

юрий селиванов

# философия **вчера**

*2015*

УДК 130.121  
ББК 87.21  
С29

Селиванов Ю.Р.  
С29 Философия вчера.  
М.: «Икон-энформ», 2015 – 154с.  
ISBN 978-5-8039-0051-6

*В оформлении использован фрагмент картины  
Григорьева А.В. Эффект электрификации(1937).*

юрий селиванов

# философия вчера

Перед вами подборка статей, написанных в разные годы  
и по разным поводам.

Картина современной философии в них представлена,  
конечно же, неполно, однако за отдельными  
именами и деталями проступает и нечто общее.

Некоторые статьи при подготовке к этому изданию  
подверглись незначительной правке,  
а другие так и остались в своем времени.

Ю.С.



## Содержание

Два метода феноменологии

7

Текст как капитал

27

Деконструкция и христианская теология

42

Внутри «китайской комнаты» и за её пределами

55

Итак, мы должны вернуться к Декарту

67

Миф о данном

76

Можно ли натурализовать Гегеля с помощью прагматизма?

102

Существуют ли конкретно-всеобщие понятия?

128

Репуха

138



## **Два метода феноменологии**

Главное отличие философских задач и деятельности по их разрешению состоит в том, что они не возникают для нас непосредственно, спонтанно. Для того, чтобы их обнаружить и приобщиться к ним, необходимо сначала поработать и поработать следующим образом. Надо выйти за пределы обыкновенного, наличного знания, что, заметим, можно сделать лишь при условии обладания самим этим знанием, и затем превратить наличное знание в проблему, поставив вопрос об истине знания. В чем истина самого знания?

Этот вопрос наивен только на первый взгляд, он спрашивает не просто о некоторой, любой истине, которую нам предоставляет некоторое, любое знание. Требуется не пример истины или знания, а знание об истине знания. Мы не соглашаемся истину знания просто получать и собираемся приобрести ее в ходе самостоятельного исследования. Таким образом мы различаем знание и его истину и различаем как применительно к самому знанию, так и к нашему исследованию знания. Сложность этого исследования заключается в том, что нам придется одновременно иметь в поле внимания как момент знания, так и соответствующий ему момент истины. Как только нам удастся это сделать, мы выйдем за рамки наличного знания и перейдем в совершенно новую область познания. Поскольку при этом будет поставлена задача отыскания истины нового предмета или проверки наличного знания, то в начале данного исследования мы будем отстоять от его конца, имея перед собой пространство для познавательного движения вперед.

Стремление выйти за пределы наличного знания должно быть вызвано, разумеется, не желанием отказаться от знания вообще и даже не неудовлетворенностью самим знанием или его объемом, а исключительно той свободной возможностью продолжить движение к истине и исследовать само знание, а тем самым подняться на ступень выше в своем духовном развитии. Обнаружение для себя этой свободной возможности требует также известного развития.

Интерес должен быть перенесен с непосредственно окружающих нас предметов на наше знание о них, то есть обращен в сторону духа. Теперь вместо мира с его проблемами, где наше знание служило нам помощником, мы переместимся в мир знания, где окажемся перед лицом знания как проблемы и соответственно будем вынуждены предпринять совершенно новую исследовательскую работу.

Этот переход не нужно драматизировать, это не религиозный уход из обычного мира в другой мир святости. Само собой разумеется, что исследователь продолжает оставаться в мире, в котором он живет, и вести ту деятельность, которая необходима по условиям этого мира. Ему нет нужды отказываться от своего знания настолько, насколько оно ему служит, тем более, что исследование знания предпринимается на определенный срок, после чего надо будет возвращаться обратно в мир. Самое же главное - именно знание о мире должно присутствовать в исследовании, в противном случае теряется смысл самого исследования.

Даже если пофантазировать и предположить полный отказ от знания в ходе данного исследования, то здесь на помощь человеку всегда придут инстинкты, рефлексy, привычки, верования, благодаря чему мир не будет потерян для исследователя, а исследователь - для мира.

Жизнь исследователя-философа не претерпевает никакого ущерба, и при этом для него открываются новые возможности духовного развития. Исключительность его положения единственно состоит в том, что для него как для исследователя (не как живого существа) жизненные трудности перестают быть главными, основной заботой становится выжить в мире знания как духовное существо. В качестве проблем выступают уже не явления мира сами по себе, а явления духа, продукты человеческой познавательной деятельности. Все содержание мира должно предстать исследователю в виде знания, предварительно субъективно переработанным. В этом мире знания мы помещаемся так же, как прежде находились в мире практическом, с той разницей, что теперь мы погружены в стихию всеобщего субъекта или самости, а не всеобщего мирового целого, и имеем дело с духовной субстанцией.

Это первое вступление в мир духа еще отягощено тем обстоятельством, что мы сталкиваемся с духом лишь в его наличном бытии, т.е. в той же определенности, в какой нам открывался прежде мир практический. Соответственно своему характеру это исследование или эта наука, изучающая явления духа или являющееся, наличное знание, получает название феноменологии духа. Именно так определяет своё исследование классический немецкий философ Гегель: «Субъект, мыслимый более определенно, есть дух. Дух проявляет себя, существенно соотносясь с каким-либо существующим предметом, в этом смысле он есть сознание. Учение о сознании есть поэтому феноменология духа».<sup>1</sup>

Необходимо отметить, что феноменология духа является наукой об опыте сознания, каковой образуется при общении духа с некоторыми предметами, но отнюдь не является опытной наукой о сознании. Феноменологическое исследование духа выведено из сферы обычного опыта и исследует его теоретическим способом. Начало и конец данного исследования определены самой постановкой феноменологического вопроса. Оно ни в коем случае не зависит от бесконечного мира человеческого опыта и не является, подобно ему, бесконечным. В этом преимущество феноменологического исследования. Оно, как бы отстраняясь от мира и теряя в объеме своего исследования истины, выигрывает в способе приобретения истины.

Постановка вопроса об истине знания, стремящаяся к знанию о знании, ловит в круг свой предмет, удерживает его внутри себя. Это означает, что конечная цель исследования оказывается полностью достижимой, остается лишь совершить его. Знание, обращенное на самое себя, не может не раскрыть нам своей истины. Такая уверенность напрямую связана с нашей уверенностью в существовании знания как такового. Если мы имеем некоторое, какое-либо знание в наличии, то знание о знании мы также в состоянии приобрести. Именно поэтому вопрос об истине знания возникает только тогда, когда мы уже располагаем некоторым знанием.

Таким образом, феноменологическое исследование имеет не только начало, но и свой конец в силу той же возможности, которая обусловила

---

<sup>1</sup> Гегель Г. Философская пропедевтика. // Гегель Г. Работы разных лет. М., 1971. Т.2, с.80.



переход от обыкновенного знания к знанию феноменологическому. С той же последовательностью, с какой мы оставили мир и вступили в область феноменологии, мы в конце феноменологии расстанемся с ней и перейдем к исследованию, уже вполне свободному как от наличного мира, так и от наличного знания. Это последнее исследование полностью исчерпает наше первоначальное движение и преодолеет ограниченности истины обыкновенного знания о мире и истины феноменологической в философском исследовании истины-в-себе-и-для-себя, как выражается Гегель.

В целом же исследование истины проходит три стадии: стадию обыкновенного знания о мире, стадию феноменологического знания форм знания или являющегося духа и, наконец, стадию философского овладения истиной-в-себе-и-для-себя. Местоположение феноменологии как второго этапа в исследовании в самом общем виде представляет ее отношение к обыкновенному знанию и к философии. Рассматривая формы обыкновенного знания, феноменология духа выявляет его ограниченность и подвергает критике, и вместе с тем она утверждает эти формы в качестве еще не реализованного, но все же понятия знания. В свою очередь феноменологическое знание преодолевается в философии и также обнаруживает свою односторонность.

Мы должны подчеркнуть, что если феноменологическое исследование, возвышаясь над обыкновенной истиной, еще не вполне свободно от мира наличного знания, то следующее за ним философское исследование совершенно не зависит как от предшествующего ему лишь по времени знания феноменологического, так и от знания о мире, и является полностью самостоятельным новым исследованием, совершающегося в свободе познающего себя и возвращающегося в себя духа.

## I

Постановка феноменологического вопроса об истине знания по сути дела впервые обнаруживает знание или сознание в его целостности или в двух его моментах. Если обыкновенное сознание имеет дело лишь со своим предметом, то феноменология представляет сознание как два момента в их взаимной связи: момент знания, или момент для-себя, и момент предметности, или момент в-себе. Сложность заключается в том, что феноменология духа не собирается получить знание о каком-либо предмете обыкновенного знания, точно так же ее не интересует тривиальный вопрос о том, что именно знает некоторое сознание. Подвергнуться исследованию должно само сознание в единстве двух его моментов, поскольку только в этом случае действительным образом будет поставлен вопрос об истине знания.

Необходимо уже с самого начала включить в предмет отношение знания к предметности. Это может быть осуществлено благодаря тому, что сознание, обращенное к исследованию сознания, есть одно и то же сознание. Сознание исследует самое себя. Мы еще не можем сказать, что сознание знает самое себя, но тем не менее дело обстоит так, что сознание собирается исследовать самое себя, а не что-то другое. Оно знает, что исследует себя. По этой причине уже в установке исследования противоположность сознания, противоположность между стороной знания и стороной предмета если и не исчезает совершенно, то претерпевает существенные изменения.

При постановке феноменологического вопроса об истине знания, когда знание, или «для-себя», по Гегелю, становится предметом исследования и соответственно предмет, или «в-себе», становится знанием, два момента сознания как бы меняются местами и в то же время остаются каждый на своем месте, оказываясь сразу по обе стороны противоположности сознания. В связи с этим критерий истины, который для обыкновенного сознания заключался в соответствии знания предмету, в феноменологической установке теряет свою односторонность и с таким же правом может быть сформулирован как соответствие предмета знанию. Таким образом, исследование фокусируется на отношении двух моментов сознания. Их противоположность оказывается как бы размытой, но еще не устраненной.

Она сохраняется в силу того, что в начале исследования сознание, будучи знанием, еще не знает самое себя, и это обуславливает необходимость приобретения знания сознания о себе. В исследовании присутствует, следовательно, момент в-себе, отличающий знание о сознании от знания о предмете, но, что крайне важно, этот момент в-себе существует уже для некоторого третьего момента, отличного как от первого для-себя, так и от первого в-себе. Именно поэтому этот необходимый в феноменологическом исследовании третий момент называется Гегелем по-особому - момент «для-нас».

Присутствие третьего момента для-нас отличает феноменологическое сознание от сознания обыкновенного. Он образуется как раз за счет того, что в феноменологии духа исследование ведется с позиции, отличной от двух моментов сознания, как бы возвышающейся над ними. Вместе с тем необходимо подчеркнуть, что это различие отнюдь не равносильно различию между для-себя и в-себе обыкновенного сознания. В силу феноменологической установки это различие в сознании в-себе как бы гасится и сохраняется лишь для-нас. Для-нас возникает исключительно благодаря тому, что в позицию предмета ставится сознание в его целостности. Этот момент обеспечивает самую возможность начать исследование и его закончить постольку, поскольку отношение знания к предмету может быть вообще установлено, а стало быть, и исследовано.

