Том 148, кн. 1

Гуманитарные науки

2006

МЕНЯЮЩИЙСЯ МИР И ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

УДК 11+1(091)

ТАМ, ЗА ОНТОЛОГИЧЕСКИМ ПОВОРОТОМ...

Н.А. Терещенко

Аннотация

Данная статья посвящена типичной для философии последних десятилетий проблеме перспектив и путей развития философской культуры в ситуации постмодерна. Сохраняется ли в этой культурной скобке возможность философии, или философия размывается, утрачивает свою качественную определенность, а значит, вынуждена покинуть пространство культуры — вот вопрос, который болезненно решается сегодня. При этом философия классического типа, которая, безусловно, продолжат существовать, определяет себя через определение дискурса постмодернистского. Автор ни в коей мере не претендует на то, чтобы дать ответ на столь сложный вопрос. Здесь представлены лишь размышления, которые возникли в результате погружения в контекст философских дискуссий последних лет. Работа эта лучше всего может быть определена как возникший текст в бартовском понимании этого слова, то есть как «ткань», которая может «ткаться», то есть разворачиваться из любой точки и в любом направлении.

В комедии Бронислава Нушича «Доктор философии» один из героев, объясняя другому сущность философствования, говорит: «Ты меня не понимаешь, я тебя не понимаю – это и есть философия». Как ни странно, но у меня иногда возникает мысль, что это нушичево ироничное высказывание очень точно выражает сегодняшнее состояние философии. Причем для чистоты картины иногда хочется вспомнить еще один старый анекдот, в котором на вопрос: «Как у вас в стране с гласностью?» – герой отвечал: «С гласностью у нас все хорошо, вот со слышимостью плохо». Своеобразное философствование в условиях принципиального (а не ситуативного) непонимания, возникающего в результате отсутствия привычки слушать. Непонимания, являющегося результатом принципиального монологизма мышления, разворачивающегося при провозглашении святости принципа диалога и признания Другого во всех его ипостасях. Речь идет в основном об отечественной философии, хотя, пусть в более мягких, толерантных формах, это характерно и для западного дискурса.

Уплотнение социокультурного пространства привело и к уплотнению пространства философствования. При этом обнаружилось, что признать автономность мыслящего Другого не легче, чем реально существовать и мыслить в ок-

ружении *инако-мыслящих*. Оказывается, инакомыслие в философии не менее драматично, чем в политике. В результате философское многоголосье сегодня звучит несколько пестровато: в нем одновременно исполняются партии апокалиптические и беззаботно оптимистичные, кассандровски пророчествующие скорую гибель культуры и философии и открыто принимающие реалии сегодняшнего дня по принципу anything goes, упрямо настаивающие на возврате к научной ипостаси философии и призывающие получить дивиденды с нее принципиальной ненаучности. Причем скромного автора данного опуса удивляет не само наличие этого мыслительного разнообразия, а принципиальная монологичность исполнения каждой партии.

Конечно, мне можно возразить, что мысль всегда монологична, но монологизм монологизму рознь. Монологизм классики принципиален, основан на само-стоянии и ответственности, а потому принимается безоговорочно. Голос классической философии звучит гармонично и убедительно. Монологизм неклассического периода самой неклассикой осознается как неизбежность, но некоторая ограниченность, что позволяет умолкать, чтобы дать возможность услышать голос, который раньше исполнял твою песню, или возможность родиться иному голосу (неслучайно особо актуальными становятся понятия пустоты и молчания). Философия, взвалившая на свои плечи как груз позитивности (универсальности и бессубъектности), так и груз пророчества (выговаривания иного, что Хайдеггер назовет эпигонством как способностью видеть дальше и чувствовать глубже предшественника), выглядит трагично и весьма достойно. Неслучайно именно в этот период «дух музыки» начинает проникать во все поры философствования, а принцип симфонизма начинает использоваться не как некоторая классическая метафора, а как живой способ (чтобы не произносить слово «метод»), стиль философского мышления. Монологизм сегодняшний (скажем сразу: речь идет о дискурсе, скроенном по классическим меркам) смущает своей антимонологистской фразеологией, диалогическим притворством и абсолютным безразличием к Другому, а потому вызывает отторжение неискренностью тональности. Видимо, философское целое перестало подчиняться принципу симфонизма.

