуальное бессознательное. Во-вторых, потому что «общественно-историческое» предполагает нечто, что никогда не может быть дано как таковое: то, во что мы полностью погружены, но чье «лицо» мы никогда не сможем схватить – анонимный формирующий элемент, сам не имеющий формы. Поэтому общественно-историческое формирование никем и никогда не может быть поставлено под контроль: всегда будет существовать зазор между обществом как учреждающим и тем, что в тот или иной момент является учрежденным, но эта дистанция для Касториадиса не является чем-то негативным или недостаточным – она свидетельствует о неизбывной открытости истории.

Таким образом, исходя из идеи «внутреннего сродства» подлинной философии и проекта автономии, Касториадис находит теоретическую позицию, которая позволяет ему не только разработать оригинальную версию неантропоморфного понимания общественно-исторического мира (как единства социально-символических институтов и безлично-коллективной имажинерии), но и вписать в нее праксеологическое измерение (в виде имперсонально трактуемой «политики»). Но если в плане преодоления теоретического объективизма «философия автономии» представляет собой следующий шаг в становлении постмарксизма, позиция Касториадиса сама характеризуется двумя существенными изъянами: во-первых, концепция общественно-исторического мира опирается на метафорическую (чтобы не сказать: «спекулятивную») онтологию «магмы»²⁸ и, во-вторых, «философия автоно-

²⁷ Castoriadis, C. *Psychoanalysis and Politics* / C.Castoriadis // *World in Fragments. Writings on Politics, Society, Psychoanalysis, and the Imagination* / ed. and transl. by D. A. Curtis. Stanford, 1997. P. 132–133.

²⁸ Уточним: в концепции Касториадиса мы находим не спекулятивную онтологию в традиционном смысле слова, а скорее неизбежный по-

мии» дуалистична: общественно-историческое и индивидуально-личностное измерения трактуются как рядоположенные, хотя и взаимосвязанные. Это обстоятельство позволяет трактовать не только «антигуманистическое» переформатирование исторического материализма Альтюссером, но и «философию автономии» Касториадиса как «пороговые» версии постмарксизма, зрелые варианты которого избавляются от спекулятивной «подкладки» и позволяют вписать индивидуально-личностное измерение в динамику социосимволического поля.

бочный продукт «романтизма креативности», который внушает восприятие общественной действительности, смещенное в сторону подспудного слоя потенциального, однако это «первичное» измерение общественного самоустановления само по себе не может быть охарактеризовано «позитивно» и буквально, но лишь метафорически.

3. ОБЩЕСТВЕННЫЙ АНТАГОНИЗМ И ЭТИКА РЕАЛЬНОГО

Непосредственным контекстом опубликования книги «Гегемония и социалистическая стратегия», знаменующей появление «постмарксизма» в узком смысле слова, был застой в марксистской мысли, последовавший за теоретическим подъемом 1960-х – начала 1970-х гг. С одной стороны, в общественном умонастроении произошел сдвиг «вправо», с другой – стал очевидным разрыв между категориальными схемами марксизма (как классического, так и «западного») и современными общественными реалиями. В этом контексте книга предстает как историко-концептуальное изыскание, призванное наметить новую теоретическую перспективу для обоснования «левой» (социалистической) политики. Лакло и Муфф осуществляют деконструктивное перепрочтение марксистской традиции, позволяющее преодолеть аксиоматизацию привычных теоретических схем и основных понятий (таких как «производство», «социальный класс», «общественная формация» и др.) и представить их как случайные и весьма ограниченные реализации более широкого спектра теоретических возможностей. При этом новое освоение наследия нацелено не на воссоздание «первоначального смысла» марксистского миропонимания, впоследствии утраченного из-за возобладавшего догматизма, а на выработку теоретической позиции, значительно выходящей за пределы интеллектуальной традиции марксизма вообще.

Эта новая позиция в первом приближении может быть определена как совмещение концептуальных перспектив марксизма и постструктурализма, однако столь общее определение еще требует конкретизации. Во-первых, исходным и опорным пунктом выработки синтетической позиции была именно марксистская социально-критическая установка, отправляясь от которой Лакло и Муфф и вступили в диалог с постструктуралистской традицией¹. Во-вторых, довольно явственной является близость некото-

¹ См.: Laclau, E. *Politics, Polemics and Academics: An Interview by Paul Bowman* / E. Laclau // *Parallax*. 1999. Vol. 5. № 2. P.93–94. Далее в том же интервью Лакло отмечает: «Поскольку “гегемония” – это теория решения, принимаемого в области неразрешимого, а “деконструкция” – это теория “неразрешимостей”... можно сказать, что деконструкция снабжает нас онтологическим инструментарием для понимания работы логики гегемонии» (ibid., p. 99). Ср.: «Поскольку творчество Лакло представляет собой поворот к постструктуралистской теории в рамках марксизма, оно непосредственно обращено к политическому анализу, а не к интерпретации текста. Лакло обращается к постструк-

рых существенных черт теоретической позиции постмарксизма и лакановского психоанализа. При этом, хотя постмарксизм и осуществляет некоторые понятийные заимствования у лакановской теории (в частности, заимствуются понятия «точки пристежки» и «зашивки»), корректнее говорить скорее о конгенитальности двух различных позиций². В-третьих, заметным и подчеркиваемым самими Лакло и Муфф является также «семейное сходство» постмарксизма с позднеаналитической философией (т.е. аналитической философией после «прагматического поворота»), состоящее, прежде всего, в антиэссенциалистской опоре на случайное многообразие дискурсивно артикулированных «форм жизни».

Синтетическая позиция постмарксизма, которая оформилась в середине 1980-х как итог довольно абстрактных историко-теоретических реконструкций, оказалась вполне отвечающей новым реалиям 1990-х, в частности: усилению внутренней разнородности и, одновременно, взаимопереплетению национальных обществ, глобальному утверждению неолиберальной гегемонии, оформлению и разрастанию новых политик («политики идентичности», «политики жизни», «политики признания», «субполитик» и т.п.) за пределами конвенциональной «политической сферы общества». Эти новые реалии свидетельствовали о завершении «короткого двадцатого столетия» и вообще об исчезновении привычных устоев и ориентиров социальной жизни, восходящих к европейскому Новому времени. И рефлексивная соотнесенность постмарксизма с ними наделяет префикс «пост-» дополнительным аспектом зна-

турализму в поисках такой модели идентичности, которая позволила бы ему использовать грамшианскую теорию гегемонической «войны позиций» в политическом универсуме, в котором на смену классовой борьбе пришла политика идентичности» (Norris, A. Against Antagonism: On Ernesto Laclau's Political Thought / A. Norris // Constellations. Vol. 9. № 4. 2002).

² «Лакановский теоретический анализ не был для меня отправным пунктом, хотя мои независимые умозаключения привели к позиции, довольно близкой к лакановскому пониманию субъективности. Я исходил из невозможности закрытия общества, вытекающей из неполноты, внутренне присущей любой структурной композиции, и, следовательно, из того, что «полнота» общества – это объект одновременно необходимый и невозможный. (...) Тем самым субъект гегемонии оказывается конститутивно расщепленным между субъектом этой нехватки, этой невозможности, и тем частичным субъектом, который пытается ее заполнить или зашить» (Laclau, E. Politics, Polemics and Academics. P. 100).

чения: он указывает не только на выход предложенной версии социально-критической теории за пределы марксистской традиции, но и на ее сообразность новому – сложному и полному неопределенностей – состоянию «пост-»³.

При этом сам термин «постмодерн», отмечает Лакло, правомерен не как обозначение исчерпанности современных целей и ценностей, или общего коллапса социального, или распада публичной сферы, но лишь как указание на исчезновение универсального (тем более – рационально определимого) нормативного горизонта: «Мы называем “горизонтом” то, что устанавливает границы и область образования всех возможных объектов и что, в результате, делает невозможным что-либо “запредельное” (any “beyond”)⁴. Кризис этого горизонта не превращает политику в «симулякр», но, напротив, раскрепощает ее, высвобождая из рамок строгого универсализма. И ни к чему отбрасывать современные ценности («автономию», «эмансипацию») – их следует лишь переформулировать, трактуя уже не как выражения необходимых повелений разума, а как контекстуально обусловленные социальные конструкции.

Именно вопрос о статусе универсального и его соотношении с особенным довольно точно позиционирует постмарксизм на современной интеллектуальной сцене. С одной стороны, постмарксизм принимает тезис о том, что рационалистический универсализм Просвещения себя изжил и должен быть отброшен; причем отвергаются не только его бывшие («субстанциальные», «метафизические») формы, но и новейшие («постметафизические», «про-

³ Ср.: «Переоценка и перестройка ими (Лакло и Муфф. – В.Ф.) марксистской теории в книге “Гегемония и социалистическая стратегия” была совместной попыткой “спасти” марксистский проект от устаревания, не отказываясь при этом от устремлений, целей и задач (“телоса”) марксизма, а именно: надежды на равное освобождение всех от эксплуатации и подчинения, сопровождающих капиталистическое производство. Отсюда и термин “постмарксизм”: отсылка к “телосу” марксизма сохраняется в качестве руководящей идеи, а “пост-” означает “после” (марксизма), “более, чем” (марксизм), “иной, нежели” (марксизм). Вдобавок к этому аллюзия с термином “постмодернизм” не является случайной: в определенном смысле “постмарксизм” – это марксизм, переформулированный в свете глубоких изменений в топографии мира, который стал “постмодерным”» (Bowman, P. Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, and Post-Marxism / P. Bowman // Wolfreys Julian (ed.) The Edinburgh Encyclopaedia of Modern Criticism and Theory. Edinburgh, 2002. P. 799).

⁴ Laclau, E. Emancipation(s) / E. Laclau. London; New York, 1996. P. 103.