Феноменологическая установка обнаруживает только то, что противоположность сознания в обыкновенном знании не исключает единства сознания и знания вообще. Принцип единства сознания теоретически не может быть устранен на основании противоположности сознания, равно как практически он вполне свободно может быть осуществлен в феноменологической установке. При этом не нарушаются условия работы обыкновенного сознания с его предметом. Можно продолжить далее и сказать, что теоретически вполне допустимой и реально существующей оказывается противоположность между самой противоположностью сознания и его единством, т.е. противоречие и достижение истины не исключают друг друга, а, наоборот, скорее предполагают. Только в этом случае мы сможем иметь дело с истиной-в-себе-и-для-себя на этапе философского исследования.

Момент для-нас требует постоянно помнить о том, что наше исследование ведется на ином по сравнению с обыкновенными знанием и исследованием уровне. Интерес феноменологии духа лежит исключительно в поле чисто формального знания о сознании. На его долю приходится только формальный момент, тогда как сознание как таковое сохраняет за собой всю имеющуюся полноту знания о предметном мире. Феноменолог ни в коем

случае не собирается соперничать с обыкновенным знанием или, что то же самое, отказывать этому знанию в праве на некоторую истину, в праве именоваться знанием. Напротив, феноменологическое исследование знания возможно лишь в случае признания за наличным знанием статуса знания. (Можно заметить, что знание само обязано бороться за то, чтобы его признали в качестве такового.) Речь идет лишь о том, что исследование истины, которое ведет обыкновенное сознание на своем уровне, может быть продолжено, причем продолжено в том же самом направлении к истине, но на другом уровне. Вопрос об истине знания ставится на тех же законных основаниях, что и любой вопрос об истине чего бы то ни было.

В силу формальности своего исследования феноменология духа связана с наличным знанием и предполагает его участие, но исключительно в качестве некоторого формообразования сознания, предоставляющего собственную истину для проверки или, точнее, самопроверки, тогда, когда его собственное исследование уже закончено и не может и не желает двигаться дальше. В феноменологии духа нам предстает как внутренняя жизнь формообразования сознания, так и, что более существенно, переход из одной формы в другую по мере приближения сознания к истине собственного знания.

Хотя процесс исследования носит формальный характер, его действительное движение может быть представлено лишь при работе с конкретным формообразованием сознания. Это означает, что метод феноменологического исследования может быть отделен от самого исследования настолько, насколько существует различие между всеми тремя моментами, участвующими в создании феноменологической установки и ее работе. Мы можем изобразить феноменологическую установку в общем виде, в каком она сохраняется на протяжении всего исследования, но при этом нельзя забывать, что она действует и развивается вместе с самим исследованием и с окончанием его также прекращает свое существование. Вместе с каждым шагом исследовательской работы изменяется и сам метод. Для полноценного знакомства с феноменологией духа мы обязаны направить читателя к ее гегелевскому оригиналу.

Настолько же, насколько движение феноменологии может быть представлено формально, его метод не слишком сильно отличается от действий любого исследования истины. Всякое сознание и его знание складывается из движения от неравновесия между моментами или сторонами в-себе и для-себя к их равновесию или, что то же самое, приведения в соответствие знания и предмета. В случае с феноменологическим исследованием это феноменологическое равновесие достигается первоначально за счет движения самого сознания, а затем за счет движения момента для-нас. Это последнее движение составляет собственно работу феноменолога и может быть представлено как действие некоего феноменологического рычага, расположенного в промежутке между сознанием и его знанием о самом себе. После того как некоторая форма знания исследована, она, соответственно, уравнивается с самой собой и вытесняется из области предмета исследования, заменяясь той формой, которая возникает из предшествующей за счет того формального развития знания о себе, которое вырабатывается феноменологическим сознанием, и которая предстает в качестве истины предшествующей формы. Новая форма в свою очередь создает для исследователя задачу познать ее истину, и исследование форм сознания переходит дальше. Сама уже исследованная форма сознания при

этом не выходит за свои рамки и рамки своего предмета, оставаясь в неведении по поводу своей истины. Движение по формам осуществляет лишь сознание феноменолога. Собственно деятельность феноменолога обнаруживается именно в этом движении, возводящем последовательно формы сознания одну за другой в их преемственности ко все более фундаментальной истине. О результате же исследования в строгом смысле можно будет говорить только в конце.

Окончание этого движения вполне можно предвидеть, как мы уже замечали выше, но убедиться в результате и вообще в плодотворности исследования истины знания можно лишь после того, как он будет достигнут. Тем не менее, формально мы можем с полной уверенностью утверждать, что исследование сознанием самого себя может и должно закончиться обнаружением истины. Смена положений феноменологического равновесия и феноменологического неравновесия между той формой сознания, которая еще не знает себя, или той, которая уже обнаружила свою истину для нас, не может продолжаться бесконечно. При переходе формы в форму изменяется и само соотношение между сторонами или моментами внутри формы. Для того чтобы эти два момента полностью уравнили друг друга в некоторой форме и исчезла в итоге сама противоположность сознания, эта противоположность сознания должна, во-первых, уравновесить сама себя и, во-вторых, уравниваться с феноменологическим сознанием или моментом для-нас. Эта операция также необходимо предполагает уравнивание между собой всех трех моментов, участвующих в исследовании. Так что вполне закономерно в гегелевской феноменологии духа мы встречаемся не более и не менее, чем с шестью формообразованиями сознания, а именно сознанием, самосознанием, разумом, духом, религией и абсолютным знанием.

На последнем шаге противоположность сознания исчезнет, следовательно, исчезнет и момент для-нас, следовательно, прекратится и само исследование. В это мгновение перестанет иметь силу и различие между обыкновенным и феноменологическим уровнями знания. Задачей последней формы будет лишь раскрытие своего собственного содержания для себя в ходе свободного и самостоятельного философского исследования.

Феноменологическое движение совершается благодаря тому, что каждая из форм сознания подвергается критике настолько, насколько обнаруживается ее неистинность, последняя же в конечном счете определяется противоположностью сознания, присущей всем формам за исключением последней. Надо еще раз подчеркнуть, что эта критика имеет, как и все исследование, чисто формальный характер и не затрагивает содержание знания исследуемой формы. Напротив, это содержание лишь упорядочивается внутри данной формы, сохраняя за собой статус ограниченного истинного знания. Речь ни в коем случае не идет о дезавуировании знания, его замене на какое-либо другое, более истинное, а исключительно о переходе от одного уровня знания на следующий уровень, или уровень реализации понятия знания.

Важно отдавать себе отчет в том, что мы имеем дело с разными стадиями исследования единой истины, по сути, с тремя этапами одной и той же человеческой работы духа, работы жизни. Обыкновенное знание начинает, феноменология духа продолжает, а философия заканчивает эту работу. Причем переход от обыкновенного знания к философскому имеет в своем основании не только теоретические причины или логику исследования истины:

теоретическую оправданность постановки вопроса об истине знания. Для осуществления этого перехода на всем протяжении исследования требуется *воля*, ведущая исследователя к постановке новых задач, которые сами не возникают и которых раньше не было. Ведь ничто в мире, где мы живем, не толкает человека за рамки обыкновенного знания, наоборот, мир притягивает к себе все внимание человека, связывает его движения жизненными трудностями и жизненными целями, не отпускает от себя ни на мгновение. В этом великая правда жизни, в этом великое право жизни. И человек по справедливости подчиняется этим требованиям жизни. Однако человек не был бы человеком, если бы не ставил выше права жизни право свободы. Это право свободы зовет человека дальше тех пределов, которые ему указывает мир. Именно такая свобода осуществляется в обращении к исследованию сознания.

Как свободное действие, не связанное более с условиями этого мира, деятельность феноменолога предполагает возможность выбора. Выбор будет между свободой и несвободой. Такой выбор теоретически неравноценен, практически же в равной степени возможен. Мы утверждаем, что для феноменологического исследования необходима воля к феноменологии, как и для философии необходима воля к философии.

Это означает, что исследование сознания может вестись двумя способами. Первый метод феноменологии духа, примененный Гегелем в его труде, мы вкратце изобразили выше. Сейчас же мы перейдем к изображению второго метода.

## II

Возможность второго метода исследования сознания, или феноменологического исследования, заключается в том, что исследование сознания может осуществляться с позиций обыкновенного сознания. В этом случае в отношении своего предмета, каковым является сознание, сознание занимает такое же положение, как в отношении любого другого своего предмета. Очевидно, что практически или, точнее, технически эта иная установка в исследовании сознания имеет полное право на существование. Ничто в предметном мире не препятствует тому, чтобы в качестве предмета этого же мира рассматривалось само сознание. Замечания в адрес такой позиции могут исходить лишь со стороны практически-этических требований самого сознания и со стороны теоретической.

Рассуждая далее, не трудно обнаружить, что подобную позицию в отношении сознания способна занять любая из форм сознания, рассмотренных в гегелевской феноменологии духа, в их отношениях между собой, так сказать, на собственном уровне. Это особая и весьма обширная тема, сейчас мы ее просто обозначим и сразу же оставим в стороне.

В более сложном и чистом виде эта позиция будет представлена в рамках некоего феноменологического исследования, претендующего, как и феноменология духа, на раскрытие истины знания или сознания вообще.

Поскольку эта позиция сохраняет в отношении сознания установку обыкновенного сознания, она сама должна быть в строгом смысле отнесена к области обыкновенного сознания. Вместе с тем насколько это исследование как феноменологическое имеет своим предметом сознание

вообще, настолько оно отличается от уровня обыкновенного знания. О характере и содержании того знания, к которому стремится такое исследование, речь пойдет ниже. Прежде мы должны отметить то, что интересующая нас феноменологическая позиция в силу своего отличия от уровня обыкновенного знания не входит в круг тех форм сознания, которые были предметом рассмотрения гегелевской феноменологии духа. В то же время поскольку мы имеем здесь дело с рецидивом обыкновенного сознания данная позиция сама может быть исследована тем же самым образом, что и формы сознания у Гегеля. Следовательно, в рамках феноменологии духа для нас открывается совершенно новая область исследования, которая не попала, да и не могла попасть в поле зрения Гегеля. Этим мы обязаны мыслителям, приступившим к феноменологии уже после Гегеля, но не воспринявшим или воспринявшим неправильно результаты его работы.

Особенность этой стороны деятельности феноменологии духа будет состоять в работе именно со вторичным, феноменологическим уровнем сознания, это будет феноменологическое исследование другого, но также феноменологического исследования. Задача исследования останется без изменений: обнаружение истины той формы феноменологического знания, которая возникает помимо феноменологии духа. Дополнительная сложность нашего исследования будет заключаться в том, что нам постоянно придется помнить о различии между моментом для-нас и тем материалом, который будет представлен нам самой исследуемой позицией в качестве феноменологической истины. Это необходимо для того, чтобы не соскользнуть с нашей собственной позиции на позицию исследуемого предмета. Такое легко может произойти из-за того, что нами феноменологически исследуется феноменологическая же позиция. Еще один нюанс, о котором надо упомянуть, это то, что исследуемая нами позиция, очевидно, способна обратиться на самое себя, и тогда она предстанет как бы в собственной оболочке. Такой вариант мы обязаны предусмотреть и обговорить, но для нас он не представляет серьезной трудности, поскольку мы заранее утвердились на позиции феноменологии духа.