Совершенно естественно, что при такой картине в центре внимания находится провокационная по своему способу существования постмодернистская философская традиция, которая продолжает собирать вокруг себя сторонников и противников, превращая их в «постмодернистов поневоле» (У. Эко). Внешняя всеядность этой традиции часто вызывает протест, так как, ставя под сомнение ценность и уникальность всего, она как бы уравнивает Меня и Другого, снимая через снятие опосредованности Другим бесценность моей самости. Это уязвляет, хотя в таких вещах не признаются вслух. Кстати, нам еще предстоит вернуться к этому «как бы», чтобы понять, насколько постмодернистский дискурс соответствует своему имиджу. Как ни смущает «высокий штиль», но вопрос о формах, способах, путях философствования сегодня может быть сведен к другому вопросу: возможно ли сохранение философии в ситуации тотального «опостмодернивания» философского дискурса (ведь «выскочить» из постмодернистской культурной ловушки не удается никому, так как само «избегание» постмодернизма будет названо типичным постмодернистским ходом)?

Еще одна сложность, к которой нам придется возвращаться не раз, заключается в том, что постмодерну часто недвусмысленно отказывают в философичности, ссылаясь, в частности, на слова Лиотара, определившего постмодерн как мирочувствование современной эпохи. Отказ дискурсу в созерцательности и рефлективности позволяет рассматривать его как феномен культуры, но не как явление философии. И опять возникает закономерный вопрос: если голоса философии объединены общей, но *не-философской* скобкой, то не исчезает ли в этой скобке сам дух философии, не размывается ли феномен философии, не теряет ли она свое философское лицо?

Однако так ли велика опасность? Думается, что сами принципы теоретичности, предложенные постмодернистской традицией, будучи продолженными и примененными в анализе этой традиции, позволяют усомниться в столь категоричных оценках.

Флоренский как-то определил философию как мистификацию большого стиля. В этом смысле постмодернистская философия – это, безусловно, философия, а может, философия вдвойне. Она всегда есть система «двойного кодирования», понимаемая и как игра (положимте, что так), и как заостренно недиалектически понятое раздвоение основания (хотя я бы остереглась обвинять постмодерн в недиалектичности). Представитель постмодернистской традиции (пока повременим называть его философом) всегда предоставляет нам возможность принять разные правила игры и увидеть феномен с разной степенью глубины (поверхностности) и обобщенности (индивидуализации). Поэтому предлагаю, пусть опять же в качестве игры, принять тезис, высказанный в античном стиле: постмодернистская философия есть. Точка. Определив ее как чтойность (термин А.Ф. Лосева), остановимся пока перед определением качественности. Добавим лишь, что, осмысляя феномен постмодернистской философии, мы вольно или невольно говорим о философии вообще.

Пробным камнем в определении философичности постмодернистской традиции выступают проблемы онтологии, причем, как всегда, — в двумерном варианте. С одной стороны, в качестве общепринятого тезиса существует представление о том, что в рамках постмодернистской философии продолжается лингвистический поворот. Можно даже заострить формулировку, сказав, что ситуация лингвистического поворота разворачивается до формы самоосмысления. Это значит, постмодернистская философия существует в логике онтологического поворота, продолжением которого выступает поворот лингвистический. С другой стороны, столь же общепринятым считается тезис о принципиальной де-онтологической позиции, который манифестируется в постмодернистском дискурсе, тезис необходимости де-метафизации дискурса, а значит, и снятие онтологической проблематики признается чуть ли не программным для постмодерна. Таким образом, мы видим противоречие в самом предмете. Причем очевидное.

Однако вспомним об игре и о «двойном кодировании». Может быть, онтологический поворот – не совсем онтологический поворот, а деонтологизация – не совсем деонтологизация?

Чтобы ответить на этот вопрос, его нужно сначала разделить на два относительно самостоятельных вопрошания: что происходит с онтологическим поворотом (1) и что происходит в рамках самой онтологии (2)?

Начнем с первого. Прежде всего, нам надо определить, в какой точке онтологического поворота мы находимся, ведь это — не акт, а движение, *рассеивание*, *про-текание*. К тому же надо учитывать, что философская мысль всегда разнонаправленна.