цедурные») модификации (имеется в виду, прежде всего, модель рационального консенсуса Ю. Хабермаса). С другой же – постмарксизм не согласен с тем, что, как часто полагают постмодернисты, «смерть универсального» оставляет нас в сугубо партикуляристском мире: «частичное» – это ведь реляционное понятие, нечто является частичным по отношению к другим частичностям, наличие которых предполагает и наличие – так или иначе понимаемой – общности, в контексте которой они специфицированы. Для того чтобы избавиться от ложной дилеммы мертвящего универсализма и невменяемого партикуляризма, необходимо принять, что универсальность – это не статичная предпосылка, не нечто априорно данное, но, напротив, ее следует понимать как процесс, причем политический по существу.

Раскрытие этого процесса и составляет ядро постмарксистской концепции «гегемонии», и основной тезис последней можно сформулировать довольно кратко: измерение универсального само по себе является неопределенным (пустотой или «пустым означающим»); ситуационно-исторически же это пустое место занимает некоторой частичностью, которая, частичностью и оставаясь, способна все же репрезентировать всеобщность. Но к этой идее, рефреном проходящей через работы Лакло и Муфф, концептуальные находки постмарксизма, к счастью, далеко не сводятся.

В постмарксизме разработана оригинальная концепция социального мира, основанная на признании, во-первых, дискурсивного характера социальных практик, во-вторых, радикальной случайности общественных форм и, в-третьих, первенства политического перед общественным. Постмарксистское понятие «дискурса» подкрепляется эволюцией аналитической философии, феноменологии и структурализма, в ходе которой была преодолена иллюзия возможности непосредственного доступа, соответственно, к референту, феномену и знаку; ближе всего оно к постструктуралистским концепциям Деррида и Фуко⁵.

⁵ Поясняя свою концепцию дискурса, Лакло отмечает, что она была образована с опорой на послехайдеггеровскую феноменологию, витгенштейновскую концепцию языковых игр, но прежде всего и главным образом – на постструктурализм в широком спектре, включающем фукианский анализ дискурсивных формаций, лакановский психоанализ, деконструкцию Деррида и бартовскую семиологию (Laclau, E. Foreword / E. Laclau // David Howart, Aletta J. Norval and Yannis Stavrakakis (eds.). *Discourse Theory and Political Analysis. Identities, Hegemony and Social Change*. Manchester; New York, 2000. P. x). А вот определение,

Постмарксизм отрицает различие между дискурсивными и недискурсивными практиками: само различие между лингвистическими и поведенческими аспектами практик образуется в дискурсе. Это означает, что «дискурс» выступает не как «региональный» концепт: полагается, что экономическая и политическая деятельность столь же дискурсивна, как и идеологические или эстетические практики; социальная жизнь во всех ее аспектах трактуется как дискурсивно организованное пространство. Причем, утверждая дискурсивный характер всей социальной практики, постмарксизм рассматривает эти практико-дискурсивные формы не как проявления или выражения глубинной реальности, а как случайные и преходящие «формы без тайны», исчерпывающие собой всю объемную реальность общества.

Признание радикальной случайности общественных форм не означает простого обращения эссенциалистской логики необходимости: утверждать, что «все случайно», было бы бессмысленно⁶. Действительно, любая общественная форма по существу не имеет абсолютного основания, но ведь социальные агенты никогда не находятся в ситуации недетерминированного выбора. Напротив, действие всегда осуществляется в относительно определенных ситуациях, рамки которых задаются наличными общественными формами. Принцип радикальной случайности утверждает лишь предельную «безосновность» общества и вытекающую отсюда не-

предложенное учениками и последователями Лакло: «Мы используем термин “дискурс” или “дискурсы” для обозначения систем осмысленных практик, которые формируют идентичности субъектов и объектов. ...Дискурсы суть конкретные системы социальных отношений и практик, которые являются по существу *политическими*, поскольку их формирование есть акт радикального установления, включающий конструирование антагонизмов и прочерчивание политических границ между “инсайдерами” и «аутсайдерами». Следовательно, они всегда включают осуществление *власти*, поскольку их устройство предполагает исключение некоторых возможностей и вытекающее отсюда структурирование отношений между различными социальными агентами. Далее, дискурсы суть *контингентные* и *исторические* конструкции, которые всегда уязвимы для тех политических сил, которые оказались исключенными в процессе их производства, а также для дезорганизующих воздействий событий, находящихся за пределами их контроля» (Howart, D. *Introducing Discourse Theory and Political Analysis* / D. Howart, Y Stavrakakis // *Ibid.* P. 3-4).

⁶ Laclau, E. *New Reflections on The Revolution of Our Time* / E. Laclau. London; New York, 1990. P. 26.

возможность его «полного присутствия», завершенной и прочной объективности. В этом смысле «общество не существует»: его объективность всегда частична и находится под угрозой; случайность не является простым антиподом необходимости – скорее это заключенный в последний элемент нечистоты, изначально деформирующий и подрывающий любую общественную детерминацию.

И дело обстоит так именно потому, что любая общественная объективность образуется политически – из неразрешимых антагонизмов – и представляет собой осадочное образование в поле властных напряжений. Эссенциалистское понимание общественных форм предполагает рутинизацию и забвение их политического происхождения, чему постмарксизм противопоставляет реактивацию антагонизмов, делающую явной «онтологическую разницу» общественного и политического.

Эти исходные принципы – дискурсивности социальных практик, радикальной случайности общественных форм и первенства политического перед общественным – направляют разработку постмарксистской концептуализации общественно-исторического мира, включающей в качестве основных строительных блоков концепции артикуляции, антагонизма, субъекта и гегемонии.

Концепция артикуляции предлагает изображение общества, порывающее с оперированием гипостазированными определениями – «экономическим», «политическим», «культурным»⁷; вместо отношения детерминации или функционального взаимодействия между четко очерченными общественными подсистемами рисуется открытое поле частичных определенностей – продуктов артикуляции, вступающих в неустойчивые отношения друг с другом.

Артикуляция, являющаяся внутренним моментом любой социальной практики, означает образование структурированных целостностей – «дискурсов» – из дисперсии элементов в неопределенно открытом «поле дискурсивности». Поскольку артикуляция не является обусловленным процессом, она сродни «творению из ничего», хотя и не является воплощением какой-то мистической «творческой энергии». Каждый дискурс представляет собой попытку учредить центр, организующий поток различий, и тем самым установить контроль над полем дискурсивности. Артикуляция связывает распыленные «элементы» в систему различитель-

⁷ Laclau, E. *New Reflections...* P. 24.

ных «моментов» благодаря фиксации «узловых точек» («точек пристежки» в терминологии Лакана).

Являясь частичным ограничением поля дискурсивности, дискурс не способен претворить в жизнь его полную «зашивку»: значение любой узловой точки лишь частично фиксировано в общей игре интертекстуальности, любой дискурс «сверхдетерминирован» и подрывается переполняющим его полем дискурсивности. Преобразование текучих элементов в моменты, обладающие определенным значением, остается поэтому неполным: отчасти становясь моментами организованной системы различий, они сохраняют статус «плавающих означающих», значение которых не фиксировано дискурсом, и эта неустранимая «текучесть» характеризует любую общественную «сущность», обрекая ее на лишь частичную и условную тождественность самой себе. Таким образом, артикуляция предполагает не только фиксацию, но также и подрыв, и реорганизацию дискурсов / общественных форм.

Тезис о «невозможности общества», первоначально разъясняемый уже моделью (дискурсивной) артикуляции, далее конкретизируется концепцией антагонизма. Постмарксистская трактовка антагонизма предполагает понятие негативности, которая не является спекулятивно-диалектической: не будучи определенным отрицанием – моментом в развертывании диалектической тотальности, – она не предопределена к поглощению в единстве более высокого порядка, не может быть диалектически «снятой». Эта негативность не поглощается рациональностью системы, она предстает по отношению к ней как «радикально внешнее», не имеющее общей меры с «внутренним»: блокирующее самоидентичность «внутреннего» и вместе с тем выступающее предусловием его образования. Нет «хитрости разума», которая осуществлялась бы посредством антагонизма, и нет игры высшего порядка, которая устанавливала бы антагонизму свою систему правил.

Поэтому первично антагонизм – это не антагонистическое отношение между общественными субъектами как объективно определенными сущностями (например, «классами» в марксистском понимании), скорее это отношение, которое демонстрирует границу любой общественной объективности.

Если общество практически существует только как частичная попытка конструирования общества (объективной и самодостаточной системы), то антагонизм практически выступает как невозможность его окончательной «зашивки». Антагонизм, озна-

чающий отрицание данного общественного порядка, – не внутри общества как дифференцированного целого, а вне его, точнее, образует его «предел», его непреодолимую неспособность полностью образовать себя. Причем этот опыт «предела общества», проявляющийся в нарушениях его символического порядка и кризисах социальной идентичности, не означает вхождения в другой онтологический порядок, ведь «предел общества» не может быть прочерчен как граница, разделяющая две территории. «Предел общества» дан внутри самого общества (в его «природе») как нечто радикально ему внешнее, разрушающее его притязание на полное присутствие и подрывающее его стабильность.

С опорой на концепцию артикуляции образование антагонизма может быть объяснено игрой двух логик – различия и равнозначности: условием общества как самодостаточной объективности («полного присутствия») было бы наличие дискурсивного пространства, в котором каждая различительная позиция фиксирована как особенный «момент», тогда подрыв этого пространства логично связывать с растворением специфической определенности «моментов» в отношениях эквивалентности. Например, в колониальной стране присутствие господства ощутимо посредством множества определенных содержаний: различий в цвете кожи, обычаях, языке, одежде и т.п. Так как каждое из этих содержаний равнозначно другим в аспекте их общего отличия от свойств подвластных, оно утрачивает свое состояние определенного «момента» и обретает плавающий характер «элемента»: эквивалентность создает второе значение, которое, паразитируя на первом, подрывает его.

При этом отношение эквивалентности, вбирающее в себя и нейтрализующее все позитивные определения колонизаторов в его различиях от колонизованных, не создает макросоциальную систему различительных позиций. Во-первых, «колонизатор» и «колонизируемый» – это лишь эффекты отношений равнозначности между «моментами», эффекты, за которыми не стоит никакой субстанции. Во-вторых, отношение эквивалентности растворяет позитивное содержание «моментов»: колонизированный дискурсивно образован как антиколонизатор. Идентичность «антагонистов» сугубо негативна: поскольку все их позитивные свойства растворены в негативной референции к другому полюсу, каждый из них показывает только то, чем он сам не является.