Мы изобразим этот второй метод феноменологического исследования в чистом виде и, по возможности, проиллюстрируем двумя примерами. В качестве одного примера будет служить К. Маркс, так как именно он, первый после Гегеля, приступил к феноменологическому исследованию, пользуясь совершенно иным методом. Второй пример - феноменологическая деятельность Э. Гуссерля. Два примера необходимы по той причине, что для самого метода исследования существенной оказывается противоположность между в-себе и для-себя. Соответственно, само исследование имеет две основные ипостаси: исследование, совершаемое в аспекте в-себе, когда для самого исследователя остаются не до конца проясненными метод и предмет исследования, и исследование, совершаемое в аспекте для-себя, когда по крайней мере предмет исследования оказывается отраженным в сознании исследователя. По этой причине гуссерлевское исследование выступает под названием феноменологического, а в первом случае для самого Маркса феноменологический характер его метода является тайной, а в качестве основного предмета выступает не сознание, а общественные отношения

людей как подлинная основа сознательной деятельности. Как и почему это происходит, мы поясним ниже.

Суть второго метода достаточно проста. Исследование в отношении своего предмета, коим является сознание, воспроизводит ту же самую противоположность сознания между моментами для-себя и в-себе, которая отличает сознание вообще. Исследователь как бы не узнает себя в исследуемом сознании и подходит к материалу своего исследования предметным образом, как к чему-то отличному от себя или собственного сознания. Как мы уже сказали, ничто в предметном мире и даже само обыкновенное сознание не может ничего возразить против такой постановки вопроса. В результате мы имеем вместо феноменологически-духовной установки, описанной выше, иную (назовем ее феноменологически-предметной) установку, складывающуюся из моментов в-себе и для-себя, но не имеющую момента для-нас. Такое упрощение приводит к серьезным последствиям как для самого исследования, так и для его предмета. Мы сохраняем за данным исследованием название феноменологического, исходя из того, что его предметом является сознание. Тем не менее надо заметить, что в данном случае смысл слов «феномен» и «феноменология» радикально изменяется.

Речь не может идти и просто о некоей «теории сознания», поскольку в данном случае, как будет видно из дальнейшего, собственно теория подавляется, и преобладающим оказывается практически-предметное отношение к сознанию.

Очевидно, что подобная установка может сложиться лишь при наличии двух сознаний: сознания исследующего и сознания исследуемого, между которыми пролегает уже известная нам противоположность сознания. При этом явным образом нарушается принцип единства сознания. Если в предметном мире мы довольно часто имеем дело с практическим нарушением этого принципа, то здесь мы впервые сталкиваемся с его практическим нарушением в мире знания, в мире теории.

### III

С теоретической стороны под вопрос в исследовании ставится сознание, но при этом вне сомнений и вне исследования оставляется и даже более того, категорически утверждается в качестве абсолютной истины противоположность сознания, разделенность сознания и предмета.

Маркс рассматривает сознание исключительно как предметную деятельность предметного природного существа. Предметность, предметное отношение как первичное заключено, согласно его безапелляционным заявлениям, в существенном определении сознания. Просто отбрасывая результаты философии духа Гегеля, он уверяет, что непредметное сознание, как и непредметное существо, не принадлежит к миру природы и является ничем иным, как фиктивным продуктом гегелевской абстракции.

Гуссерлевское исследование также безоговорочно провозглашает интенциональную сущность сознания. Интенциональная направленность на предмет отождествляется фактически с самим существованием сознания, о каком-либо еще существовании (и сознания в том числе) этот метод говорить категорически запрещает. Лишь благодаря интенциональности мы вообще можем говорить о сознании. В отличие от Маркса акцент переносится с

предметности на субъективную интенциональную деятельность (как мы и предупреждали — с в-себе на для-себя). Она является активно интенциональной (т.е. практической в определенном смысле) и включает конституирующую сам предмет деятельность. Упор на предметность выражается в том, что сама конституирующая деятельность принципиально предметна, что и закрепляется в раздвоенности предмета сознания на предметный акт и предметное содержание.

Следуя за этим исключительно предметным подходом к сознанию дальше, легко увидеть, что вне исследования оказывается содержание сознания самого исследователя. Данная феноменологическая установка, жестко закрепляя неравноправие двух сознаний, помещает в поле исследования одно сознание и радикальным образом прячет сознание исследователя даже от него самого, не говоря уже о нас. Мы можем только догадываться о собственном содержании сознания исследователя. Ясно, что какое-то содержание сознания обязательно должно быть собственным достоянием исследователя, ведь феноменологи не появляются в готовом виде из пробирки и, следовательно, они никак не могут быть стерильными в духовном смысле. Хотя вполне понятно, что феноменологически-предметная установка создает у исследователя иллюзию чистоты собственного сознания, ведь все, что находится в его предметной области, не есть он сам, его собственное сознание. В такой ситуации весьма деликатным оказывается вопрос о том, что же *сам* исследователь действительно думал в ходе своей работы.

Судьба же собственного содержания сознания исследователя незавидна. Изолированное от всякого исследования и развития, замурованное в черепной коробке исследователя, оно обречено на истление.

Поскольку содержание сознания исследователя находится вне исследования, истина самого исследования, очевидно, не может предназначаться для-себя, для-исследователя. Он, как представляется, вполне удовлетворен собственным знанием и не намеревается искать его истину. Вместе с тем эта истина, или знание исследования, также не может быть истиной для-себя исследуемого сознания, оно имеет свой предмет (свое в-себе) и ведет свое исследование. Значит, истина данного исследования совершенно особая и может быть только истиной-не-для-себя-а-для-другого. Естественно, мы также не можем признать эту истину за истину для-нас, хотя именно в таком виде пытается ее предложить данное исследование. Здесь нужно быть крайне внимательным, не поддаваться на провокацию и четко отделять истину для-нас от навязываемой истины для-другого.

Если вообще мы можем здесь говорить о некотором знании и об исследовании, то только при условии допущения особого, отличного от исследующего и от исследуемого сознания, третьего момента в исследовании, для которого и предназначается эта истина для-другого. Необходимость третьего момента и в данном феноменологическом исследовании сохраняется, но в отличие от момента для-нас здесь приходится говорить о некоем третьем сознании, не участвующем самостоятельно в исследовании и лишь играющем роль получателя знания. Этого уже достаточно, чтобы утверждать, что в исследовании отсутствует его собственный, непосредственный духовный субъект. Это чрезвычайно важное обстоятельство. Пусть это покажется странным, но мы должны констатировать, что сам процесс исследования



изначально носит механический, даже автоматический характер, подминая под себя личность самого исследователя.

Механическая сущность исследования в еще большей степени проявляется в его воздействии на предмет. Исследуемое сознание лишь присутствует (по видимости) в исследовании, но само в нем никакого участия не принимает. Оно оказывается и не в состоянии это сделать, так как оно допускается в исследование исключительно как некий факт, только в своем наличном виде, но при этом не привносит в исследование своей истины. В результате то, что мы имеем в качестве предмета (точнее, то, что нам предлагается) будет уже не собственно сознание или знание, а лишь содержание сознания, лишенное всякой познавательной, жизненной связи со своим предметом, то есть уже заранее потерявшее статус знания.

Если на долю исследователя приходилась как бы чистая форма знания, а его содержание пряталось, исключалось, то в исследуемом сознании, наоборот, полностью игнорируется форма знания и остается выхолощенное, голое, неизвестно кому принадлежащее содержание. Мнимая объективность исследования достигается ценой утраты самого предмета - знания. Метод входит в явное противоречие с предполагаемой целью и смыслом исследования. Можно также обратить внимание на то, что здесь нарушается фундаментальный для европейской философии и европейского духа принцип первенства практического разума над теоретическим.

При таком подходе к сознанию речь уже не может идти об истине сознания, а только лишь о бытии сознания или о сущности (опять-таки бытия) сознания. Соответственно видоизменяется предмет исследования (для самого исследователя). Для Маркса главным предметом исследования оказывается сознание в его предметном бытии. В результате без ведома самого исследователя предмет обращается в нечто другое, и вместо сознания появляется в качестве предмета носитель сознания, предметное существо, или то, что называется Марксом «человек». В дальнейшем же ставится вопрос о его истинной сущности, каковой оказывается многообразная, но обязательно предметная деятельность, выражающаяся в общественных отношениях одних предметных существ к другим предметным существам. Соответственно упор в исследовании делается именно на этих отношениях, и само оно приобретает вид некоторой социальной науки, социологии. Проблема противоположности сознания или предметности также меняет облик и принимает вид проблемы отчуждения человеческой сущности в условиях бесчеловечных общественных отношений. Своего результата подобное феноменологическое исследование достигает только путем изменения существующих общественных отношений. Вполне объяснимо, почему Маркс связывал свою конечную цель с наступлением коммунизма.

У Гуссерля на первый план выступает сущность, и речь идет соответственно уже именно о сознании и о его сущности, которая выражается в противоположности субъективности и предмета. Сторона предметного содержания сознания и его предметной же формы предстает для исследователя в виде некоторого Я, имеющего себя своим предметом исключительно благодаря обладанию предметами вне себя. Сознание в таком виде неизбежно теряет свое единство и оказывается в исследовании изначально раздвоенным на некоторое естественное предметное содержание и естественное Я и по другую сторону чистое предметное содержание и чистое Я. Последнее выступает в роли истинного предмета сознания вообще, поэтому естественному Я приходится

удовольствоваться положением сознания, имеющего свою истину вне себя. Отсутствие же непосредственной связи между этими двумя уровнями сознания создает, собственно, главную проблему для исследования. Необходимо заметить, что предметная сущность бытия сознания, которая у Гуссерля предстает как некоторое Я в его отношении к полю предметности никак не может быть отождествлена с собственным Я исследователя, ни в своем естественном аспекте Я, ни тем более в своем чистом виде как «чистое Я». Отношения между тремя моментами в данном феноменологическом исследовании остаются без изменений такими, как мы их изложили выше.

Итак, исследуемое сознание поставлено в такие условия, когда оно не может обнаружить собственную истину знания самостоятельно и более того лишено возможности вообще обладать некоторой истиной для себя, и, следовательно, иметь ее в себе. Это означает, что предмет исследования предстает так, что его истина оказывается вне его, он имеет ее не в себе, а только как истину вне-себя и всегда вне-себя. Соответственно эта истина-вне-себя по необходимости помещается в некоторое другое сознание уже как его, этого сознания, в-себе. Это последнее сознание должно отличаться как от исследующего, так и от исследуемого сознания, и в то же время соединять (чисто внешним образом) черты как первого, так и второго. Как мы уже говорили, только в таком случае исследование сохранит свой характер или видимость исследования.