Философия всегда находилась в ситуации раздвоения. Она – в прошлом и в будущем, но почти никогда не в настоящем. Кстати, хорошо знакомый всем хайдеггеровский принцип ностальгии также может быть понят как следствие этой темпоральной неопределенности мысли. В древности, когда ход времени был трудноуловимым для человека, философия могла мыслить себя устойчивой формой, почти не замечающей своей внемирности. Отсюда и чувство огромной силы мысли, возможностей логоса, о которых мы можем лишь вспоминать со щемящей тоской. Сегодня философия ощущает свою неустойчивость, раздвоенность, осознает то, что любой поворот в течении философской мысли говорит нам что-то о прошлом и что-то о будущем, но очень мало – о настоящем. Вероятно, ощутив негативность шеллингова определения настоящего как всего лишь средостения между прошлым и будущим, постмодернистская традиция пытается удержаться в пространстве настоящего, подрывая тем самым саму проблематику времени (словосочетание «пространство настоящего» неслучайно).

Конечно, читатель может меня упрекнуть в игнорировании некоторых ставших уже классическими определений философии, говорящих о ней в контексте настоящего. Например, в определении ее как самосознания эпохи (М.К. Мамардашвили). Поверьте, это не желание притянуть ход истории к выдвинутому случайному тезису, да и история философии говорит в пользу такой темпоральной расколотости философского дискурса – примеров здесь масса. Хайдеггер говорит, что с Платона начинается ускользание бытия из пространства мысли. С Платона надо и начинать критику языка метафизики. Но заметьте: это говорится два тысячелетия спустя, онтологический вакуум был зафиксирован в термине, проблеме не тогда, когда проблема возникла реально, а постфактум, когда мысль повзрослевшая смогла ее диагностировать. То же самое можно заметить и в отношении самого понятия «онтология». Термин, обозначающий раздел философии, который по большому счету до этого никому не приходило в голову обособлять от тела философии, возникает в XVII веке, фиксируя не столько саму онтологическую проблематику, сколько начало раздвоения пространства на онтологическое и гносеологическое (отметим двусмысленность самого слова «раскол»). Конституирование онтологии происходит путем раз-деления пространства реального и мыслимого, путем аналитического, скальпельного структурирования «умного места». Поэтому гносеология сначала онтологична, поэтому она есть форма завершения формирования понятия бытия как чтойности.

Экстраполируя этот принцип осмысления на ситуацию онтологического поворота, можно сказать, что если он констатируется, диагностируется в

XX веке, то, скорее всего, «дело близится к ночи»: диагноз говорит о прошлом, сам поворот начался много ранее.

В этом плане гносеологический переворот, который связывается с именем Канта, есть не что иное, как предвестник онтологического поворота, так как он означает начало понимания сознания, мышления как самоосновного феномена, снятие необходимости его внешнего онтологического объяснения, внешней онтологической заданности, а значит (давайте договорим до конца) — начало онтологического понимания сознания. Мысль наша принципиально линейна, поэтому гносеологический поворот был зафиксирован, а онтологический — нет, тем более, что онтологическая проблематика была в это время слишком прозрачной и, как следствие, неопределяемой. В буквальном смысле «сквозь» нее виделась гносеология. И именно в своей прозрачности онтология начинает изживать себя, все более натурализируя представления о бытии.

Классическая онтология изживает самое себя. В том числе и стремлением изжить чтойностное понимание бытия. Для нас невозможно впасть в пифагорово или парменидово прозрение, когда неважно, ЧТО есть бытие. Важно, что бытие ЕСТЬ. Оно уникально обнаружением места пересечения мира и мысли, места обнаружения мысли в мире. Это и есть бытие. По большому счету, интуиция бытия и есть чувственный восторг интеллектуального переживания мысли или интеллектуальный восторг ее чувственного переживания. Однако разрушение этого чувственно-интеллектуального единства (вот как можно мыслить платоново удивление) ставит под удар и понимание бытия. Оно становится грубо-чтойным, натуралистичным, наивно-объективистским. Оппозиционное бытию понимание человека (бытие больше человека) приводит к выворачиванию и обмельчанию самого понятия бытия. Ведь если бытие начинает поглощаться принципом объективности (вне-и-независимо-от-человека-находимости), то превращенный в субъекта человек в логике гносеологического поворота становится выше бытия, ведь субъект – активная сторона отношения. Опасность такого поворота инстинктивно осознается даже самой категоричной субъективистской позицией. Возможность реабилитации феномена бытия как изначальности начинает искаться в уходе от чтойности, который неизбежен при уходе от субъектно-объектной пропозиции. Однако этот шаг будет означать и уход от онтологии. Последним прибежищем чтойности остается сознание. Можно вспомнить хотя бы гуссерлево понимание сознания. Он полагал, что сознание не может быть ничем другим, кроме как сознанием чего-то. Ничто не может Быть, чтобы не быть означенным. Научное познание есть познание из основания, что для Гуссерля, пытающегося защитить, укрепить основания науки, очевидно. Уход от мышления, сознания к языку - это последний рывок от чтойности.