Объективность и негативность взаимно подрывают друг друга и, как правило, сосуществуют в определенной пропорции; состо-

нения как полной различительной объективности, так и полной эквивалентности – это крайние точки, если и достигаемые, то лишь эпизодически. Первое означает образование практически полностью «защитого» социального пространства («единства нации» перед лицом внешней угрозы или конформистского рая общества «всеобщего благосостояния»), тогда как второе – полный раскол общества на два противостоящих лагеря.

Таким образом, именно концепция антагонизма позволяет трактовать политическое не как общественную надстройку, а как «контингентную онтологию» общества. И лишь для простоты объяснения выше говорилось об антагонизме в единственном числе: современное – сложное и нестабильное – общество характеризуется многообразием и дальнейшим разрастанием антагонизмов и в своей собственной объективности образуется «вокруг» таких расколов.

Постмарксистская концепция антагонизма открывает перспективу переосмысления идеи субъекта и разработки неантропоморфной концепции деятельного субъекта. Уже использование модели (дискурсивной) артикуляции позволяет избавиться от понимания действующего человека как инстанции, порождающей и обосновывающей социальный мир: «субъект» – это не человеческое существо, а определенная позиция в дискурсе, которую могут занимать разные человеческие существа, становясь тем самым определенными субъектами. При этом «субъектные позиции» трактуются в постмарксизме не так детерминистично, как у Альтюссера: они не могут быть полностью фиксированы системой различий, но сохраняют причастность неопределенно открытому полю дискурсивности. И эта неустранимая «недоопределенность» позволяет говорить не только о «субъектных позициях» как моментах общественной объективности, но и о «субъекте в радикальном смысле». Предпосылкой последнего выступает уже не объективность, а, напротив, ее «вывих» – «дислокация» (дефект или разрыв структуры): структурные нарушения, типичные для эпохи «дезорганизованного капитализма», создают промежутки продуктивной неопределенности.

Отношения между «структурой» (общественной объективностью) и «субъектом в радикальном смысле» антитетичны; Лакло выделяет четыре логически последовательных аспекта этой антитетичности⁸. Во-первых, субъект является «мифическим». Причем,

⁸ Laclau, E. *New Reflections on The Revolution of Our Time*. P. 61–64.

когда в данной связи речь заходит о мифе, подразумевается не актуализация в современных обществах каких-то архаических пластов – под «мифом» имеется в виду пространство репрезентации, порывающее со структурной объективностью: условием образования мифа является «вывих» структуры, и «работа» мифа состоит в восполнении этого дефекта через образование нового – инородного структуре – пространства репрезентации. И в подобном «мифотворчестве» нет ничего исключительного – современное общество характеризуется умножением «вывихов» и разрывов, делающим его в результате все более «мифическим»: его воспроизводство все в меньшей мере зависит от рутинных практик повторения и все в большей – требует производства социальных мифов. И субъект является посредником между двумя пространствами: «реальным» и «мифическим».

Во-вторых, субъект образован как метафора. Условием возможности буквального значения является общность логической формы у представляемого («объективности») и представления («мифа»), но в случае с «субъектом в радикальном смысле» дело обстоит как раз наоборот: мифическое пространство представляется как альтернатива, инородная господствующей структуре. Оно образуется как вывернутый наизнанку образ «дислокации» – вывиха или разрыва структуры, и, соответственно этому, субъект предстает как метафора отсутствующей полноты.

В-третьих, мифическое пространство работает как «поверхность записей», репрезентирующее – в вывернутой форме – всевозможные структурные нарушения: на ней записываются различные социальные требования, производные от тех или иных дислокаций, «восполняющие» их и выступающие конкретными идентификациями субъекта. При этом «поверхность записей» всегда остается незавершенной; содержание социальных мифов снова и снова переопределяется, и акцент может смещаться либо на то, что записано, либо на сам процесс записывания.

В-четвертых, незавершенность мифической «поверхности записей» выступает условием возможности образования социального воображаемого: если момент репрезентации самой формы полноты, момент «записывания» преобладает над конкретным содержанием, он становится неограниченным горизонтом записи любого социального требования. «Социальное воображаемое» – это именно «горизонт»: не объект наряду с другими, а подвижная граница, структурирующая поле интеллигибельности и являющаяся таким образом условием возможности любого объ-

екта. Именно таковы были в прошлом христианское «тысячелетнее царство», «Просвещение», позитивистский «прогресс», «бесклассовое коммунистическое общество» – это все разновидности социального воображаемого как репрезентации самой формы полноты и принимающего характер неограниченного горизонта.

«Механизмом» образования социального воображаемого является метафоризация буквального содержания некоторого частного требования. Например, некоторая социальная группа наталкивается в своих практиках на ряд структурных дефектов и предлагает некоторые меры для их преодоления. Этот комплекс мер образует определенную идеальную модель: мифическое пространство возможного социального порядка. Это пространство исходно характеризуется двойственностью (в нем с самого начала присутствуют как буквальное содержание требования, так и метафорическая репрезентация полноты), но коль скоро мифическое пространство прямо связано с определенной дислокацией, возможности для расширения и автономизации момента метафорической репрезентации весьма ограничены. И вполне возможно, что возобладает буквальное содержание мифического пространства, в этом случае будет редуцирована его способность представлять общую форму полноты; мифическое пространство тогда утратит свое измерение воображаемого горизонта.

Но все же уже то обстоятельство, что этот мифический порядок с самого начала является чем-то большим, нежели исходная область «дислокации», включает в себе шанс усиления метафорического момента репрезентации. Для этого требуется, чтобы другие дислокации и требования были добавлены к той полноте, которую мифическое пространство должно репрезентировать, – тогда метафорический момент обретет автономию от исходной дислокации и мифическое пространство трансформируется в воображаемый горизонт.

Это означает, что «горизонтное» проявление самой формы полноты может иметь место только через поступательное освоение этой формы от любого конкретного содержания. А это, в свою очередь, означает, что полнота общества проявляет себя не в том или ином конкретном общественном порядке, но в репрезентации его радикальной недетерминированности, его «конечной природы» как всего лишь возможности.

Раскрытие природы социального воображаемого через универсализацию протестных требований частичной социальной силы уже прямо отсылает к постмарксистской модели гегемонии,

на основном содержании которой следует остановиться в завершение нашей реконструкции концепции общественно-исторического мира в постмарксизме Лакло и Муфф. «Гегемония» является в постмарксизме центральной категорией политического анализа; как уже отмечалось, «гегемония» означает, что некоторая частная социальная сила принимает на себя функцию репрезентации общественной «тотальности», которая с ней радикально несоизмерима. Постмарксистский подход противостоит как допущению какой-либо «естественной» общественной тотальности, так и пониманию частичных социальных сил как просто сосуществующих без какого-то обобщающего опосредования.

Уже Антонио Грамши наделил это отношение гегемонии конститутивным значением для формирования общественно-исторических субъектов и политических сообществ. Опираясь на трактовку Грамши, Лакло и Муфф осуществляют ее дополнительную очистку от «эссенциалистских» пережитков: от его убеждений, во-первых, в том, что субъекты гегемонии обязательно образуются в связи с «основными классами» данного общества, и, во-вторых, в том, что, соответственно такому «классовому подходу», в каждой общественной формации имеется одна-единственная ось гегемонии.

В соответствии с постмарксистской трактовкой, общим условием возможности гегемонии, предполагающей незавершенный и открытый характер любых общественных форм, является поле практик артикуляции, где «элементы» полностью не откристаллизовались в «моменты». Особенность гегемонии в этом общем поле артикуляции связана с наличием пересекающих его антагонизмов, предполагающих отношения эквивалентности и вызывающих эффекты границ. Но наличие антагонизмов не обязательно вызывает к жизни гегемонию: в случае миллениаризма антагонизм имеется в максимально чистой форме, но из-за отсутствия плавающих элементов гегемония не образуется. Таким образом, двумя основными условиями гегемонии являются присутствие антагонистических сил и нестабильность разделяющих их рубежей, или, другими словами: наличие значительного количества плавающих элементов и возможность их артикуляции в противостоящие лагери (с постоянной возможностью переопределения последних).

Система гегемонии генерирует специфическую всеобщность, являющуюся продуктом особой игры между логиками различия и равнозначности. Антагонизмы создают внутренние границы в обществе, проявляющиеся в антагонистических отношениях раз-

личных частичных социальных сил. И если перед лицом сил подавления ряд подобных частичностей устанавливает отношения равнозначности между собой, то возникает необходимость репрезентировать эту цепь эквивалентностей как целое: одна частичность, не переставая быть таковой, трансформирует свое тело в репрезентацию всеобщности. Универсальность, рождаемая гегемонией, существует в неразрешимом противоречии между всеобщностью и частичностью, и ее репрезентационная функция не является приобретенной раз и навсегда, но всегда чем-то преходящим.

Концепция гегемонии предстает как оригинальное – антисубстанциалистское и антитеологическое – переосмысление «всемирно-исторического», трактуемого как изменчивый политически формируемый универсальный горизонт наличных общественных формаций. И такое переосмысление «всемирно-исторического» ориентирует социальную критику и намечает эмансипационную перспективу без метафизического допущения «законов» или «логики» всемирно-исторического процесса. С одной стороны, оно позволяет осуществить денатурализацию либеральных политических универсалий («свобода», «права человека» и т.п.⁹) и тем самым разоблачить «неолиберальную гегемонию», утвердившуюся в глобальном масштабе. С другой стороны, оно позволяет определить радикально-демократическую программу, связанную уже не с революционным действием исторически судьбоносного общественного класса, а с образованием «исторического блока» разнородного множества протестно ориентированных социальных акторов и движений¹⁰.