Мы говорим здесь о некотором в-себе, хотя оно, по сути дела, полностью обязано своим бытием-в-себе исключительно специфическому сознанию исследователя и его предмету, но в отличие от исследуемого сознания не обладает не только самостоятельным знанием, но и самостоятельным бытием. Для исследователя же это в-себе-и-вне-себя выглядит как истинный, чистый и универсальный предмет сознания вообще, предметность как таковая или же сама действительность, «сами вещи», по Гуссерлю. Имеет место полная видимость обладания и работы с некоторым предметом. Исследователь настолько же уверен, что обладает некоторым предметом, насколько он уверен, что исследуемое сознание таковым не обладает и имеет его вне себя.

Итак, в данной феноменологической установке третий момент отнюдь не формален, как в феноменологии духа, а по условиям исследования представляет истину бытия сознания как истину в-себе, т.е. истину вне-себя, как в-себе, а вместе с тем представляет знание для-другого, как для-себя. За счет этого исследование принимает вид исследования сознания для сознания, Я для Я, человека для человека, но именно такая формулировка и должна вызывать серьезные подозрения.

Главная и самая подозрительная особенность этого третьего сознания заключается в том, что оно оказывается не в состоянии приобрести собственную истину в-себе для себя без посредничества феноменологического исследователя, т.е. находится в такой же ситуации, что и исследуемое сознание чуть раньше. Вместе с тем оно заранее имеет ее в себе. Получается, что в-себе истина-для-другого приобретает даже независимо от деятельности первоначального исследователя и совершается, как бы сама собой. Соответственно происходит имитация истины-в-себе-и-для-себя с помощью истины-не-для-себя-а-для-другого.

В отношении к аспекту для-себя различается этот третий момент у Маркса и у Гуссерля. Несамостоятельное сознание или несамостоятельный

человек у Маркса является одновременно и носителем и восприемником истины исследования, но тем не менее в самом исследовании он присутствует лишь как бессознательный механический деятель, который и не может подняться до момента для-себя, не прекращая быть тем, чем он является. У Гуссерля же этот третий момент сознания реализуется в аспекте для-себя уже самостоятельно, как бы автоматически. Роль исследователя здесь строго ограничивается наблюдением над процессом, от него не зависящим.

Подведем некоторые итоги. Представление сознания в качестве просто некоторого в-себе для некоторого себя или предметным образом заранее лишает сознание формы или статуса знания и отрывает его от истины вообще, а каждую определенную форму сознания — от соответствующего ей предмета, и заставляет их находить «свою» истину вне себя. По сути дела, подобная обработка сознания никак не может считаться теоретическим исследованием, ибо истина сознания оказывается известной заранее, дело остается за практическим ее осуществлением. Сознание, якобы исследуемое подобным образом, обречено на уничтожение как носитель знания о мире, в лучшем случае оно может лишь бытийствовать в качестве чего-то, не обладающего знанием о мире.

В область разрушительной критики сознание попадает лишь за то, что обнаружило способность приобретать знание для себя, минуя сознание исследователя, т.е. этой операции подвергается всякое самостоятельное и независимое сознание. Если предмет исследования явно попадает в зависимость от исследования, то и само оно оказывается не в состоянии преодолеть свой чисто критический, разрушительный характер и выдвинуть какие-либо положительные цели. Подобное исследование не представляет собой чего-то самостоятельного, оно может осуществляться только в том случае, если имеется в наличии некоторое сознание, обладающее или претендующее на обладание знанием.

#### IV

Относительно объема предметной области данного феноменологического исследования необходимо сказать несколько слов, поскольку то, каким он представляется в самом исследовании, и то, каков он с точки зрения феноменологии духа и философии, не совпадает. Выше мы видели, что философское исследование начинается лишь с того момента, когда противоположность сознания оказывается преодоленной, и протекает соответственно вне условий, подчиненных противоположности сознания. Это означает, что феноменологическое исследование, базирующееся на противоположности сознания, с одной стороны, не в силах проникнуть в область философского исследования, а с другой стороны, претендует на ту же самостоятельность, независимость и всеохватность, которые отличают философию. Поскольку философия недостижима для такого рода феноменологической обработки, в чем сказывается собственная ограниченность такого подхода, философия счастливо избегает участи быть «исследованной». Все что остается феноменологии — это игнорировать собственно философию и искажать до неузнаваемости философскую традицию, растворяя ее в нефилософских формах сознания и перекраивая ее историю на собственный лад.

Чтобы скрыть собственное бессилие в философском отношении, феноменология вынуждена внешне вести себя противоположным образом и выставлять себя в качестве полноценной замены философии. Философия сама по себе или предполагается быть уничтоженной и полностью вытесненной некоей реальной единой и единственной наукой о «действительности», полномочным представителем которой считает себя Маркс. Или же, по Гуссерлю, на место философии приходит идеальная, единственная, универсальная наука; само слово философия сохраняется, но это мало что меняет, так как философское исследование, как его понимает Гуссерль, полностью теряет свою самостоятельность и становится зависимым от феноменологической деятельности сознания. Право на существование сохраняется лишь за некоторым гибридным образованием под названием «феноменологическая философия». Лишенная самостоятельного значения, будучи только производным от феноменологии, эта «философия» присутствует только в виде бесконечной цели, которую, однако, зависимость от феноменологии никогда не позволит ей достичь. Рабская участь философии в феноменологии Гуссерля отнюдь не более привлекательна для философа, чем та, которую ей уготовил Маркс.

За исключением же философии (и феноменологии духа) в область предмета исследования, действительно, может попасть любое сознание, то есть эта область чрезвычайно обширна. Будет правильным, если мы обозначим эту необозримую область словом «культура». Тем более что смысл и значение слова «культура» весьма часто является порожденным именно в рамках подобных феноменологических исследования и соответственно заранее зависит от метода исследования. Если под предметом исследования и понимается культура, то при таком обращении предмета, на которое мы обращали внимание выше, само исследование принимает вид культурологии и затушевывает свой феноменологический характер.

У Маркса эта область получает название идеологии, соответственно под идеологией следует понимать, или в качестве идеологии может быть представлено, любое сознание, исследуемое предметным образом. В результате основной характеристикой идеологии будет то, что идеология — это сознание, имеющее свою истину вне себя. Этой характеристикой или идеологичностью сознание будет обязано не себе, а исключительно методу исследования. Неудивительно, что главная цель марксовского «исследования» состоит в критике идеологии, в разоблачении того, что идеологическое сознание «на самом деле» не обладает истиной, а имеет свою истину вне себя, в некоторой социальной действительности. Последняя же, превращаясь в предмет исследования, в свою очередь также не имеет истины в себе и может найти ее лишь вне себя, соответственно наличное общество подвергается за это критике и вынуждено искать свою истину в будущем общественном состоянии, достичь которого, по условиям самого исследования, можно лишь с окончанием самого исследования. И следовательно, коммунизм — это бесконечное движение к недостижимой цели, или же от коммунизма нас отделяет всего один шаг - длиной в исследование. Обе точки зрения имеют одинаковые права в марксизме.

Та же самая область исследования у Гуссерля называется мирозерцанием, мировоззрением, куда помимо всех конкретных наук попадает вообще любое сознание, осмелившееся что-либо утверждать о мире. Это естественное стремление сознания к собственному знанию и называется у Гуссерля

«естественной установкой» сознания. Особенность гуссерлевского исследования состоит в том, что сознание подвергается, по-видимому, более мягкой критике, и эта операция получает название редукции. Сознание всего лишь лишается своей связи с реальным миром или теряет статус знания, но сохраняет за собой право существовать просто как некое не имеющее смысла бытие. Зато в свою очередь то, что становится подлинным предметом исследования, заранее лишается признака существования, и подлинным знанием оказывается знание где-то вне мира обретающихся чистых смыслов. И в марксизме, и в гуссерлианстве критика сознания осуществляется просто механически, и что самое главное, без какой-либо положительной для исследуемого сознания цели и, разумеется, без положительных результатов.

Поскольку истина сознания исследуемого полагается вне его самого, то до этого своего подлинного предмета феноменологическое исследование может добраться только посредством сознания, которое исследуется. По этой причине мы утверждали, что практически-критическая тенденция доминирует здесь над теоретико-познавательной. Как следствие, теоретическое изучение и общение с предметом каждый раз откладывается, так как любое в-себе уже заранее вне-себя. Вместе с тем помимо приближения к своему предмету через область исследуемого сознания или опосредованно в исследовании, благодаря им самим же созданному третьему моменту образуется видимость непосредственного проникновения в свой предмет. Третий момент, как мы помним, сочетает в себе момент предметности и момент сущности, или истины сознания. Для нас очевидно, что в третьем моменте эти две стороны соединены лишь внешне, искусственным образом, разделение внутри третьего момента основывается на той же самой противоположности сознания. Однако для исследователя благодаря ему существует полная иллюзия общения с подлинным предметом именно в ходе движения, в постоянном переходе, причем иллюзия именно общения непосредственного, когда в исследовании выступает или присутствует некоторый истинный предмет, причем присутствует как бы заранее, помимо самого процесса исследования. Это происходит как раз из-за того, что в третьем моменте, по-видимому, соединяются, или ставятся между собой в связь, моменты не-в-себе-а-вне-себя и не-для-себя-а-для-другого таким образом, что возникает подобие гегелевской истины-в-себе-и-для-себя.

Для Маркса нет никаких сомнений в том, что его исследование имеет дело с самой действительностью и является единственным действительным исследованием, которое раскрывает или в котором раскрывается непосредственно истина действительности. При этом оказывается, что проблемы изучения идеологии для исследователя не существует, потому что стоит только идеологии обнаружиться, как она тут же являет свою истину вне себя, так что, по сути дела, для исследователя нет никаких тайн в идеологии, все лежит для, него на поверхности. Поэтому сам процесс исследования состоит в постоянном механическом перемещении в одной плоскости по различным предметам, хотя может показаться (и самому исследователю, и, так сказать, со стороны), что движение идет вглубь, ко все более фундаментальной истине сознания, и что имеет место некоторый прогресс.

Совершенно аналогичным образом чистая предметная область феноменологии Гуссерля непосредственным образом вступает в само исследование и представляется в исследовании раскрывающей самое себя через самое себя. Эта особенность чистого универсального предмета сознания

вообще проистекает из того, что он, как мы видели, соединяет в себе моменты наличного бытия и сущности или феномена и сущности. Сущность является феноменом столько же, сколько феномен является сущностью. Необходимо подчеркнуть, что они оба находятся при этом в одной плоскости, здесь нет речи о том, что явление являет сущность или сущность содержится в явлении. Такой предмет по условиям исследования должен представлять исследователю с полной ясностью и очевидностью, на чем так настаивает Гуссерль. Это одномерное поле сущностей-феноменов включает в себя в качестве необходимого полюса чистое Я, поскольку феномены-сущности могут и должны сами раскрываться для кого-то предметным образом.

В отличие от Маркса Гуссерль не выступает сам в качестве цельного субъекта истинной предметности. Как мы говорили, момент для-себя получает отражение в самом исследовании, в результате чистое Я выполняет и роль субъекта, относительно которого раскрывается с полной очевидностью и как бы непосредственно само поле чистой предметности. Однако, как мы увидим ниже, дело еще сложнее.