Итак, развитие онтологии стадиально. Именно это движение, стадиальность и понята как онтологический поворот, а констатация этого поворота (в том числе и появление такого понятия) говорит о его завершении. Что свидетельствует в пользу такого странного тезиса? Как ни странно, именно лингвистический поворот.

Да, конечно, лингвистический поворот принято считать наиболее ярко выраженной формой развертывания мысли в рамках онтологического поворота. Я

бы сказала, что это наиболее радикальная его форма. Действительно, язык выводится из сферы субъектности человека, обретая тем самым свою собственную субъектность и предметность. Язык рассматривается как свидетельство бытия человека. Декартово «я мыслю, следовательно, я есть» легко заменяется на «я говорю, следовательно, я есть». Конечно, этим декларируется отказ от гносеологической и психологической проблематики в изучении языка. Концентрация на проблеме смысла, признание его релятивности, вывод языка из контекста проблемы истины, понимаемой гносеологически, — все это должно нам говорить, что язык обладает собственным онтологическим статусом. Однако все это может говорить и об обратном. Все будет зависеть от того, какие мы захотим (точнее, какие культурная ситуация потребует) ставить акценты.

Сама философия в рамках гносеологического поворота делает крутой вираж, переходя от проектов улучшения, совершенствования языка к признанию невозможности этого усовершенствования, когда признается наличие некоего языка как самоосновного явления. Правда, тогда этот язык становится похожим на язык, понимаемый в традиции классики как язык абсолютной референции мышления. К тому же язык становится средством создания картины мира, понимаемой как эпистемическая очевидность, первичная по отношению ко всем рациональным представлениям и индивидуальным сознаниям. А это опятьтаки позволяет говорить о языке в гносеологическом, а не только в онтологическим плане. Релятивность смысла, принципиальная ситуативность и коммуникативность с неизбежностью ведет к его, смысла, деонтологизации, а следовательно, к деонтологизации текста и языка. «Выбухание» языка из онтологической проблематики фиксирует и Хайдеггер, называя язык домом бытия, но не самим бытием. А в доме, как известно, находится множество «предметов». Да и истина, понимаемая как «алетейя», выводится из пространства гносеологии, размывает границу между онтологией и гносеологией. Но кто знает, в каком направлении идет сметание этой границы!

Итак, размышление о лингвистическом повороте все более приводит к мысли о завершении поворота онтологического. Но есть ли еще какие-либо свидетельства этого факта? Как ни странно, есть. Речь идет о принципиальной невозможности онтологизировать самого человека.

Действительно, необходимость возврата (поворота) к онтологии провозглашалась в том числе и как необходимость предоставить пространство для полнокровного, а не узкосубъектного понимания человека. Однако сам человек принципиально не желает «онтологизироваться». Человек как Единица онтологически неопределяем. Только по частям. Существует онтология тела, онтология сознания, онтология языка, онтология духа. Можно вспомнить еще ряд «онтологий». Но Целое – не ухватывается. Причем, обратите внимание, мы говорим «целое», так как расколотый человек («разорванный Орфей») уже не есть Единица, а в лучшем случае – отдельность. Возможно, это и подразумевал Фуко, говорящий, что человек (как понятие и образ философии) родился в конце XIX века, а в XX веке уже и умер. Именно этот классический образ человека и исчезает, «как след на песке». Можно сказать иначе: сегодня уже невозможно онтологизировать Единицу, схватывается только единичность как часть целого. Почему невозможна онтология как антропология? Да потому что изначально