⁹ Джудит Батлер в этой связи отмечает, что признание конвенционального и исключяющего характера любых универсальных норм должно вести не к отказу от универсализма как такового, а к пониманию его динамического характера; например, постановка вопроса о «лесбийских правах человека» – на первый взгляд, внутренне противоречивая – означает мобилизацию во имя преодоления конвенциональных ограничений в трактовке «человеческого» (Butler, J. *Restating the Universal: Hegemony and the Limits of Formalism* / Butler J. et al. // *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*. London; New York, 2000. P. 39–40).

¹⁰ Эта радикально-демократическая праксеология постмарксистской концепции общественно-исторического мира развернута представлена в работах Шанталь Муфф: *The Return of the Political*. London; New York; 1993; *The Democratic Paradox*. London; New York; 2000; *On the Political*. Abingdon; New York, 2005.

Если рассматривать идею общественного антагонизма – как «предела», внутренней невозможности, вокруг которой организовано социально-дискурсивное пространство общества, – в качестве ключевой идеи постмарксистской позиции Лакло и Муфф, то обнаруживаются интересные аналогии и переклички с той трактовкой общественно-исторического мира, которую выстраивает Славой Жижек в концептуальной перспективе политизированного лаканианства. Мы считаем возможным говорить о своеобразном «структурном сопряжении» этих двух концепций, различных в акцентах, понятийной развертке и интеллектуальной стилистике, и убедительным основанием для подобного «сопряжения» может послужить трактовка самим Жижеком книги «Гегемония и социалистическая стратегия». Эта книга, отмечает Жижек, обычно воспринимается как теоретический проект, переводящий в политический план основные идеи постструктурализма – отсутствие трансцендентального означаемого, конструирование «реальности» в дискурсе, самождественность (включая идентичность социальных субъектов) как продукт игры различий и т.п., – однако такое прочтение упускает из виду самый существенный компонент нового проекта. Действительное достижение книги кристаллизуется в концепте «общественного антагонизма»: реальность вовсе не сводится к «языковым играм», социально-символическое поле рассматривается как структурированное вокруг некоторой травматической невозможности, вокруг разрыва, который не может быть символизирован. В трактовке Жижека, Лакло и Муфф заново открыли лакановское понятие Реального и сделали его пригодным для социального и идеологического анализа: именно это открытие и составляет ту новизну, которая обычно упускается из виду¹¹.

Гомология, обнаруживаемая между «антагонизмом» и «Реальным», позволяет вывести из концепта общественного антагонизма важные следствия, касающиеся, прежде всего, понимания субъекта. Жижек считает, что, оперируя понятием партикулярных социально-политических идентичностей, мы, даже подчеркивая их несубстанциальность, случайную сконструированность в дискурсе и т.п., все же остаемся еще в рамках альтюссеровской модели «субъектных позиций» и «идеологической интерпелляции»: идеологическая иллюзия внушает, что после победы над внешним врагом будет достигнута полнота существования субъекта. Но по-

¹¹ Žižek, S. *Beyond Discourse-Analysis* / S. Žižek // *New Reflections on The Revolution of Our Times* / E. Laclau. London; New York, 1990. P. 249.

нятие антагонизма открывает более фундаментальное измерение идентичности, позволяя понять, что не кто-то находящийся вовне не позволяет нам достигнуть тождества с собой, но наша собственная идентичность заблокирована в самой себе, а «внешний враг» – это лишь тот фрагмент реальности, на который мы проецируем свою внутреннюю невозможность. Концепт общественного антагонизма подсказывает, что негативность другого, не дающая мне достигнуть полного тождества с собой, есть лишь овнешнение моей собственной автонегативности.

Если, следуя Лакло и Муфф, отличать антагонизм в собственном смысле (как «предел социального») от антагонистического отношения между различными общественными субъектами («субъектными позициями»), то следует отметить, что антагонизм – это асимметричное отношение: один из моментов посредством позитивности другого устанавливает негативное отношение с самим собой; второй момент при этом функционирует лишь как рефлексивное определение первого. Но именно так, подчеркивает Жижек, и понимается субъект в лакановском психоанализе: субъект – это парадоксальная сущность, которая является своим собственным отрицанием, которая существует лишь постольку, поскольку ее полная реализация заблокирована (и, вообще говоря, полностью реализованный субъект был бы уже не субъектом, а субстанцией). Таким образом, заключает Жижек, действительное значение книги «Гегемония и социалистическая стратегия» состоит в том, что в ней намечены контуры политического проекта, основанного на «этике Реального» – этике столкновения человеческого субъекта с собственной невозможностью, того травматического опыта, который не может быть просветлен и умиротворен каким бы то ни было идеалом¹².

Теоретическая перспектива социальной критики, выстраиваемая самим Жижеком, опирается на лакановский психоанализ и предполагает, прежде всего, реактуализацию сильного понятия субъекта. И этим своим акцентом позиция Жижека резко противостоит современной (историцистско-прагматистско-постмодернистской) теоретической «доксе», одним из «общих мест» которой стало избавление от модерного трансцендентального субъекта и замена его субъектом фрагментированным, конечным, заброшенным в исторически случайный и непрозрачный жизненный мир. «Моя работа, – заявляет Жижек, – основана на полном

¹² Žižek, S. Beyond Discourse-Analysis. P. 259.

принятию понятия современной субъективности, разработанном великими немецкими идеалистами от Канта до Гегеля: по моему убеждению, эта традиция образует непревосходимый горизонт нашего философского опыта, и ядром всей моей работы является попытка использовать (теорию. – В.Ф.) Лакана как наиболее подходящее интеллектуальное средство для реактуализации немецкого идеализма. Из этой перспективы пресловутое постмодерное замещение субъективности свидетельствует скорее о неготовности смириться с действительным травматическим ядром современного субъекта»¹³.

Однако реактуализация сильного понятия субъекта у Жижека парадоксальна и не имеет ничего общего с простым восстановлением того понимания субъекта, которое было развито в классической новоевропейской философии. Лакановская трактовка, на которую опирается Жижек, предполагает, что децентрированность и отчуждение принадлежат к самому существованию субъекта.

Уже лакановская теория «стадии зеркала» утверждает принципиальную эксцентричность человеческой субъективности: узнавая себя в зеркале и принимая на себя зеркальный образ, ребенок достигает первоначального чувства воображаемой телесной идентичности; его «эго» формируется как отложение интернализованных образов. Однако образ, в котором ребенок узнает себя, есть по существу чуждое «альтер-эго»: его оригинальный телесный опыт является несоординированным и фрагментарным, и дистанция между неоформленным потоком желаний и воображаемым центром имеется с самого начала и является неустранимой¹⁴. Если «эго» возникает в регистре воображаемого, то субъект – в регистре символического, и здесь мы также обнаруживаем конститутивное отчуждение (следует отметить, что у Лакана переход от воображаемого к символическому представляет собой скорее логическую, чем хронологическую, последовательность: еще до своего рождения ребенок помещен в символическую сеть, сконструированную его родителями и семьей, и зеркальный образ должен быть ратифицирован символическим Другим, для того чтобы начать функционировать как основание для воображаемой идентификации ребенка: любая воображаемая позиция мыслима только при том условии, что имеется символический поводырь, и образ

¹³ Žižek, Slavoj. Preface: Burning the Bridges / S. Žižek // Wright Elisabeth, Wright Edmond (eds.). *The Žižek Reader*. Wiley-Blackwell, 1999. P.ix.

¹⁴ Stavrakakis, Y. *Lacan and the Political* / Y. Stavrakakis. London; New York, 1999. P. 17.

всегда более или менее интегрирован в символический порядок). Подчиняясь законам языка, ребенок становится субъектом, он поселяется в языке и надеется получить адекватную репрезентацию через мир слов. Лакан говорит о превосходстве означающего над субъектом: субъект определяется означающим, получает от него свою структуру. Поскольку субъект является «субъектом означающего», в формировании субъективности, как условие ее возможности, имеет место осуществление власти и подчинение: первичная власть совпадает с логикой означающего, и она не может быть сведена к влиянию биологических родителей. Агентом этой первичной власти, символического «Закона» является Имя-Отца: символический, а не реальный отец. Вхождение в порядок означающих предполагает некоторое омертвление: субъект приводится в оцепенение и отчуждается именно там, где он обретает собственное рождение: символизация, конституирующая субъекта, не способна охватить целостность телесного опыта, круговращение побуждений. Таким образом, отчуждение конституирует субъект как таковой; неустранимая нехватка вписана в его структуру¹⁵, а именно нехватка наслаждения (*jouissance*), которое полагается как утраченная полнота, часть нас самих, принесенная в жертву при вхождении в символическую систему языка и социальных отношений.

«Имя-Отца» требует принесения в жертву наслаждения; до-символическое Реальное («примордиальная вещь», «мать») постулируется как запрещенный объект. И именно утрата/запрещение наслаждения порождает желание, которое всегда присутствует в субъекте как «воля к наслаждению» – бесконечный поиск утраченного/невозможного наслаждения. При этом утраченное Реальное – это не то, что было эмпирически потеряно, оно именно постулируется в качестве утраченного: акт власти («Закон») ретроактивно производит идею полноты, которую мы относим к тому, что было исключено, некоторую неизвестную невозможность; запрещение наслаждения создает желание его достижения.

Но, достигая объекта желания, мы убеждаемся в том, что оно несравнимо с тем, к чему мы на самом деле стремились, никакой обретенный объект желания не может вернуть утраченное наслаждение, и хрупкое равновесия желания поддерживается непрерывным переходом от одного объекта к другому: повторение неудачи поддерживает желание как обещание достижения

¹⁵ Stavrakakis, Y. Lacan and the Political. P. 28.

мифического наслаждения. Совпадение субъекта с самим собой невозможно: идентичность мыслима только как в очередной раз неудавшаяся, но эта конститутивная невозможность полной идентичности делает неизбежными все новые идентификации, и эта неизбежность характеризует жизнь не только ребенка, но и взрослого человека.