Несмотря на изначальную очевидность предмета и, вроде бы, очевидность истины, само исследование по необходимости принимает характер бесконечного движения. Причина одна и причин много. Во-первых, это происходит из-за самой предметной установки исследователя, отделившей его (или себя) от предмета, во-вторых, и как следствие, - из-за различия между исследуемым сознанием и полагаемой вне его истины, что заранее уничтожает возможность их соединения, и, в-третьих, по причине того, что сама чистая предметность также несет на себе «проклятие сознания» и не может заключать истину в-себе, а только вне-себя. Именно поэтому чистая предметность столько же облегчает доступ исследователя к себе, сколько и не позволяет в себя проникнуть. По сути дела, проникать и некуда, и сам исследователь, находится в постоянном бесконечном движении, перемещаясь с одного предметного отражения истины на другое ее предметное отражение.

Для Маркса эта сложность выступила прежде всего со стороны предметности и заключалась в принципиальном разрыве между наличными общественными отношениями и чистыми общественными отношениями, полностью отвечающими человеческой сущности. Любое, уже достигнутое состояние истории теряло всякий смысл по сравнению с бесконечным будущим.

Для Гуссерля это же самое движение предстало в виде бесконечного передвижения по полю чистых предметных сущностей, каждая из которых указывает на что-то вне себя, на некий горизонт, за которым или, точнее, рядом с ним открывается что-то другое, другой горизонт и так далее. Надо заметить, что слово «горизонт» вводит здесь в заблуждение, создавая иллюзию перспективы, так же, как здесь неуместно и слово «далее», нами употребленное. Представление о едином мире рассыпается у Гуссерля на множество горизонтов, но из них никак не складывается в силу запрета, наложенного заранее на «мировоззрение». Никакой горизонт не может быть горизонтом горизонтов, точно так же, как никакой горизонт не может быть единственным. Все привычные зрительные аналоги здесь не более чем обман зрения. Сама точка зрения не может быть нами обнаружена, как и горизонт, следовательно, увидеть здесь ничего нельзя. По большому счету ничто не может и двигаться, ни глаз исследователя, ни его предмет. Движение бессмысленное теряет и смысл «движения». Таким образом, мы должны

сделать вывод, что, двигаясь вместе с исследованием в том направлении, которое оно нам указывает, мы упираемся в полную бессмысленность. Тем хуже для исследования.

Ведь если предмет в исследовании только разрушается и, только разрушаясь, теряя свой смысл, может в нем присутствовать, это значит, что исследование разрушает и самое себя. Феноменологическое разрушение смыслов в первую очередь разрушает свой собственный смысл. Кризис европейской науки, о котором так любит говорить Гуссерль, коренится в его собственном исследовании. Однако вернемся от смысла исследования к его предметному содержанию.

Главной отличительной особенностью чистого предмета феноменологии оказывается его самораскрываемость. Секрет этого кроется в том, как мы видели, что эта чистая предметность несет на себе одновременно черты сознания, или принимает на себя, подчиняясь установке исследования, сторону знания, или для-себя. Чистые предметы являются чем-то для-себя только раскрываясь для-другого, и раскрываются для другого как для-себя, только будучи вне-себя. Таким образом, они одновременно выступают и в роли объекта, и в роли субъекта в бесконечном движении взаимного отражения. Именно поэтому в исследовании, осуществляющемся в аспекте в-себе, вообще не возникает вопроса о принадлежности этих предметов некоему сознанию или некоторому Я в его исключительности. Для Маркса, имеющего дело с такими предметами, нет и не может существовать проблемы собственного Я исследователя, его личной субъективности или солипсизма. Легко убедиться, что Маркс в своей работе не сталкивался с подобной проблемой.

Несколько отличается исследование Гуссерля, принявшее в себя аспект для-себя и тем самым связавшее себя, по-видимому, с неким единичным, уникальным полюсом субъективности сознания, неким Я. Однако, насколько мы уже знакомы с данной феноменологической установкой в чистом виде, она не действует от лица некоторого определенного субъекта. Введение Я в исследование ничего, по сути дела, не меняет, хотя на определенном этапе для самого исследователя может показаться, что он стоит перед проблемой солипсизма. Однако даже его собственное, более тщательное изучение вопроса может обнаружить, что эта проблема для исследователя мнимая. Я присутствует в поле исследования изначально в качестве коррелята феноменов-сущностей. Более того, оно само является в исследовании на тех же самых условиях и тем же самым образом, что и феномены-сущности. Оно является одним из предметных феноменов-сущностей, обязанных своему появлению в поле исследования другим феноменам-сущностям.

В такой же мере каждый из феноменов-сущностей в поле исследования выступает в роли некоторого Я. Это означает, что никакое Я не может присутствовать в одиночестве в предметном поле феноменов-сущностей, а единственно лишь при условии множественности расположенных вне его таких же предметных Я-сущностей, каковым является оно само. Так что каждое чистое Я есть в равной мере другое чистое Я. Абсолютная субъективность выражается отнюдь не в каком-то единичном Я, чье бы оно ни было, но в множественности субъектов-объектов или феноменов-сущностей, или множественности Я, связанных предметными отношениями отражения. Ясно, что единство субъекта здесь не

предполагается, более того, речь не может идти о субъективности, а только о совершенно безличной субъективности-объективности. Гуссерлевский термин «интерсубъективность», скорее, следовало бы заменить на «бессубъективность».

Принципиальная неопределенность, всесторонняя открытость, отсутствие внутреннего при наличии только внешнего, характеризующие эту универсальную бессубъективную относительность или отражательность, заставляют исследователя отказаться от представления о тождественности в пользу абсолютной относительности. В результате, как прежде у Маркса в известном тезисе, сущность человека расплылась в множественность общественных отношений, так у Гуссерля его феномен рассыпается в множественность горизонтов, а трансцендентальное расщепляется в многообразие отношений «жизненного мира», который в свою очередь складывается из аналогичных отношений между множеством предметных Я-феноменов. В обоих случаях единство духа, ценность и смысл духовной жизни изгоняются из мира и повсюду воцаряется мертвая внешняя предметность. В таком «жизненном» мире духовное существо не то что не сумеет выжить (риск, допускаемый и феноменологией духа), а с неизбежностью будет обречено на исчезновение.

## V

Итак, в заключение подведем итоги нашей работы и сделаем попытку заглянуть немного вперед.

Мы познакомились с новой стороной феноменологии духа, имеющей дело с феноменологическими исследованиями особого рода. Используемые нами примеры такого рода деятельности показывают, что лежащие в их основе исследования совершенно изоморфны и отличаются друг от друга лишь сдвигом с момента в-себе на момент для-себя или уровнем рефлексии. Этот сдвиг мы проследили, но, разумеется, не исчерпывающим образом, здесь требуется более объемное исследование. В целом же об этом особом типе феноменологического сознания можно сказать следующее.

Самая главная черта изображенного нами сознания заключается в его бессубъективности и, как следствие, в механическом характере исследовательской работы, им совершаемой. Она осуществляется как бы вне реально существующих сознаний, но вместе с тем используя их в качестве средств (но не цели) для самого процесса исследования. Причем используются как средства оба сознания — как исследуемое, так и исследующее, хотя и не в одинаковой мере. Само же исследование представляет собой некоторый безличный механизм. Поэтому наши примеры берутся только в очень узком смысле, очевидно, что мы не можем говорить об личностях К. Маркса и Э. Гуссерля в историческом смысле, когда говорим об их теоретической деятельности в феноменологическом смысле.

Предметами деятельности данных механизмов могут являться лишь несамостоятельные, либо не вполне самостоятельные предметы. Несамостоятельность исследователя как бы отражается в несамостоятельности предметов. Круг же этих несамостоятельных предметов крайне широк, его почти невозможно очертить в законченном виде, так как эта область простирается от религиозного сознания до физических полей и микрочастиц.



Отметим, что такие механизмы способны порождать себе подобных, они с легкостью размножаются на несамостоятельных сознаниях в любых количествах, поскольку, как мы видели, границы между отдельными Я в таких механизмах заранее размыты. Передаются же они почти, как вирусы, их легко «подцепить» и даже не заметить этого, поскольку при этом не затрачивается никаких усилий с нашей стороны, все делает механизм как бы сам, предоставляя вам знание определенного качества в готовом виде. Заслуга самостоятельного сознания состоит именно в том, чтобы отстоять свое пусть и неглубокое знание и отказаться от универсальности и пустоты бессубъектного знания. Можно обратить внимание и на явно паразитический характер существования таких бессубъектных механизмов.

Необходимо учитывать, что эти механизмы способны не только количественно размножаться, но и видоизменяться качественно. Даже на основании наших примеров уже можно сказать, что в зависимости от некоторых сдвигов в предмете или обращения предмета, как мы называли это выше, данные механизмы могут выступать под видом не только феноменологии, но и антропологии, социологии, культурологии, а в дополнение эти дисциплины могут переплетаться всевозможными способами между собой, образуя запутанный клубок сколько универсального, столько и никуда не годного знания.

Своеобразными курьезами выглядят попытки таких механизмов обратиться на самих себя и как бы подвергнуть себя критике с собственных же позиций. Такая возможность существует, мы о ней упоминали, но пойти по такому пути может только уж очень неискушенный исследователь.

Совершенно особые и серьезные изменения могут происходить с ними как с сознательными механизмами по закону возрастания феноменологического сознания, изображенному в гегелевской «Феноменологии духа». Неизбежно то, что они исторически эволюционируют, переходя во все более высокую форму сознания в той же последовательности, что и у Гегеля.

Так, можно с уверенностью утверждать, что феноменологические онтологии М. Хайдеггера и Ж.-П. Сартра представляют гуссерлевскую феноменологию на стадии самосознания. И в том, и в другом случае за счет акта самосознания мы переходим от чистой методологии в обратном направлении к анализу самого предмета – бытия. Однако при этом мы не возвращаемся к «мировоззрению», а уходим от обычного мира куда-то в глубину бытия, куда может проникнуть только феноменолог. Для Хайдеггера это первоначально и есть бытие самосознания, то бытие, «каким являемся мы сами», *Dasein*, находящее себя в мире, но на совершенно особых условиях. А впоследствии его онтология обнаруживает еще более глубокий предмет – само Бытие, *Sein*.

Для Сартра это также бытие самосознания только в первую очередь как бытие для-себя, *etre-pour-soi*, в отличие от бытия в-себе, *etre-en-soi*. В этом проявляет себя феноменологическое различие между актами самосознания в предмет в аспекте в-себе и в предмет в аспекте для-себя. Сартр тем самым как бы сдвигает феноменологическую онтологию Хайдеггера на шаг назад, обратно к Гуссерлю, но остается при этом в рамках онтологии и по этой причине в свой поздний период оказывается близок к марксизму. Эта эволюция феноменологии в онтологию, есте-

ственно, представляет особый интерес для нас как исследователей. И здесь еще непочатый край для работы.

Не до конца проясненными остались у нас отношения нового направления деятельности феноменологии духа к ее традиционному, гегелевскому варианту и к философии в целом. Тем не менее очевидно, что необходимо выделить такие исследования вторичных, феноменологических форм в качестве особого и совершенно нового раздела феноменологии духа под названием — пока не найдено лучшего - феноменологии бессубъектных механизмов сознания.