антропология пытается ухватить некий минимум миниморум, позволяющий конституировать человека. А сущность человека, вероятно, не в «минимуме миниморуме», а в его, человека, избыточности и переходности. Человек постоянно нарушает собственные границы. Трансгрессивность начинает осмысляться как атрибутивность человеческой природы. Вспоминается сартрово: человек есть не то, что он есть, а то, что он не есть. Есть одна природа — изменчивость человеческой природы, отсутствие чтойности. Таким образом, невозможность онтологизировать человека тоже есть одно из свидетельств предельности онтологического поворота.

Однако в рассуждениях об онтологическом повороте мы постоянно упираемся в вопрос: о какой онтологии идет речь? Действительно, это понятие отягощено столькими смыслами, что не всегда понятен предмет разговора.

Можно предположить, что онтологический поворот есть следствие развертывания онтологии как рефлективного дисциплинарного типа мышления, как теории. Эта онтология «родилась», как известно, в XVII веке. До этого времени можно говорить об онтологической изначальности (как говорит, например, Хайдеггер), которая молчаливо принималась как пространство, основание, исходный пункт любого мышления. Родившаяся в XVII веке онтология подхватила проблематику сущего, соблазнив человека возможностью быть его, сущего, хозяином, оставив изначальность основания за пределами дискурса как неопределяемое. Здесь можно вспомнить и то, что Хайдеггер видит порок онтологии как метафизики не в том, что она сосредоточивается на мире идей, а в том, что замыкается в нем, утратив, а может быть, и проигнорировав (вспомним соблазн) возможность прорыва к самому Бытию, забыв «двусложность» феномена Бытия. Мы уже говорили, что само появление этой онтологии – знак раскола большого философского тела. Именно конституирование гносеологии привело к конституированию онтологии. И далее эта онтология, вырванная из пространства «изначальности», начинает шнуроваться логически (онто-логически), активно натурализуя и анатомизируя предмет. Именно поэтому Хайдеггер говорит, что онтология не может быть описана внутри самой онтологии, ее языком. Нужен выход за пределы онтологии как теории для того, чтобы понять ее в ее бытийственном смысле. Кстати, этот тезис можно рассматривать и как один из вариантов прочтения принципа онтологической относительности Куайна: феномен может быть описан только средствами некоего языка, который, в свою очередь, должен быть описан средствами метаязыка. Позволим себе до-говорить фразу: так как любое схватывание в языке теории обедняет, урезает сущностные характеристики.

В этом смысле принцип деонтологизации касается именно дисциплинарнорефлективной формы онтологии, а не онтологии как изначальности и предзаданности мысли и чувства человека. Именно эту онтологию пытается деотнологизировать постмодернистская философия. О критике дисциплинарного понимания онтологии говорит и то, что в постмодерне происходит некая смена топографии философского дискурса. Можно говорить, что некий «локус» (место конкретное, локальность, не-всеобщность) заменяется на «топос» (своеобразный аналог протяженности Декарта, когда невозможно определить четкие границы феномена, когда «место» есть не точка, а повсеместность, простирание, трансгрессивность, взаимопереходность). Отсюда возникает возможность пересмотра традиционной иерархичности (верх – низ, глубина – поверхность). Отсюда и предложение М. Эпштейна «развернуть» взгляд, мысль от «пост» к «прото». Меняется направление. Точнее – открываются возможности разнонаправленного движения. В свое время Хайдеггер говорил, что Гегель завершает дело философии. После него начинается дело мысли. Может быть, смена философского хронотопа говорит о том, что опять пришло время философии, так как мысль, о которой говорит Хайдеггер, конституировала себя в гносеолого-эпистемологической форме (хотя сам Хайдеггер этого никогда бы не признал), а эта форма тоже обнаружила предельность. И постмодерн обнажает эту дисциплинарность, гносеологичность, предлагая преодолеть ее.