Этот лакановский образ отчужденного и децентрированного субъекта используется Жижекком в качестве опорного пункта для разработки оригинального подхода к пониманию общества, истории и (радикального) политического действия. Подобный подход естественным образом вызывает упрек в совершении методологически неправомерного перехода с уровня индивидуальной психики на уровень социального порядка. Реагируя на данный упрек, Жижек поясняет, что в психоаналитической перспективе сам *«этот “объективный” порядок социальной Субстанции существует лишь постольку, поскольку индивидуумы практикуют его в качестве такового, относятся к нему как к таковому»*¹⁶. «Разрыв» между личностным существованием и «безличным» социальным порядками должен быть вписан в понимание самого индивидуума. И в этом случае действительная проблема состоит не в том, как перескочить с уровня индивидуума на уровень общества, а в том, *«как следует структурировать социально-символический порядок, чтобы субъект мог сохранить свое “здоровье”, свое “нормальное” функционирование?»*¹⁷.

Концептуальная перспектива политизированного лаканианства подсказывает восприятие общественно-исторического мира как взаимодействия Реального, Воображаемого и Символического. Поскольку социальная реальность, с которой имеет дело субъект, организована на символическом уровне и это социально-символическое поле характеризуется неустранимой неполнотой, фантазия обеспечивает воображаемое восполнение того, что в порядке означющего противится означиванию, т.е. Реального. «Работа воображения» имеет общественную, а не индивидуальную «природу», она запускается нехваткой, характеризующей символического Другого, и благодаря фантазматическому каркасу символическая конструкция социальной реальности обретает внутреннюю согласованность и целостность. Социальная реальность – это попытка обрести господство над Реальным, артикули-

¹⁶ Žižek, S. *The Parallax View* / S. Žižek. Cambridge; Massachusetts; London; England, T. 2006. P. 6.

¹⁷ Ibid.

ровать его в Символическом и Воображаемом, однако Реальное в его полноте невозможно вписать в какую бы то ни было артикуляцию. И этот неустранимый зазор между социально сконструированной реальностью и Реальным означает не только «неподлинный», отчужденный характер любого общественного порядка, но и открытость истории и возможность свободного человеческого действия, реорганизирующего наличный порядок.

Такое восприятие общественно-исторического мира воплощено Жижекком, в частности, в переформатировании марксистской критики идеологии: следует избавиться от устаревшего понимания идеологии как иллюзорного, искаженного отображения объективной социальной действительности. Жижек предполагает возможным рассмотрение феномена идеологии по трем осям, определяющим различные области анализа: во-первых, «идеология как комплекс идей (теорий, взглядов, убеждений, процедур аргументации)», во-вторых, «идеология в своей экстерниорности», то есть материальность идеологии, альтюссеровские «идеологические аппараты государства», и, в-третьих, «труднее всего уловимая область, “спонтанная идеология”, работающая в сердцевине самой социальной “реальности”»¹⁸, и именно этот третий аспект рассмотрения обладает для Жижека первостепенным значением.

Привычное противопоставление «вещи самой по себе» ее видимости в нашей частичной перспективе является, по мнению Жижека, дезориентирующим: ведь именно видимость определяет, как вещь вписывается в схему ее отношений с другими. В психоанализе «фантазия» предоставляет рамку, в которой объекты появляются перед желающим субъектом, и эта рамка образует координаты того, что субъект переживает как «реальность»¹⁹. Социальный фантазм выполняет функцию экрана, компенсирующего неполноту социально-символического порядка, он образует рамку, в которой и благодаря которой наш опыт реальности становится осмысленным и устойчивым. Соответственно этому, идеология трактуется Жижекком не как иллюзорное сознание, искажающее и скрывающее социальную действительность, а как фантазматическая конструкция, служащая опорой самой этой действительности и маскирующая невыносимое Реальное, оберегающая субъекта от травматического столкновения с ним.

¹⁸ Žižek, S. Introduction: The Spectre of Ideology, in *Mapping Ideology* /ed. by S. Žižek. London; New York, 1994. P. 9.

¹⁹ Жижек, С. 13 опытов о Ленине / С. Жижек. М., 2003. С. 39.

На первый взгляд, Жижек предлагает преимущественно лишь терминологическую перелицовку традиционного марксистского понимания общественно-исторического процесса: исторически сложившиеся и практически преодолимые формы социального отчуждения предлагается отныне называть «реальностью», а идеологически завуалированную действительность общественно-исторического праксиса – «Реальным». Для более отчетливого понимания действительно радикальной новизны общественно-исторической концепции Жижека нам следует повнимательнее присмотреться к двусмысленному статусу Реального в его отношениях с символически-фантазматически артикулированной социальной реальностью.

С одной стороны, Реальное полагается как непроницаемая сердцевина, остающаяся неизменной во всех возможным мирах, преграда, о которую разбиваются все попытки символизации. Отсюда следует известное лакановское определение реальности как «гримасы Реального»: Реальное сродни слепящему Солнцу, на которое невозможно смотреть прямо и которое можно увидеть только при искажении перспективы, поэтому Реальное структурируется/искажается в гримасу, которую мы называем реальностью, при помощи восстанавливающей символической сети. Но, с другой стороны, Реальное не является чем-то позитивно существующим: это не кантовская трансцендентная «вещь в себе», расположенная за пределами мира явлений, не дорефлективная реальность нашего «жизненного мира» и не что-либо иное. Само по себе Реальное не обладает никакой онтологической устойчивостью и как таковое вообще ничего собой не представляет – это только пробел в реальности, ее разрыв, и в своей «первичности» оно может быть лишь постулировано задним числом, представляя собой на деле не более чем ретроактивный эффект деформаций в символической вселенной субъекта. Поэтому Жижек предлагает инвертировать формулу Лакана: скорее само Реальное – лишь «гримаса реальности». Будучи совершенно лишено субстанции, оно не находится по ту сторону явлений, а представляет собой их изнанку, разрыв между несоизмеримыми явлениями, рассогласованность перспектив и т.п. Оно не вторгается в порядок нашей реальности из какого-то другого измерения, а представляет собой онтологизацию призрака, возникающего из расщелин реальности. Реальное, «искривляющее» символическое пространство – это не

столько источник разрывов и противоречий в этом пространстве, сколько их ретроактивный эффект²⁰.

Таким образом, позиция Жижека представляет собой попытку парадоксальной концептуализации общественно-исторического процесса «из» разрывов, заявляющих о себе в социально-символической ткани. Парадоксальность этой попытки, имеющая в работах Жижека много различных аспектов и конкретных проявлений, состоит в том, что она перформативно противоречива: разрыв не интеллигибелен и не может быть концептуализирован.

«Философский» аспект этой парадоксальности систематически развернут в «магнум опус» Жижека – книге «The Parallax View» (2006); наиболее концентрированное выражение он находит в эпатажной «реабилитации» Жижеком диалектического материализма, «стоящего на пороге». Сегодняшнее неблагополучие марксизма, по мнению Жижека, связано не только с его крупномасштабным социально-политическим поражением (крахом «реального социализма»), но и с практически полным исчезновением диалектического материализма в качестве его философского основания. Для исправления положения прежде всего следует избавиться от наивного представления о материализме как убеждения в том, что мы – материальные существа, часть объективно существующей действительности, которая отображается в нашем мышлении: такое убеждение предполагает возможность некоего внешнего (философского) наблюдателя этой действительности, способного концептуализировать ее как единое целое. Материалистическая философская позиция, по Жижеку, подразумевает скорее наличие рефлексивной петли: я сам включен в свою картину реальности; именно такое «рефлексивное короткое замыкание», предполагающее удвоение меня-субъекта, находящегося одновременно как вне, так и внутри картины, свидетельствует о моем «материальном существовании». «Материализм подразумевает, что реальность, которую я вижу, никогда не является “целым”, – не потому, что значительная ее часть ускользает от меня, а потому, что она содержит «слепое пятно», указывающее на мою включенность в нее»²¹.

Уже исторический материализм в том виде, какой ему придал Лукач, преодолевает наивный параллелизм мысли и бытия: мышление (сознание) здесь понимается как внутренний момент само-

²⁰ Жижек, С. 13 опытов о Ленине. С. 231–232.

²¹ Žižek, S. The Parallax View. P. 17.

го общественного бытия, коллективной практики; сознание меняет бытие, преобразуя объективно обусловленный и пассивный «рабочий класс» в «пролетариат» как революционный субъект. По Лукачу, сама фигура созерцательного субъекта/внешнего наблюдателя объективной реальности является продуктом социального отчуждения. Но историко-материалистический подход, принимающий поле социального праксиса в качестве непревосходимого горизонта, оставляет вне рассмотрения само возникновение практик, их подавленный «трансцендентальный генезис». Подобное дополнение к историческому материализму имеет решающее значение: без него мы либо превращаем общество в квазигегелевский абсолютный субъект, либо должны опираться на какую-то другую более общую онтологию. Отношение между диалектическим и историческим материализмом, по Жижеку, состоит вовсе не в том, что первый представляет собой общую онтологию, а второй – ее частное приложение к обществу, действительное отношение между ними – это отношение параллакса: предметно они тождественны, различие между одним и другим образом – это смещение перспективы. Диалектический материализм подходит к тому же предметному полю с другой стороны: он задается вопросом о том, как возникает негативность мысли (ее разрыв с бытием) в порядке позитивного бытия. Лукачевский исторический материализм показывает, как мысль выступает в роли активного конституирующего момента бытия, тогда как фундаментальные категории диалектического материализма (к числу которых Жижек относит «влечение к смерти» (!)) раскрывают практический аспект пассивности мысли, показывая, как для живого существа возможно разорвать круг воспроизводства жизни, осуществить уход в рефлексивную дистанцию относительно собственного бытия. И это осуществляемое диалектическим материализмом смещение перспективы выводит за горизонт коллективного праксиса и позволяет тематизировать «нечеловеческое» ядро человеческого существа, показать разрыв и влечение к смерти как относящиеся к природе человеческого²².

Параллакс, одновременно объединяющий и разделяющий перспективы исторического и диалектического материализма, вовсе не является характеристикой лишь субъективного восприятия: «эпистемологическое» смещение философского взгляда следует «онтологическому» несовпадению с собой самого предмета,

²² Žižek, S. The Parallax View. P. 5.