## Текст как капитал

Между писателем и читателем в процессе их общения посредством текста существует вполне определенное экономическое отношение. Сразу подчеркнем, что в данном случае речь не идет о простом акте товарообмена, в ходе которого читатель покупает книгу у писателя (или книгопродавца). Процесс коммуникации между писателем и читателем как процесс обмена сообщениями предполагает также совершенно иную роль текста или книги.

Вполне оправдано утверждение, что писатель производит такой продукт, как текст или книга – читатель этот продукт потребляет. Однако функционирование самого текста имеет особый характер. Для нас как покупателей это обнаруживается тогда, когда мы не можем обменять или вернуть купленные книги в магазин, если они нам не понравились, и получить свои деньги обратно. Зато мы можем ту же книгу прочитать бесплатно в библиотеке. Аналогичным образом функционируют и многие другие продукты так называемого духовного производства. К примеру, кинофильмы свою функцию с успехом выполняют не путем покупки-продажи, а в процессе проката. Это заставляет нас взглянуть на экономику духовного производства с несколько иной стороны, со стороны коммуникационного товарообмена сообщениями.

### I

Для того, чтобы вступить в процесс коммуникации, любое сообщение должно приобрести некоторую материальную форму, обернуться некоторым текстом. Таким образом, текст как таковой (связанная совокупность языковых выражений) является средством обращения сообщений в акте коммуникации между писателем и читателем по схеме: писатель (автор) – текст – читатель, аналогичной схеме товар – деньги – товар. Формула денежного товарообмена и формула акта коммуникации и не только внешне, но и по своей сущности совпадают, как мы вскоре убедимся. В первом случае единство всего движения основывается на таком сложном экономическом понятии как стоимость, во втором – на не менее неуловимом понятии сознания или знания. При товарообмене стоимость проходит через форму сначала одного товара, потом денег и затем другого товара, точно так же, как нечто, называемое «сознанием» или «знанием», в процессе коммуникации переходит из головы или сознания одного участника в сообщение языка и затем оседает в голове другого участника.

Мы должны еще раз уточнить, что писатель производит именно сообщение (нечто «идеальное») как особый товар, а читатель его потребляет. С одной стороны текст (нечто «материальное») выступает как товар и одновременно с другой стороны как посредник он является средством обращения. Если мы продолжим нашу аналогию со стоимостью товара-вещи, тогда можно сказать, что сообщение находит свой эквивалент в материальном тексте. В последнем случае текст по необходимости есть также некоторый товар, некий продукт, произведенный для другого,

следовательно, он может быть рассмотрен через противоречие потребительной стоимости и стоимости.

Если мы рассмотрим этот процесс с коммуникационной стороны, то легко увидим, что писатель производит, а читатель потребляет именно определенное сообщение, то есть оба имеют дело с текстом как потребительной стоимостью. Помимо этого, для нас, если мы не участвуем непосредственно в самом процессе коммуникации, текст представляет собой некое сообщение, сообщение вообще и, следовательно, обнаруживает в себе то, что может рассматриваться как некая внутренняя «стоимость» данного текста или сообщения.

Ни в коем случае её нельзя путать с денежной стоимостью книги как обычного товара. Точно так же особый процесс порождения текстами – текстов, книг – книгами или слов – словами следует строго отличать от производственного процесса создания новых сообщений, служащих определенным целям коммуникации. Эта духовная «стоимость», содержащаяся в любом тексте, предположим мы, может порождать процессы спекулятивного роста, аналогичные тем, что существуют в мире денежного товарного обращения. Как и в обычном экономическом варианте, возникновение этого спекулятивного процесса в мире текстуальной коммуникации будет связано с изменением в позициях и числе участников соответствующего акта коммуникации.

Можно обнаружить немало областей человеческой деятельности, в которых одни люди занимаются спекуляцией на духовной продукции, созданной другими, но, возможно, самым удачным примером будет литературная критика. Литературный критик, как и торговец-спекулянт, занимает в литературном процессе место посредника между писателем и читателем, что позволяет ему на основе акта коммуникации создать свой особый критический процесс. Свою задачу критик обнаруживает именно в том, чтобы извлечь для себя из процесса обращения исходного сообщения некую дополнительную стоимость и обратить её в собственную прибыль. Такая возможность совершенно ясно обнаруживается для критика, как и для обычного спекулянта, который покупает товар не с целью его простого потребления, а с целью перепродажи, за счет его особого положения в акте коммуникации. Критик читает текст не ради самого чтения или получения соответствующего сообщения, а ради того, чтобы неким образом передать при своем участии сообщение читателю текста. Его позиция является основанием для обращения движения стоимости текста в процессе коммуникации: исходным моментом для критика является чтение, или «покупка», а конечным – «продажа», или создание критического текста. Можно сказать, что критика не интересует потребительная стоимость самого сообщения, а интересует содержащаяся в тексте стоимость, которая позволит ему принять собственное участие в процессе коммуникации. Таким образом, критик не тождественен обыкновенному читателю, простому потребителю текста. Его способ потребления текста, можно сказать, является производительным. Однако равным образом критик не стремится создать новое, собственное и самостоятельное литературное произведение, то есть стать писателем. Он, как и обычный спекулянт, совмещающий в себе роли покупателя и продавца, ухитряется совмещать в своем лице обе функции, функцию писателя и читателя. Прибыль или появление большей или дополнительной стоимости, тем не менее, налицо:

критик сам создает некое дополнительное сообщение или книгу, однако не в рамках литературного процесса, а в рамках некоего вторичного процесса литературной критики. Таким образом для критика, который не создает литературного произведения, а лишь участвует в процессе обращения текстов, текст превращается в капитал, приносящий определенную прибыль в виде критического текста. Это позволяет литературному критику закрепить свои позиции на рынке литературных услуг.

В рамках самой литературной критики неизбежно вызревает и некая теория, своеобразная политическая экономия текста, которая стремится к тому, чтобы теоретически обрисовать в чистом виде те процессы, в которых большинство спекулянтов-критиков участвует стихийно и бессознательным образом. Такую политэкономия текста-капитала мы обнаруживаем в трудах известного французского философа и литературоведа Ролана Барта.

## II

Барт очень активно пользуется политико-экономическими терминами применительно к литературному процессу. Писатель и читатель для него «производитель» и «потребитель», соответственно, литературное произведение или книга – «товарное изделие», распространение произведений через книгоиздание – «товарообмен» писаного слова, и в целом «Институт Литературы» изображается им как особая производственная структура в рамках общества. Это описание литературного процесса как экономического может следовать как поверхностным, товарно-денежным отношениям, так и обнаруживать внутреннюю раздвоенность литературного труда и его продукта – текста – на потребительную стоимость и стоимость. Для нас существенным будет именно то, насколько отделяются друг от друга эти две стороны литературной деятельности.

Исходя из сказанного выше, мы обратим внимание вначале на бартовское разделение работников литературы на «пишущих» и «писателей». Разделение весьма тонкое, если учесть, что речь не идет о строгом разделении двух отдельных категорий работников литературы, а скорее о двух сторонах литературной деятельности. Вот как Барт описывает работу «пишущих»: «Они ставят себе некоторую цель (свидетельствовать, объяснять, учить), и слово служит лишь средством к ее достижению... язык вновь сводится к своей природной роли коммуникативного орудия, носителя «мысли»».<sup>1</sup> Пишущие – это авторы, которые исходят в своем произведении прежде всего из некоторых коммуникационных, прагматических целей. Создаваемый ими продукт производится для потребления в определенной коммуникации или определенном контексте. «Слово пишущего производится и потребляется лишь под прикрытием таких социальных институтов, которым изначально была уготована совсем иная функция, чем пускать в оборот язык: это прежде всего Университет, а в дополнение к нему – Научные исследования, Политика и т.д.».<sup>2</sup> «Пускать в оборот язык» – это уже дело писателя. Писатель создает такой товар, которым является сама мысль, само сообщение как таковое является товаром: «социальная функция литературного (писательского) слова – ... превращение мысли (или же

<sup>1</sup> Барт Р. Избранные работы. М., 1994. С. 137-138.

<sup>2</sup> Там же, с. 139.

совести, или же крика души) в товар».<sup>3</sup> Барт противопоставляет писателя пишущему, который «торгует своей мыслью, не думая ни о каком искусстве», и одновременно - мифу о чистом искусстве или мифу о мысли, в соответствии с которым «она вырабатывается вне денежного оборота...мысль ничего не стоит, зато ее и не продают, а великодушно даруют».<sup>4</sup> Писатель, получается, занимает некую среднюю позицию между духовностью чистого искусства, которое целиком и полностью отделяется от мирской деятельности, и обычным това-рообращением, поскольку он создает в качестве чистого товара чистую мысль.

За этим разделением мы можем легко усмотреть классическое политико-экономическое разделение на труд абстрактный и конкретный. Оно явным образом разделяет в товаре-произведении две стороны, о которых мы сказали выше: потребительную стоимость и стоимость, первая создается пишущими, вторая - писателями. Барт выделяет в писательском труде некую «писательскую» составляющую, служащую образованию в произведении чистой стоимости.

Как и в случае с обычной стоимостью в товаре, обнаружение стоимости в тексте или книге подводит нас к соответствующим противоречиям в рамках литературного производства. «Писательская» стоимость и «писательский» труд высвечивают особое поле в литературе, в котором, перемешиваясь с обычным литературным производством, происходит особый процесс обращения стоимости или «оборот языка», по Барту. Барт выделяет этот особый уровень обращения, возвышающийся над уровнем товаров и одновременно слитый с простым товарообращением, прибегая к понятию текста: «произведение есть вещественный фрагмент, занимающий определенную часть книжного пространства... а Текст – поле методологических операций».<sup>5</sup> Можно сказать, спекулятивных операций в плане текста как капитала. Текст с большой буквы – это сторона произведения, находящаяся на ином уровне по сравнению с уровнем обращения потребительной стоимости произведения, это уже не просто текст-стоимость, а в полной мере проявление капитала, поскольку он оказывается способен создавать новую стоимость. Для Барта как критика текст-стоимость представляется как более важная сторона товара-произведения, чем его потребительные свойства, поскольку служит порождению дополнительной стоимости или обнаруживает способность текста к самовозрастанию. Теперь в процессе оборота текста на первое место выдвигается именно чистая стоимость текста, а не его потребительная стоимость. Ведущей стороной выступает обратная, текстовая сторона произведения. Текст не есть результат анализа произведения: «Текст не продукт распада произведения, наоборот, произведение есть шлейф воображаемого, тянущийся за текстом».<sup>6</sup> Так благодаря позиции и деятельности литературного критика на место стоимости-текста приходит текст с большой буквы, Текст-капитал.

Как и в случае с обычным капиталом, Текст появляется тогда, когда за стоимостью или деньгами как посредником в обращении (в случае

---

<sup>3</sup> Там же, с. 140.

<sup>4</sup> Там же, с. 139.

<sup>5</sup> Там же, с. 415.

<sup>6</sup> Там же.