Деонтологизация в постмодерне может быть понята как ощущение (мотив) утраты этой изначальности, Единого, характерное для всей постмодернистской культуры. В свою очередь именно ощущение утраты может вернуть человека (мысль, культуру, философию) к поиску онтологической заданности (всего). Тогда становится очевидной игра постмодернистски ориентированных философов с понятием деонтологизации. Тоска по классике, в которой трудно признаться в ситуации засилья массовой культуры, заставляет человека искать опосредованные пути к ней. Если так, то вопрос о том, возможна ли философия в отсутствии онтологии, снимается сам собой. И онтология не отсутствует, а являет свое иное (причем совсем не новое) лицо, и философия как форма предельного вопрошания о бытии возможна, хотя и очень непроста сегодня.

Интересно, что именно сегодня, и не без «постмодернистского» вмешательства, осмысливается философия во взаимопроникновении двух начал: «софоса» и «логоса». Осмысление этого отношения тоже является формой самопостижения философии. Опять-таки постмодерн, отнюдь не претендуя на то, чтобы говорить от имени всей философии, дает пространство философии для осмысления итогов своего развития и обдумывания перспектив. Изначально софийное начало задавало философии модус сакральности. Буквальность понимания философии как любви к мудрости делало ее трепетной, бережной и... осторожной. Она была не вызовом миру, а формой сохранения восторга перед ним. Логос изначально задал цепкую связь мира, мысли и слова, что позволило человеку присвоить его, логоса, могущество. Это привело к тому, что философия стала проявлять себя как способ обретения человеческого само-стояния, а как следствие – привело к отпадению человека от Бытия. Сегодня все явственнее звучит призыв услышать софийный голос философии. Если господство логоса привело к болезненному разрыву философского тела, то отказ от логоса можно трактовать как попытку возврата (интуитивный возврат или возвращение блудного сына) в пространство «софос», в пространство философии в ее изначальности, как прорыв к Бытию. Надежда есть, ведь «разорванный Орфей», согласно легенде, продолжал петь каждой частичкой своего тела.

О скрытой бытийственной ориентации философии в ситуации постмодерна говорит, как это ни странно, проблема «переоткрытия времени». Не вдаваясь в причины обращения постмодернистской мысли к анализу феномена настоящего, скажем лишь о формальной стороне этого вопроса. Принципиальное сосредоточение в точке настоящего, лишение времени измерения прошлого и буду-

щего не позволяет говорить о нем как о реальном времени, а только как о времени мифологизированном. Настоящее становится вневременным, приобретает, простите за странность формулировки, пространственные характеристики, что позволяет даже говорить о некотором размывании границ пространствавремени. Конечно, сам этот подход не нов. Можно вспомнить как почтенное понятие хронотопа, так и непопулярное сегодня марксово «время есть пространство человеческого развития». Но сейчас речь идет не о новизне, тем более что в философии она вообще невозможна. Важно то, что любой феномен (человек, культура, философия, мысль, что угодно, хотя, конечно, лукавим: не все, что угодно), обнаруживая себя в «переоткрытом настоящем», утрачивает свою темпоральность, временность, обнаруживает себя в пространстве онтологическом (может, корректнее говорить — онтическом?), так как вневременным всегда мыслилось и Бытие.

Здесь невольно приходит на ум бодрийярово понимание трансгрессии как принципиальной характеристики современного (точнее - пост-современного) существования. Для культуры характерной является попытка преодоления границы, «граничности», «о-граниченности» всего. Трансгрессия всего, выступающая в форме агрессии трансгрессии. Помните тупое рекламное «это не только»: «Ваниш» – это не только отбеливатель». А еще что? Его можно мазать на хлеб? Им можно поливать им цветы? Лечить сенную лихорадку? Все стремится нарушить свои границы, принять форму другого (притвориться? прикинуться? стать другим?). По сути дела мы здесь в карикатурной форме сталкиваемся с формой переноса трансгрессивной, переходной природы человека на все сферы общественной жизни. Трансгрессия всего как антропологизация всего. Но ведь мы говорили, что эта переходная природа человека свидетельствует о его (человека) укорененности в онтологической изначальности, в способности, пусть и не всегда востребованной, опрокинуться в исходную онтологичность, бытийственность (заметим, что и «исходность» имеет два смысла – изначальность и исход, концы и начала опять сходятся).