несоизмеримости его испостасей. «Параллакс» для Жижека является обозначением фундаментальной антиномии, которая никак не может быть диалектически опосредована и «снята» в синтезе более высокого порядка, поскольку две различные испостаси предмета рассмотрения (общественно-исторического процесса) не имеют общего основания и не охватываются общим языком.

Адекватное осмысление параллакса Жижек считает первым шагом к реабилитации диалектического материализма, но сама эта – довольно идиосинкратически понимаемая Жижекком – реабилитация представляет собой философское прояснение мышления разрыва.

«Социально-политический» аспект парадоксальности предложенного Жижекком способа концептуализации общественно-исторического процесса выражен в его «воинствующем» левом радикализме, лейтмотивом которого является подчеркнутый разрыв с сегодняшней «доксой». При этом Жижек противопоставляет не только явным правым и сторонникам «третьего пути» (политики по ту сторону разделения на правых и левых), но и смежным проектам переосмысления левой идеи. «...Сегодня левые стоят перед выбором: или принять преобладающий либерально-демократический горизонт (демократия, права и свободы человека) и вовлечься в борьбу за гегемонию *внутри* этого горизонта, или *рискнуть на противоположное действие отрицания самих его терминов, на категорическое неприятие либерального шантажа, навязывающего представление о том, что любая перспектива радикального изменения готовит почву для тоталитаризма*»²³.

Преобладающей сегодня формой идеологической «закрытости» является блокировка ума, удерживающая нас от воображения фундаментального общественного изменения в пользу более «здравой» и «реалистической» позиции, и в современной политике, констатирует Жижек, большинство левых уступает идеологическому шантажу правых, принимая их ценностные и эпистемологические предпосылки; даже проект «радикальной демократии» Лакло и Муфф еще остается в воображаемом горизонте либеральной демократии. Размежевываясь с подобным «оппортунизмом», Жижек подчеркивает важность размыкания закрытого горизонта настоящего, а для этого необходимо занимать такую позицию, которая позволяла бы удерживать открытой утопическую перс-

²³ Žižek, S. Holding the Place / S. Žižek // Butler J. et al. Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left. London; New York, 2000. P. 326.

пективу коренного общественного изменения. Убеждение в том, что возможно нечто большее, нежели «пластическая хирургия», дающая нам «капитализм с человеческим лицом», вновь актуализирует старый лозунг бунтарей 1968 г.: «будь реалистом, требуй невозможного!» Отметим, что «невозможность» – позиции, требований, действия и т.п. – у Жижека выступает поясняющим синонимом «радикальности»: имеется в виду не столько неосуществимость, сколько коренной разрыв с символически-фантазматически артикулированной «реальностью», выход за пределы внушаемой ею зауженной области практически возможного.

Разрыв с эпистемологической составляющей господствующей сегодня социально-политической «доксы» выражен в отстаивании Жижеком универсальной Истины, Марксовой критики политической экономии и идеи классово-борьбы.

В нашу «постмодернистскую» эпоху, отмечает Жижек, притязания на универсальную истину осуждаются и отвергаются как механизмы скрытого господства, и сам вопрос об истинности утверждения заменяется вопросом о том, под влиянием каких обстоятельств оно было сделано. В результате вместо универсальной истины мы имеем множество точек зрения, локальных «нарративов», не претендующих на «тотализацию». «В противоположность глашатаям случайности и конечности, – заявляет Жижек, – я сохраняю приверженность освобождающему пафосу универсальной истины»²⁴. Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что Истина у Жижека по существу не связана с полем объективно достоверного знания; опора на научное знание скорее скрывает отречение от Реального, тогда как Истина – это событие, происходящее в социальном поле и представляющее собой преувеличение, эксцесс, деформирующий уравновешенную систему. И обретение истины предполагает вовсе не занятие беспристрастной позиции, а проведение «политики истины», образцовое воплощение которой Жижек находит в ленинизме: Ленин исходил из того, что универсальная истина и участие в политической борьбе не исключают, а обуславливают друг друга; универсальная истина существует не абстрактно, а лишь в конкретных исторических ситуациях и в той или иной ситуации может быть артикулирована лишь с одной стороны точки зрения участника. Такая позиция явно идет вразрез с господствующей сегодня «доксой» нахождения компро-

²⁴ Žižek, S. Preface: Burning the Bridges / S. Žižek The Žižek Reader. Blackwell, 1999. P. ix-x.

мисса среди множества равноправных мнений. Ленинской альтернативой постмодернистскому «праву на описание» является бесстыдное утверждение монопольного права на истину²⁵. «Политика истины» вообще не демократична (демократия – это ведь господство софистов, для которых существуют лишь мнения), она неизбежно террористична в прямом или переносном смысле: радикальная политика невозможна без «хорошего террора». Отсюда становится понятным эпатажный «милитаризм» Жижека: дескать, война хороша уже тем, что она «подрывает самодовольство нашей повседневной рутины», вводя в нашу жизнь «бессмысленное жертвоприношение и разрушение»²⁶.

Далее, Жижек настаивает на необходимости возобновления Марксовой критики политической экономии, идя вразрез с эпистемологической «доксой» современной социальной критики, которая далеко отбросила устаревший «экономический эссенциализм» Маркса, переориентировалась на «постматериалистические ценности» и осуществляется в «культуралистской» парадигме анализа практик репрезентации, «политик идентичности», борьбы за признание и т.п. Но хотя в работах Жижека мы и встречаем эмпирически оправданные указания на новое социальное расслоение в условиях глобализации капитала, на «потогонки в странах третьего мира» и т.п., а также остроумные рефлексии о полном овеществлении человеческого опыта, о виртуализации капитала, о материальном производстве как том непристойном пространстве, которое следует скрывать от глаз общества, и др., мы не обнаруживаем систематического анализа современных экономических процессов. Дело в том, что «экономизм» Жижека имеет не позитивный, а негативный смысл (равно как и предлагаемая им реабилитация диалектического материализма совсем не означает возврата к учению об объективной реальности и ее отображении в сознании). Экономика, по Жижеку, должна пониматься не в «онтическом», а в «онтологическом» смысле – не как определенная область общественных процессов, доступных для эмпирического изучения, а как «своего рода социотрансцендентальное априори, матрица, порождающая всю полноту социальных и политических отношений»²⁷. Этот «негативный экономизм» позволяет порвать с

²⁵ Жижек, С. 13 опытов о Ленине. С. 29–31.

²⁶ Žižek, S. *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology* / S. Žižek. London; New York, 1999. P. 105.

²⁷ Жижек, С. 13 опытов о Ленине. С. 129.

тотализацией наличного социосимволического порядка, попутно определяя его как «капитализм».

Аналогичным образом, идея классовой борьбы у Жижека не предполагает раскрытия конфликтных отношений между рабочими и капиталистами, понимаемыми в эмпирическом смысле. «Пролетариат» Жижека скорее мифичен – он является синонимом Реального, воплощением «внутренней невозможности общества». Идея классовой борьбы является для Жижека средством, позволяющим порвать с мультикультуралистской моделью признания социальной инаковости. Признание многообразия культурных традиций, стилей жизни, «вкусовых сообществ» опирается в этой модели на универсализацию принципов рынка и либеральной демократии. Поэтому Жижек определяет мультикультурализм как идеологию современного – транснационального – капитала: провозглашая терпимость в отношении Другого в его стерильной и неопасной форме, он блокирует проявление реальной инаковости и тем самым утверждает и вуалирует безраздельность своего планетарного господства. «Либеральная “толерантность” примиряется с фольклорным Другим, лишенным субстанции, – наподобие многообразия “национальной кухни” в современных мегалополисах; однако любой “реальный” Другой немедленно обвиняется в «фундаментализме»... “реальный Другой” по определению является “патриархальным”, “насильственным...”»²⁸

Идея классовой борьбы, позволяющая выйти за мультикультуралистский горизонт стерилизации инаковости, обращает внимание на «экстимные» группы: присутствующие в системе, но являющиеся принципиально внешними, инородными ей. Такие группы, которые должны подавляться или не приниматься в расчет для того, чтобы система функционировала, Жижек относит к «социальным симптомам». И как психоаналитическое лечение невроза требует идентификации с симптомом, так и условием радикальной левой политики, преобразующей «капиталистический» общественный порядок, является идентификация с «социальным симптомом», с исключенной не-частью общества: «мы все жители Сараево», «мы все нелегальные иммигранты»...

Рассмотрение парадоксального понимания Жижеком идеи классовой борьбы вплотную подводит нас к праксеологической составляющей его разрыва с господствующей социально-поли-

²⁸ Žižek, S. Multiculturalism, or, The Cultural Logic of Multinational Capitalism / S. Žižek // New Left Review. № 225. 1997. P. 37.

тической «доксой»: характеристике радикального политического действия, революционизирующего систему; эта характеристика дается Жижеком с опорой на лакановское понимание психоаналитического «акта».

Понятие (революционного) акта предполагает четкое различие между стремлением решить некоторые проблемы в социальном поле и радикальным жестом подрыва самого структурирующего принципа этого поля. Акт не происходит в горизонте того, что представляется возможным, напротив, он совершенно невозможен в наличной системе, но коль скоро он все же совершается (благодаря идентификации действующего с социальным симптомом), то своим осуществлением переопределяет контуры возможного и ретроактивно создает условия собственной возможности²⁹. Таким образом, акт является циклическим и тавтологическим, творением из ничего и самообоснованием; он дезавуирует существующую символическую систему, ее ценностные и эпистемологические стандарты и является поэтому нигилистическим и спонтанным; имманентная ему этика – это этика травматического столкновения с Реальным. Акт является неожиданным не только для внешнего наблюдателя – его внезапное начало поражает и преобразует самого действующего: «В подлинном действии я не просто выражаю/реализую свою внутреннюю природу – скорее я переопределяю самого себя, саму сердцевину своей идентичности»³⁰. Тем самым радикальный акт оказывается символической смертью: в нем «субъект принимает пустоту своего несуществования»³¹. Революционное действие жестоко: в нем субъект не только подвергает отрицанию свою позицию в общественной системе, но и разрушает себя самого, он движим влечением к Ничто, а не позитивной программой преобразований. «В подлинной революции нет никакого априорно положительного определения Нового Человека, это значит, что революция не узаконивается положительным представлением о том, что представляет собой сущность Человека, “отчужденная” в наличных условиях и подлежащая осуществлению в революционном процессе: революция легитимируется лишь негативно, волей к разрыву с Прошлым»³².