коммуникации - языком) появляется некое самосознание, обнаруживающее со своей особой точки зрения перспективу спекулятивного роста стоимости на основе переворачивания простого акта обмена или коммуникации писателя и читателя. Обратим здесь внимание на то, что сам Барт обнаруживает капитал не только как политэконом, но и как действующий критик-спекулянт, поскольку в его случае эти позиции вполне совпадают. Именно поэтому в отношении Литературы бартовская критика выступает как некий дополняющий уровень деятельности, а с другой стороны как процесс «вторичный и формальный», во многом противостоящий произведению и движущийся даже в обратном направлении. «Цель критики носит чисто формальный характер», - подчеркивает Барт, и одновременно критика не пассивно анализирует текст, а наоборот сама активно вкладывает свой язык в произведение, её метод и синтетичен и аналитичен одновременно, её задача «не раскрыть вопрошаемое произведение, а напротив, как можно полнее покрыть его своим собственным языком».<sup>7</sup> Таким образом, бартовский критический капитал столько же противостоит Литературе, сколько и составляет с ней некое единое естественное целое, поскольку именно на основе Литературы и ее производства только и возможно производство капитала-текста. Это позволяет нам сделать вывод, что Барт представляет нам текст-капитал на его спекулятивном уровне, погруженном и замкнутом в самом процессе товарного обращения. То есть, можно сказать, он демонстрирует его исторически исходную форму, форму торгового спекулятивного капитала, как мы и охарактеризовали литературную критику выше.

Наряду с этим Барт-теоретик представляет нам капитал и в более чистом виде во всех его определяющих характеристиках: капитал как единство и противоречие стоимости и потребительной стоимости, как особый процесс, смещающий функции участников простого товарообмена, капитал как единая субстанция-субъект. Текст, как и положено капиталу, отделяется от своей внешней товарной и даже денежной формы и противопоставляется ей как нечто особое, снимающее противоречия товара и денег. Текст-капитал встает над произведениями и над языком и подчиняет их обоим своему движению.

Капитал-текст есть нечто обнаруживающееся в ходе движения, в ходе обращения: «Текст ощущается только в процессе работы, производства. Текст не может неподвижно застыть (скажем, на книжной полке), он по природе своей должен сквозь что-то двигаться – например, сквозь произведение, сквозь ряд произведений».<sup>8</sup> «Текст подлежит наблюдению не как законченный, замкнутый продукт, а как идущее на наших глазах производство», и в своем движении текст всегда выходит и свободно переливается из одних вещественных форм в другие. Поэтому это производство не узкое, а «подключенное» к другим текстам, другим кодам, связанное тем самым с обществом, с Историей».<sup>9</sup> Как и в случае капитала, мы выходим за рамки отдельного специализированного производства в область общественного производства в целом, только там может себя обнаруживать капитал. Место обитания текста, по Барту, это чистое

---

<sup>7</sup> Там же, с.273.

<sup>8</sup> Там же, с.415.

<sup>9</sup> Там же, с.424.

общественное производство только уже не вещей, а литературных произведений, его присутствие осуществляется только в движении, в переходе от произведения к произведению.

Как капитал всегда существует между товарами, в обращении, так и «интертекстуальность» текста-капитала раскрывает для нас его как единую субстанцию в пространстве текстов модусов: «всякий текст есть *междутекст* по отношению ко всякому другому тексту»<sup>10</sup>, то есть он оказывается всегда не сам по себе, а в роли посредника, тогда как другие тексты являются посредниками в отношении него самого. Эта единая субстанция текста в своем движении не обнаруживает никаких границ и пределов для своей деятельности и своего развертывания и противостоит всем определенным видам литературы, свободно переливаясь из одних отраслей и жанров литературы в другие. «Один и тот же язык стремится распространиться по всем уголкам литературы и даже встать за собственной спиной: книга оказывается захваченной с тыла (то есть развернута к пишущему своей чистой стоимостной стороной – Ю.С.) тем самым человеком, который ее пишет; отныне нет больше ни поэтов, ни романистов, существует одно только письмо».<sup>11</sup>

Письмо как деятельность есть труд, создающий текст. Письмо, таким образом, – это ипостась текста-капитала, представляющая его в движении. Текст обнаруживает себя как текучая материя, избегающая всякой жесткой связи с определенностью коммуникационного произведения или сообщения. В перспективе он вообще образует свою особую сферу, противопоставляя себя всякой связности, законченности и, вступая на путь бесконечного движения, текст переливается через все края, превращается в письмо, свободно растекающееся по всем направлениям и не связанное уже никакими ограничениями смысла и обозначения.

Текст-капитал действует не в сфере потребления произведений, а в сфере знаков, которые выступают как товары в товарообращении, как стоимости, но безразлично к их обозначаемым. «Произведение замкнуто, сводится к определенному означаемому. Все произведение в целом функционирует как знак. В тексте, напротив, означаемое бесконечно откладывается на будущее: Текст уклончив, он работает в сфере означающего».<sup>12</sup> Поэтому изначальная интертекстуальность и множественность образов текстов или его товарных воплощений, раскрывается в бесконечность капиталистического процесса: «Текст противостоит произведению своей множественной, бесовской текстурой».<sup>13</sup>

Как уже было сказано, решающая роль в этом превращении текста в Текст и впоследствии в Письмо принадлежит позиции самого капиталиста-критика, который радикальным образом изменяет соотношение позиций и ролей по сравнению с простым актом коммуникации. Критик противопоставляет себя читателю в его наивной форме, который стремится просто потратить текст как сообщение. Наивный читатель тем самым утрачивает текст как стоимость и лишает его возможности роста и

<sup>10</sup> Там же, с.347.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Там же, с.416.

<sup>13</sup> Там же, с.418.



самовозрастания стоимости как капитала. Критик в отличие от простого читателя читает книгу затем, чтобы тут же пустить текст в оборот, не потратив ни грамма из драгоценной стоимости текста: «Перейти от чтения к критике – значит переменить самый объект вождения... превратить произведение в объект желания со стороны письма, порожденного этим желанием. Вот так слово и кружит вокруг книги: чтение, письмо – всякая литература попеременно становится объектом их вождения».<sup>14</sup>

Смысл капиталистического оборота текста именно в слиянии процессов чтения и письма, то есть производства и потребления, причем потребление должно быть производительным, стоимость должна не тратиться в потреблении, а самовозрастать: «Текст требует, чтобы мы стремились к устранению или хотя бы к сокращению дистанции между письмом и чтением... объединяя чтение и письмо в единой знаковой деятельности».<sup>15</sup> «Одно дело чтение в смысле потребление, а другое дело – игра с текстом. Играет сам текст... и читатель тоже играет, причем играет двояко; он играет в Текст (как в игру) ищет такую форму практики, в которой он бы воспроизводился, но чтобы практика эта не свелась к пассивному внутреннему мимесису (сопротивление подобной операции как раз и составляет существо Текста), он еще и играет Текст».<sup>16</sup> Для критика ясно, что дело не в том, чтобы переходить от одного текста к другому, менять «шило на мыло», просто воспроизводя или анализируя текст-произведение, а раскрывать для себя текст-капитал и «запускать его в действие».<sup>17</sup>

При этом критик не сближается и с автором как простым наивным производителем. Критик отказывается от авторства, поскольку подлинным субъектом данного процесса выступает не писатель и даже не критик капиталист, а сам Текст-капитал как самостоятельная субстанция-субъект, в равной мере подчиняющая себе все стороны, участвующие в процессе. Производитель товара, автор остается за гранью критического процесса, как и товаропроизводитель в отношении процесса товарообмена: художественные произведения, с этой точки зрения, «до бесконечности сообщают не о чьей бы то ни было «субъективности», но о самом совпадении субъекта и языка... сама литература, где переплелись голоса критики и произведения, говорит только об одном – об отсутствии субъекта».<sup>18</sup> Так возникает известная бартовская тема «смерти автора».

Текст-капитал лишает спекулянта-критика обычных удовольствий от текста, связанных с потреблением, и превращает его в жадного скрягу, скрупулезно пересчитывающего все мельчайшие составляющие текста (сравни анализ Бартом художественных произведений).<sup>19</sup> Одновременно критик оказывается вознагражденным за это особым удовольствием, знакомым всякому спекулянту или игроку, наблюдающему, как из его обращения-игры с текстом растет новая стоимость: его цель – «снимать пенки» смысла<sup>20</sup>. «Чтобы читать современных авторов, нужно не глотать, не

<sup>14</sup> Там же, с. 374.

<sup>15</sup> Там же, с. 420.

<sup>16</sup> Там же, с. 422.

<sup>17</sup> Там же.

<sup>18</sup> Там же, с. 367.

<sup>19</sup> См.: Барт Р. S/Z. М., 2001.

<sup>20</sup> Там же, с. 427.

пожирать книги, а трепетно вкушать, нежно смаковать текст».<sup>21</sup> В связи с этим Бартом вводится разделение между текстом-удовольствием и текстом-наслаждением. «Текст-удовольствие – это текст, приносящий удовольствие, заполняющий нас без остатка, вызывающий эйфорию; он идет от культуры, не порывает с нею и связан с практикой комфортабельного чтения. Текст-наслаждение – это текст, вызывающий чувство потерянности, дискомфорта (порой доходящее до тоскливости); он расшатывает исторические, культурные, психологические устои читателя, его привычные вкусы, ценности, воспоминания, вызывает кризис в его отношениях с языком».<sup>22</sup>

Обратим внимание на отношение Текста к культуре в целом, или спекулятивного капитала к обычному процессу производства и потребления текстов. Как подчеркивает Барт, первый существует лишь на основе последнего и связан с ним. Одновременно Литература и Текст осуществляют критические функции в отношении институтов культуры, всего того, что работает на уровне обычного текста произведения, которое всегда принадлежит определенной культурной сфере. Относительно текста все эти формы и сферы деятельности принимают вид идеологии или мифологии в терминологии раннего Барта. В отношении этой идеологии, по мысли Барта, текст-капитал должен сыграть не менее революционную и критическую роль, чем та, которую сыграл в истории капитал вообще. Вспомним «Капитал» Маркса или известный отрывок из «Манифеста коммунистической партии»: «Буржуазия сыграла в истории чрезвычайно революционную роль. Безжалостно разорвала она пестрые феодальные путы, привязывавшие человека к его «естественным» повелителям... Буржуазия лишила священного ореола все виды деятельности... Врача, юриста, священника, поэта, человека науки она превратила в своих платных наемных работников. Все застывшие, покрывшиеся ржавчиной отношения, вместе с сопутствующими им, веками освященными представлениями и воззрениями, разрушаются, все возникающие вновь оказываются устарелыми прежде, чем успевают окостенеть. Все сословное и застойное исчезает. Все священное оскверняется».<sup>23</sup> А вот что сказано у Барта: «Текст – это такое социальное пространство, где ни одному языку не дано укрыться и ни один говорящий субъект не остается в роли судьи, хозяина, аналитика, исповедника, дешифровщика».<sup>24</sup> «Прежде всего текст уничтожает всякий метаязык, и собственно поэтому он и является текстом: не существует голоса Науки, Права, Социального института, звучание которого можно было бы расслышать за голосом самого текста. Далее, текст безоговорочно, не страшась противоречий, разрушает собственную дискурсивную, социолингвистическую принадлежность (свой «жанр») ... текст – это раскавыченная цитата»,<sup>25</sup> то есть текст оказывается полностью вырванным из культурного, идеологического контекста. Он противостоит любой идеологии и стремится вытеснить её из всех сфер жизни и духовного

<sup>21</sup> Там же, с. 470.