Конечно, трудно в рекламе «Ваниша» признать какие-либо глубокие философские интуиции. Но необходимость этого в культуре ощущалась всегда (не всегда, к счастью, от этого зависело выживание культуры). Вспомним «Тибетскую книгу мертвых»: возможность попасть в заветный предел света зависит, в том числе, от готовности признать в страшном кровавом видении, явившемся душе, самое себя, узнать свою неприглядную сторону и не отринуть ее. О том же можно прочесть (правда, видимо, уж очень между строк) у Данте. Хочешь пройти Ад, получить шанс на спасение? Отстрадай не только за свой маленький грешок, например, грех чревоугодия, а узнай в себе скрытого Иуду, Брута, Кассия, отстрадай за самый тайный помысел, укрывшийся от тебя самого, и получишь надежду увидеть свечение Рая. Ведь именно так, с первого до девятого круга, прошел Ад и сам Данте. Трудно узнать в рекламном выверте, в насмешке варвара, в гримасе безобразного закономерное следствие, логическое завершение какого-либо изящного философского пассажа, красивой идеи, позитивного порыва культуры. Трудно, но это единственный способ мыслить. Не «мыслить что-то», а просто мыслить.

Мне плохо даются рассуждения о Другом как принципиально Другом. Понятнее приятие Другого как Другого себя. И это не форма эгоизма, а чисто телесное, мифологическое ощущение родства (или, как говорят, сродства как родства и сращения одновременно) всего. Где-то, в чем-то или в ком-то этот Принципиально Другой и Я будем иметь родственные корни. Как шекспирова Беатриче: «Все мужчины мне братья по Адаму, а выходить за родственника я считаю грехом». Вот вам и *с-родство*, чреватое невозможностью единения. В этом плане Принципиально Другой, вероятно, есть не что иное, как запоздалое и болезненное осознание автономным субъектом (познания, действия, морали – неважно) самого себя. А значит, признание этого Другого означает в скрытом виде признание его «как себя самого».

Итак, трансгрессивность указывает не только на нечеткость логики, но и на предельность ее как выражения лишь одной, сущностной ипостаси Бытия. И опять тезис вызывает огромное число аллюзий. Во-первых, сегодня существует понятие «нечеткая логика», обозначающее не ущербность системы суждения, а принципиальную ризомность развития теории в современных условиях. Вовторых, мы можем предположить, что даже полоса фрагментарности, через которую как через трагедию проходила культура в ХХ веке, может быть понята как шанс открытия в горизонте личности (или культуры) других миров. Открыть, чтобы потом освоить. Это как понятие реальности, которое позволяет представить плотность пространства бытия через совместимость множества различий, через бесконечное рас-сеивание его форм, которые только и могут быть освоенными в трансгрессивной форме. И опять мы попадаем в традицию: своеобразный нон-финитный принцип в понимании бытия знаком нам прежде всего в форме эстетического. Принцип non finito может быть также назван и предтечей идеи вечной неготовости бытия, характерной для неклассической экзистенциальной традиции. В общем, узнай себя другого. И найди десять отличий. И слушай, слушай, слушай...

Философия классическая, да и неклассическая, не была готова к такому отношению к себе и к миру. Постмодернистская мысль готова *из-меняться* и просто меняться, уходить от себя определенной. Именно так она и сохраняет свою философичность.

Философия постмодерна, сознательно позиционировавшая себя как маргинальный дискурс ("Margins of philosophy" Ж. Деррида), обратила наше внимание и на маргинальные дискурсы разных исторических эпох, дискурсы услышанные, но забытые, а, может, и принципиально игнорируемые. Но самое главное в этом обращении – тезис принципиальной нежесткости философского дискурса, который подтверждается именно обращениям к письменам «на полях философии». Понятно, что не только признать, но и принять эту многоликость мысли трудно, но сегодня это – настоятельная необходимость культуры. Не может быть единой формы помысления (мира) человеком, так как человек – фигура переходности и фигура переходная. Любая форма мысли имеет свой предел. Но, имея предел, в этом пределе она обладает и своеобразной безграничностью, абсолютностью (но не непререкаемостью). Именно поэтому мысль может состояться по-разному. Важно поймать настроение. Ведь философия и существует как некое настроение. Но сегодня – без хайдеггеровской носталь-

гии и без немецкого страдания. Конечно, немного жаль: за признание прав другой мысли пришлось платить утратой страсти. Мысль, которая раньше была средством и предметом борьбы, переосмыслена мягче, названа «взглядом», и история ее стала «приключением». Жанр другой. Но как иначе уйти от схватки?