²⁹ Žižek, S. *Class Struggle or Postmodernism? Yes, please!* / S. Žižek // Butler J. et al. *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*. London; New York, 2000. P. 121.

³⁰ *Ibid.* P. 123–124.

³¹ Žižek, S. *The Ticklish Subject*. P. 281.

³² Žižek, S. *Class Struggle or Postmodernism? Yes, please!* P. 131.

Столь формальные характеристики революционного акта естественным образом вызывают возражения, которые упреждаются риторическим вопросом самого Жижека: если акт таков, то разве нацизм не является образцовым актом, разве Гитлер не «сотворил невозможное», тем самым переопределив область возможного в либерально-демократическом универсуме? Для отличения подлинного акта от внешних подобию, отвечает Жижек самому себе, решающее значение имеет преобразование той общественной констелляции, которая генерирует социальные симптомы: «Подлинный акт расстраивает подспудную фантазию, атакуя ее из точки социального симптома... Так называемая “нацистская революция”, с ее дезавуированием/вытеснением социального антагонизма (“классовой борьбы”, изнутри разделяющей общественную систему), с ее экстернализацией причины социальных антагонизмов и проецированием ее вовне, в фигуру Еврея, и с вытекающим отсюда утверждением корпоративистского понимания общества как органического Целого – явно *избегает* столкновения с общественным антагонизмом: “нацистская революция” является образцовым примером псевдоизменения...»³³. Для подлинного действия, поясняет Жижек, отличительно не то, что оно является внешним относительно символического поля и нарушает его. Само символическое поле по определению является децентрированным, структурированным вокруг центральной пустоты/невозможности; и действие нарушает поле, в которое оно вторгается, как раз *«отправляясь из той точки внутренней невозможности, из того камня преткновения, который является его (символического поля. – В.Ф.) скрытым, дезавуированным структурирующим принципом»*³⁴. Неподлинное действие узаконивает себя отсылкой к точке субстанциальной полноты данной социально-символической констелляции (будь то Раса, Религия или Нация). «Ложное действие» – это реакция на нераспознанную травму, которую оно смещает, подавляет и т.п., это бессильное «отыгрывание» против вымышленного врага, на деле лишь сохраняющее систему.

Но парадокс в том, что, даже отличив подлинный радикальный политический акт от суррогатов, мы не определяем пути к ее преобразованию к лучшему («более человеческому») состоянию: радикальное действие подрывает систему либерального капита-

³³ Žižek, S. *Class Struggle or Postmodernism...* P. 124–125.

³⁴ *Ibid.* P. 125.

лизма, но оставляет в силе отчуждение как «примордиальную» и неустранимую характеристику любого общества. Будучи лаканианцем, Жижек не примет идеи осуществления утопической полноты; радикальный политический акт является для него аналогом лакановского «траверсирования» фантазма в социально-политическом поле. Переход через фантазм, в отличие от его простого символического истолкования, позволяет понять, что образование фантазма скрывает неустранимую пустоту, «нехватку в Другом» и что «по ту сторону» фантазма ничего нет. Траверсирование фантазма означает «принятие того факта, что во мне нет потаенно-сокровища»³⁵. Радикальный политический акт позволяет нам перейти от того ничтожества, которым мы являемся в наличном общественном порядке, к «Ничто, которое парадоксально обогащено самим осознанием своей пустоты»³⁶. Невозможно выйти из символического порядка, все, на что можно надеяться, — это переход от невротической недееспособности к отчужденной субъективности. Жижекское «радикальное политическое действие» не разрешает общественных проблем и не ведет к коренным улучшениям, а лишь снимает блокировки с некоторых способов мысли и действия и способно неопределенным образом изменить ту общественную констелляцию, которая сгенерировала социальный симптом³⁷.

³⁵ Žižek, S. *The Plague of Fantasies* / S. Žižek. London; New York, 1997. P. 10.

³⁶ Žižek, S. *The Fragile Absolute* / S. Žižek. London; New York, 2000. P. 146–147.

³⁷ Robinson A. *A Ticklish Subject? Žižek and the Future of Left Radicalism* / A. Robinson, S. Tormey // *Thesis Eleven*. № 80. 2005.

4. ЗАКЛЮЧЕНИЕ. РАДИКАЛЬНАЯ ПОСТМЕТАФИЗИКА В СОЦИАЛЬНО-КРИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Как видим, концепции Лакло/Муфф и Жижека действительно представляют собой зрелые формы постмарксистской (в обозначенном в начале данного раздела типологическом смысле) линии развития современной социально-критической философии: в них преодолены те «болезни становления», которые обнаруживаются в «пороговых» версиях Альтюссера и Касториадиса. А именно преодолены: абстрактная теоретичность социально-философского «антигуманизма» (неантропоморфная концептуализация общественно-исторического мира содержит недвусмысленные практико-политические импликации), романтизм креативности (фактичность социально-символических ансамблей исчерпывает собой действительность общества, «за» или «под» ними ничего нет, не скрывается никакое порождающее начало), дуализм общественно-исторического мира и индивидуального субъекта (децентрированный субъект, понимаемый не как человеческое существо, а как определенная «форма», вписывается в машинерию общественно-исторического мира; и сам этот мир понимается не «регионально», а как «весь мир», «за» которым ничего нет).

Как нам представляется, концепции Лакло и Жижека, которые, как явствует из предшествующего рассмотрения, являются весьма различными, могут быть не просто сравнительно сопоставлены на основе выявления аналогий и перекличек, а и условно объединены с использованием жижековской идеи параллакса. Зрелое постмарксистское понимание общественно-исторического мира характеризуется специфической «материалистичностью», означающей принятие того, что общественно-исторический мир как целое не интеллигибелен, не может быть охвачен философской рефлексией как непрерывно мыслимая предметность (пусть даже внутренне дифференцированная «общественными классами», «подсистемами», «эпохами истории» и т.п.). И эта «эпистемологическая немыслимость» общественно-исторического мира здесь лишь отвечает его «онтологической невозможности». Подобная парадоксальная предметность может быть философски концептуализирована лишь в параллаксе – смещении перспективы восприятия от изображения того, как устроен этот невозможный мир (образуются социально-дискурсивные формы в неопределенном поле дискурсивности, возникают анатагонизмы из игры логик различия и эквивалентности, формируется универсально-истори-

ческий горизонт в отношениях гегемонии), к тому, как он испытывается, что он представляет собой как философски проясненный собственный опыт (символические и фантазматические стратегии восполнения невозможного «наслаждения», травматическое столкновение с Реальным, радикальный «акт»)¹.

«Постмарксистская парадигма», кратко реконструированная выше, представляет собой полемическую альтернативу «коммуникативной парадигме», восходящей к работам Хабермаса 70–80-х гг. XX в. И с учетом работы, проделанной нами ранее (в книжке «Социальная философия в непопулярном изложении»), мы можем здесь позволить себе попытку «бинокулярного» взгляда на поле современной социально-критической философии. Цель этой попытки состоит, конечно же, не в объединении двух «парадигм» в плане их теоретического содержания – для этого оно слишком разнородно, – а в выявлении аналогий в том «подразумеваемом», которое направляет наработку этого содержания. В метафилософском аспекте рассмотрения основное генетическое различие между «парадигмами» состоит не в том, что в одной выход за пределы западного марксизма осуществляется с опорой преимущественно на философскую герменевтику, языковую прагматику и интерпретативную социологию, а во второй – главным образом на «New French Theory», и не в том, что в одной социальная критика встроена в проект философского просвещения, а в другой ассоциируется с политической левизной, а в способе преодоления «модели сознания/субъекта»: на пути интерсубъективизма, децентрации субъекта в повседневных коммуникативных практиках, или на пути преодоления теоретического антропоморфизма в понимании общества и истории, децентрации субъекта как формального элемента общественной машинерии. Но, несмотря на коренные различия между этими путями, следование обоими означает переход от «модели сознания/субъекта» к «медиальной модели»,

¹ Кстати, очень интересно было бы поменять точку отсчета и в режиме мысленного эксперимента смоделировать обратное смещение перспективы восприятия: от Жижека к Лакло, от «этической» к «социально-теоретической»; интуиция подсказывает, что в результате подобного «обратного перевода» мы получили бы что-то сильно отличающееся от содержания концепции Лакло; может быть, прием «обращения парралакса» намечает интересную возможность дальнейшей прочерчивания линии развития постмарксизма?

на обобщенную характеристику которой и нацелен наш «бинокулярный» взгляд².

Во-первых, сам этот переход может быть представлен как итог выявления «предпосылочности» субъекта, раскрытия его символической конституции. Обнаруживается несводимость посредников мысли и действия к инструментальным «средствам», их непрозрачность и неподвластность самосознательному субъекту. Перефокусировка внимания на «своенравных» посредников раскрывает «медиум» как своезаконную среду, формирующую как самого субъекта, так и данные ему предметы. И это медиальное пространство, в которое субъект «всегда уже» включен, отныне задает фундаментальную систему координат философского рассмотрения: в социально-критической философии преодолевается понимание общественно-исторического мира на основе идеи труда как отношения человеческих субъектов к природе (равно как и на основе освобожденных от экономизма «субститутов» этой идеи в западном марксизме, наподобие «инструментального разума» или «праксиса как субъективного проекта»); *«мир» концептуализируется как динамическая социально-символическая среда*. Следует уточнить, что в поле социально-критической философии переход к «медиальной модели» явно не вписывается в «лингвистический поворот»³: символические порядки общества намного шире языка, хотя включают и язык. Например, у Касториадиса символическое представлено не столько языком, сколько общественными институтами, и даже у такого «лингвиста», как Хабермас, коммуникативное действие как тип социальных взаимодействий никоим образом не сводится к языковой коммуникации, а символическими формами существования жизненного мира, помимо языка, являются предметы потребления, технологии, ин-

² Подобная характеристика здесь может быть лишь очень схематичной и далекой от полноты; реконструкцию общего подразумеваемого вполне можно дополнять и расцвечивать многообразием деталей; в частности, поразительными аналогиями между очень далекими позициями, например политической мотивированностью защиты универсалистской философской установки у Жижека и Хабермаса.

³ По-моему, концепция «философии, инспирированной языком», представленная Ильей Илиным в первом разделе книги, представляет собой лишь определенную версию «лингвистического поворота» и не выходит за его пределы: размежевание Илинова с «лингвистическим поворотом» означает лишь размежевание с «вульгарной» («региональной») трактовкой языка.

ституциональные порядки и само человеческое тело. «Язык» для современной социальной философии служит скорее очевидным примером символического, апелляция к которому облегчает утверждение идеи символического устройства общества, но само это устройство не имеет языковой природы, является по существу экстралингвистическим, и для его адекватного понимания «языковое наваждение», внушаемое «лингвистическим поворотом», оказывается скорее препятствием⁴. В этом контексте следует еще раз отметить несходство постметафизических перспектив философии языка и социально-критической философии: в рамках последней «постулат структурного единства мира и языка» (тезис о языковой артикуляции опыта мира) заведомо неверен.

Во-вторых, «медиа́льная модель» в современной социально-критической философии предполагает антитеологическое переосмысление *историчности*, которая трактуется здесь как *внутренняя расщепленность социально-символических форм, неравенство общественной действительности самой себе, ее собственная разомкнутость*. В «коммуникативной парадигме» эта «историчность как расщепленность» предстает в более спокойном виде двуединства реального и идеального: наличных институциональных форм коммуникативного опыта и имманентного ему утопического потенциала; в «постмарксистской» – более драматично: как собственная «невозможность» общества, образованного вокруг невозполнимого разрыва, снова и снова подрывающего общественную объективность. И этот пункт намечает еще одно расхождение с постметафизической трактовкой мира в перспективе философии языка: «мир» – это не смысловая непрерывность, а, напротив, смысловая расщепленность опыта; истина о мире состоит в том, что мира нет, что мир – это война.

В-третьих, «медиа́льная модель» предполагает *имманентность самой философской позиции тому социосимволическому полю, которое делается предметом критического анализа*. В «коммуникативной парадигме» мы находим «идеалистическую» разновидность реализации этой стратегии имманентной критики: полагается, что философ благодаря реконструктивной установке лишь выявляет в своем анализе те имплицитные смысловые предпосылки, которые валидны для самих «наивных

⁴ В этой связи показательно предложение Барри Алена «закрыть» «лингвистический поворот» и опираться на анализ не языка, а технических артефактов (Allen, B. Turning Back the Linguistik Turn in the Theory on Knowledge / B. Allen // Thesis Eleven. Number 89. 2007).

участников» коммуникативного взаимодействия, а в «постмарксистской» – «материалистическую»: включенность наблюдателя в картину действительности означает здесь невозможность смысловой непрерывности в изображении общественно-исторического мира – не просто его необозримость, а наличие неустранимого «слепого пятна» в смысловом центре картины.

И, *в-четвертых*, «медиальная модель» позволяет по-новому решить старую проблему социально-критической философии: единства теории и политической практики. Автоэкстериоризация философии в практике реализуется внутри самого пространства символического: в форме участия философии в публичном дискурсе за пределами академической сферы – участия в артикуляции общественной имажинерии. Конкретные политические импликации социально-критической позиции варьируют в очень широком спектре: от левого радикализма Жижека до этизированной «борьбы за признание» Хоннета, но во всех случаях можно говорить о политико-перформативном характере самой (социально-критической) теории. Это знание, которое, коль скоро его «предметное» содержание принимается всерьез, изменяет общественное самопонимание практически значимым образом: денатурализует восприятие общественного порядка и внушает восприятие тех или иных общественных реалий как гетерономных форм жизни, требующих изменения⁵.

⁵ Хотя идея «перформативности философии» разделяется всеми авторами данной книги, трактовка ими этой идеи существенно различается (сообразно различию тех постметафизических перспектив, которые они представляют): если Евгений Борисов делает акцент на перформативной организации философских текстов, а Илья Инишев обобщает перформативность до дорефлексивного осуществления трансцендентально-медиальной сферы, то в нашей перспективе социально-критической философии акцентируется политический момент: философская теория является актом эмансипационной политической практики.

ПРОДОЛЖЕНИЕ СЛЕДУЕТ...

Едва ли имеет смысл в завершение данной книги предлагать сводку результатов проведенной авторами аналитической работы: они развернуто представлены в заключениях к разделам, и обобщающее их «Заключение» было бы повторением уже сказанного. Скорее следует попытаться очертить – в простых и «направленчески-неспецифичных» выражениях – то общее переопределение понятия философии, которое подразумевает «практический поворот» в различных постметафизических проектах и их возможных конstellляциях.

Прежде всего, это «посюсторонность» мышления, которое ограничивает себя тематизацией изменчивого опыта и воздерживается от спекуляций о «первоначалах», «бытии», «сущем» и «сущностях», вневременных «априорных формах», «ходе мировой истории» и т.п. При этом универсалистская оптика философского взгляда сохраняется: философ усматривает лес («мир») там, где другие видят только деревья (те или иные фрагменты и типы опыта, например «визуальную культуру» или «идентичность»). Но эта «посюсторонность» (пожалуй, самое общее и элементарное определение «постметафизического» мышления) сама по себе является только предпосылкой (необходимым условием) «практического поворота» и поэтому лишь негативным, а не положительным определением рождающегося благодаря этому повороту понятия философии: ведь надо еще позитивно определить, что такое опыт, как он устроен?

Парадоксальным для метафизики образом только ответ на второй вопрос позволяет корректно ответить на первый. «Непосредственный опыт» – это фантом: опыт всегда-уже медиатизирован, и эта «опосредованность» выступает ключевой характеристикой его устройства, причем «медиум» не является инструментальным «средством», находящимся в распоряжении использующего его «субъекта» (под которым рутинно понимается человеческое существо). Напротив, сам «субъект», равно как и его «объекты», суть эффект игры медиума, который, коль скоро в нем помещается мыслительная система координат, предстает уже не как случайный и эпизодический «посредник», а как вездесущая символическая среда¹, динамика которой и образует опыт. «Но чей же

¹ В конкретной трактовке последней авторы расходятся: Илья Инишев и Евгений Борисов определяют ее как «язык», а Владимир Фурс – как «общественные формы», но это уже детали, не существенные в дан-

это опыт?!» – воскликнут фрустрированные почитатели «Царя природы». «Как чей? Среды, чей же еще?» – ответим мы с сочувственной улыбкой. Да, такое понимание опыта идет вразрез с антропоцентрическими предрассудками, но трезвость мысли требует признать, что за пределами символически артикулированной среды нет ничего, о чем философия могла бы говорить осмысленно.

И уже с учетом того, как много в разделах данной книги было сказано о «фактичности», «контекстуальности», «историчности», «случайном генезисе» и т.п., ясно, что «медиальная модель», в разных перспективах охарактеризованная авторами, предполагает вовсе не построение абстрактной теории «символически устроенного мира», а вовлеченный рефлексивный анализ конкретных ситуаций и «случаев», раскрывающий их динамическую артикуляцию и тем самым их изменяющий. Тематизируя «мир», сама философия парадоксальным для метафизики образом является определенным внутримировым опытом или, иными словами, медиалистское философствование представляет собой единство тематического и перформативного. Именно концепция перформативности философской «теории», развернутая и обоснованная в книге (пусть и трактуемая авторами с разной расстановкой акцентов), разъясняет смысл тезиса об «имманентной практизации» философии, заявленного в «Предисловии». «Практический поворот» – это не столько обращение философии, существующей в готовом виде, к внешним для нее «практическим проблемам» (личным, семейным, экологическим, политическим, гуманитарным и т.п.), сколько такая трансформация традиционного концептуального ядра философии, благодаря которой преобразованная философия сама предстает не только как слово, но и как дело.

Итак, «посюсторонность», «медиальность», «перформативность» – в этих трех словах можно резюмировать коллективное раскрытие темы «практический поворот в постметафизической философии», выполненное в данной книге. Однако полемическое утверждение идеи «практического поворота» – лишь первый шаг в затеянном отстраивании «практической философии в нетривиальном смысле». Главное ведь не в том, чтобы провозгласить очередной поворот, а в том, чтобы продемонстрировать эффективность и жизнеспособность «философии с практическим акцентом»: ее способность, возделывая свои новые тематические поля, генерировать нетривиальное и практически релевантное знание и

ее способность, преодолевая традиционные институциональные формы и дисциплинарные рамки бытования философии, по-новому позиционировать себя в меняющейся конфигурации социогуманитарного знания и за пределами академической сферы. Решению этих задач и предполагается посвятить следующие тома данной серии.

Научное издание

Е. Борисов, И. Инишев, В. Фурс

**Практический поворот
в постметафизической философии**

Том 1

Ответственный за выпуск *Л.А. Малевич*
Корректор *Е.В. Савицкая*
Компьютерная верстка *О.Э. Малевича*
Дизайн обложки Т.Ю. Таран

Издательство
Европейского гуманитарного университета
г. Вильнюс, Литва
www.ehu.lt
e-mail:office@ehu.lt

Подписано в печать 24.11.2008 г. Формат 84x108¹/₃₂.
Бумага офсетная. Гарнитура «Calibri».
Усл. печ. л. 11,13. Тираж 200 экз.

Отпечатано «Petro Ofsetas»
Žalgirio g. 90, LT-09303 Vilnius