Сознательная провокационность высказываний, кажется, выбрана постмодернистской философией для того, чтобы отпугнуть чужаков (как Кант предлагает основные моральные суждения и суждения вкуса фиксировать на мертвых языках: во-первых, смыслы не «ползут», а во-вторых, не все могут прикоснуться к этим сокровищам). Это для тех, кто останется на уровне первого прочтения, сделав сразу все выводы. Однако те, кто не испугался скверны постмодернистского многословия, могут услышать и другой голос: осторожный, щемящий, ироничный, ненавязчивый, предлагающий, пусть хотя бы в форме игры, пусть не «взаправду», дать мысли найти другую дорогу, попробовать взглянуть на мир иначе, включив в мысль фантазию. Сознательно. Тогда есть надежда не попасть во власть фантазмов. Это, если хотите, кантовский разум в действии. Антиномичность мысли как практикуемый философский способ существования. «Философский» – потому что не тотальный, потому что это невозможно – постоянно находиться в пространстве мысли. Особенно если это «чистая» мысль. Поэтому ее надо «зателесить», дать ей возможность быть, вывести на простор Бытия. Не пасти Бытие, а пастись на его поле, оставив амбиции «приведения бытия к бытию».

Правда, приняв эти условия игры, надо быть готовым к неожиданностям. Надо быть готовым к тому, что «поплывут» все привычные конструкции. Будут распадаться понятия, которые есть отражение сущностной формы мышления. Будут ускользать смыслы, оставаясь лишь в форме следа, а зачастую и образуя пространство, которое иначе, как словом «нонсенс», определить нельзя (правда, надо понимать это слово буквально, а не в привычном нам контексте: «отсутствие смысла» в его жесткой форме, которое проявляется как несостоявшаяся или ползучая коммуникационная связка). Смысл тоже есть пространство трансгрессии.

Конечно, меньше всего мне бы хотелось, чтобы этот текст воспринимался как некая апология философии постмодерна. Во-первых, постмодернистски организованная мысль в этом не нуждается. Во-вторых, есть много позиций, по которым с философами постмодернистского толка трудно соглашаться. И вовсе не по теоретическим, а скорее по психологическим причинам. Наверно, здесь сказывается то, что по ряду причин этот дискурс не совсем «прилаживается» к русским (и, позволю себе предположить, немецким) мозгам. Кстати, и двойственность самого постмодерна - это своеобразная двойственность французского пижонского вызова и еврейской мировой скорби и тоски. Постмодернисты – французы в эпатажности и свободе, иудеи – в неожиданной иногда страсти к буквальности, остановках и недоведении мысли до логического конца, в желании ответить вопросом на вопрос. За это много бьют. Что называется, и справа, и слева. И постмодернистский философ открыт удару. Причем он даже не собирается его держать. Он хочет, чтобы бьющий сам пришел к мысли, что удар – не аргумент в споре за ускользающую истину. Нет, я не апологет постмодернистской философии. Среди философов, которые вызывают у меня

чувства восторга, почтения, удивления и любви, нет постмодернистов. Я тот самый «постмодернист поневоле». Но я знаю другое: у нас нет иного контекста мысли, кроме того, что есть сегодня. И в этом пространстве постмодернистская традиция занимает очень большое место. Поэтому глупо не попробовать понять, по ком звонит колокол. Тем более, что он всегда звонит по нам.

Summary

N.A. Tereshchenko. After ontological turn...

The paper is devoted to the subject, which is typical for philosophical discussions of last decades. It is a problem of philosophical identity in postmodern conditions. Is the classical philosophical discourse available in postmodern condition? What is the philosophical "topos" (or "locus") in postmodern culture? In what features does postmodern philosophy differ from the classical and non-classical ones? The author wouldn't be the person who can answer these questions. It is only an attempt to think in the postmodern cultural stream of thinking. The paper should be considered as a "text" in R. Barthes' meaning of the term (a text is a net which could be weave from different points and in different directions).

Поступила в редакцию 06.02.06

Терещенко Наталья Анатольевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Казанского государственного университета.