<sup>22</sup> Там же, с. 471.

<sup>23</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Манифест коммунистической партии // Маркс К., Энгельс Ф. Избр. соч. Т. 3. М., 1985. С. 144-145.

<sup>24</sup> Барт Р. Избранные работы. М., 1994. С. 423.

<sup>25</sup> Там же, с. 486.

производства, заменив её собственным присутствием.

Таким образом, мы можем сделать вывод, что теория Барта представляет собой своеобразную буржуазную политэкономия текста. Его литературная критика раскрывает нам вполне буржуазный взгляд на процессы литературы с позиции непосредственного участника текстуально-капиталистического спекулятивного обращения. Уровень анализа текста-капитала Бартом не поднимается до рассмотрения процесса порождения самого капитала и, следовательно, не поднимается до уровня критики политической экономии текста. Тем самым он не порывает ни с буржуазностью литературы, ни с буржуазной идеологией в целом, рассматривая литературное производство лишь как естественный фундамент своей собственной критической деятельности.

Вместе с тем само обнаружение капитала таит в себе постановку вопроса о еще более критической позиции, которая не удовлетворяется критичностью капитала и нацелена на преодоление капитала в целом. Подобную позицию критики политической экономии, ориентированную на устранение капитала в сфере материального производства, предложил Карл Маркс. Отрыв от текста-капитала и критику более высокого порядка, критику самой политэкономии знака или текста мы находим у современного французского философа Жака Деррида.

### III

Деррида строит свои рассуждения исходя из наличия процесса духовного производства, которое требует к себе такого же политико-экономического отношения, что и обычный экономический процесс. Однако в отличие от Барта для Деррида совершенно очевидно, что духовное экономическое производство располагается глубже или носит более фундаментальный характер по сравнению с обычным экономическим производством товаров. Если Барт напрямую сопоставляет литературное производство и производство товаров, тем самым как бы утверждая их близость с экономической стороны, то для Деррида сущность экономического процесса располагается, скорее, в сфере духовного производства, нежели производства материального. Именно поэтому своё понимание экономики знаковой или текстовой деятельности он излагает, отталкиваясь от гегелевской философии. Гегелевская философия предстает с его точки зрения как фундаментальная экономия духа.

Впервые с подобным прочтением гегелевской философии мы встретились в «Капитале» Маркса. Однако Маркс сосредоточился, как известно, на материальной стороне производства. Теперь же мы можем видеть, как в теории Деррида марксовская критика политической экономии расширяется и включает в поле своего охвата знаковую деятельность. Можно сказать, что у Деррида и экономическая, и знаковая деятельность рассматриваются в едином поле. Однако конечные цели деятельности Деррида оказываются далеки как от непосредственных целей экономики, так и от непосредственных коммуникационных целей знаковой деятельности. Они оказываются лежащими, скорее, в сфере чистого духа, свободного или стремящегося быть свободным от всякой материальной деятельности.

На поверхности знаковая деятельность как экономический процесс имеет своим результатом или продуктом книгу. Книги в духовном

производстве, можно сказать, играют ту же роль, что и обычные товары-вещи. Точно также книга требует определенных усилий для своего производства и определенных читательских потребностей для своего потребления. И то, и другое представляется обычными, естественными условиями духовного производства. Именно поэтому Деррида, который обращается к истокам самого духовного производства, не ограничивается простым противопоставлением книги и текста, как это происходит у Барта, а спускается в своем анализе глубже, на уровень знаковой деятельности или письма, которая производит как книгу, так и, что более важно, текст. Текст-произведение есть результат труда, труда по созданию неких культурных ценностей в ходе письма. Книга же для Деррида – это натуралистический остаток духовного производства, который навязывает ему некоторые извне данные, естественные ограничения и условия. Следуя логике Маркса, Деррида начинает как раз с того, что отвергает какие-либо естественные, или «буржуазные», условия духовного производства, предлагаемые традиционной политической экономией духа. Эти условия сами оказываются с точки зрения письма или труда отнюдь не естественными, а идеальными. В этом состоит ограничение и подавление письма, или человеческого труда, со стороны определенной исторической традиции.

«Это письмо (основанное на традиции знака) уже схвачено внутри природы или естественного закона, некоего вечного наличия, а значит, оно схватывается внутри какой-то целостности, помещается в какое-то пространство, в книгу. Сама идея книги – это идея целостности (конечной или бесконечной) означающего. Целостность означающего как таковая возможна лишь при условии, что ей предшествует установленная целостность означаемого, которая оберегает ее записи и знаки, оставаясь при этом идеальной и от нее независимой. Отделяя текст от книги, можно сказать, что разрушение книги, ныне возвещающее о себе во всех областях, обнажает поверхность текста. Это насилие необходимо – как ответ на другое, ничуть не менее необходимое насилие».<sup>26</sup>

У Деррида, таким образом, как и у Барта, мы обнаруживаем за произведением как экономическим продуктом более глубокий уровень текста. Но если Барт их, скорее, противопоставляет, отделяя текст-капитал от произведения, то Деррида их заранее объединяет в рамках единого производственного процесса, осуществляемого письмом или знаковой деятельностью и подчиненного собственному экономическому принципу. Самовозрастание капитала, по Марксу, как мы знаем, обеспечивалось тем, что производственный капитал вовлекал в процесс обращения уже не стоимости, а самую трудовую деятельность. В результате труд, производящий под контролем капитала, создавал для капиталиста дополнительную стоимость. Этот таинственный процесс самовозрастания стоимости в виде капитала Маркс заимствует из «Феноменологии духа» Гегеля, в которой сознание феноменолога (капиталиста, в случае Маркса) извлекало из деятельности обычного сознания (рабочего, в случае Маркса) некоторую дополнительную феноменологическую истину, недоступную обычному сознанию. Как и в случае с капиталом, эта истина производилась за спиной обычного сознания, что и позволило Марксу говорить об эксплуатации труда капиталом. Таким образом, именно гегелевское снятие,

<sup>26</sup> Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000. С.133.

или *Aufhebung*, обеспечивало капиталу его экономический рост.

По Деррида, сфера знаковой деятельности также строится на основе экономического принципа, снимающего противоречия товара-произведения и произведения-текста или работу негативного в некоем единстве и положительном результате, обладающем законченным смыслом. Вполне закономерно, что этот экономический принцип Деррида обнаруживает в гегелевской феноменологии духа. За текстом-капиталом, как и за капиталом в обычном смысле, стоит гегелевское *Aufhebung*. Соответственно, свою задачу Деррида видит в том, чтобы преодолеть сам текст-капитал, лишив его власти над письмом, и таким образом преодолеть в целом весь традиционный экономический процесс, строившийся на подчинении труда-письма тексту-капиталу.

Поэтому и для Деррида, как ранее для Маркса, *Aufhebung* гегелевской феноменологии остается под пятой ограниченной экономии, это понятие – лишь пленник традиционного экономического сознания. «Какой толк в том, что фигура «Мы» из «Феноменологии духа» приобретает знание о том, что неведомо естественному сознанию, погруженному в свою историю и определенность своих собственных фигур – все равно она остается естественной и простонародной, покуда переход и истина этого перехода продолжает мыслиться как кругооборот смысла или ценности. В «нас» разворачивается смысл или желание смысла естественного сознания, замыкающегося в круге, чтобы знать смысл и направление движения: откуда идет это и куда уходит то. Такое сознание не видит бездны игры, из которой происходит история (смысла)».<sup>27</sup> Именно через эту точку разрыва с гегелевским снятием (*Aufhebung*) Деррида и указывает на свою собственную позицию.

Само обнаружение Деррида противоречия текста уже нацеливает на его преодоление, уводящее нас от эпохи господства текста-капитала к новой эпохе господства письма как фундаментальной деятельности, как такого труда или такой практики, которая выходит за рамки разделения труда и за рамки традиционной экономии к «экономии всеобщей».

«Феноменология духа (и феноменология вообще), покуда она соотносит последовательность фигур феноменальности с познанием смысла, который всегда уже предвосхищен, будет соответствовать ограниченной экономии: ограниченной торговыми ценностями, как можно было бы сказать, сохраняя термины определения «науки, занимающейся использованием богатств», ограниченной смыслом и уже сложившейся ценностью объектов, то есть их оборотом. Кругообращение абсолютного знания может властвовать и заключать в себя только этот кругооборот, замкнутый круг производящего потребления. Абсолютное производство и разрушение ценности и стоимости, избыточная энергия как таковая... ускользает от феноменологии как ограниченной экономии».<sup>28</sup> Свою задачу Деррида полагает именно в том, чтобы развернуть в критическую сторону, придать исключительно негативное направление гегелевскому экономическому снятию негативного в некотором результате. Это полностью соответствует задаче, которую ранее ставил перед собой Маркс в

<sup>27</sup> Деррида Ж. От экономии ограниченной к экономии всеобщей // Ж. Деррида. Письмо и различие. М., 2000. С. 434.

<sup>28</sup> Там же, с. 428.

«Экономическо-философских рукописях 1844 года»: обнаружить «критическую форму этого у Гегеля еще не критического движения»<sup>29</sup>. А вот что предлагает нам Деррида:

«Понятие *Aufhebung* ... смехотворно в том, что оно обозначает деловитость дискурса, тужащегося над присвоением любой негативности, над переработкой выставления на кон в инвестирование, над смягчением абсолютной траты, над приданием смысла смерти и над самоослеплением по отношению к той бездонности бессмыслицы, в которой смысл черпает и истощивает се свои запасы. Нужно судорожным движением разорвать лицевою поверхность негативного, делающей из него еще одну, то есть успокоительную, поверхность позитивного, и выставить наружу на мгновение то, что более не может называться негативным. И именно потому, что у него уже не будет скрытой изнанки, потому что оно не будет более поддаваться обращению в позитивность, не будет сотрудничать в сцеплении смысла, понятия времени и истины в дискурсе, ибо оно буквально не будет более трудиться и поддаваться на уговоры «работы негативного». Гегель увидел это, не видя, показал, сокрыв. Поэтому нужно идти за ним до самого конца, без оглядки, дойти до точки, где можно обернуть его доводы против него самого и вырвать его открытие из той слишком сознательной интерпретации, которую он ему дал. Переинтерпретировать вопреки Гегелю его собственную интерпретацию».<sup>30</sup> Для этого, по Деррида, необходимо обнаружить за Гегелем «опыт абсолютного различия, то есть различия, которое уже не будет тем, что было продумано Гегелем глубже, чем кем бы то ни было другим – различием на службе присутствия или различием, занятым в работе истории (смысла)».<sup>31</sup>

Как прежде основу или «клеточку» экономии капитала Маркс обнаружил в товаре, так, по Деррида, в основе противоречий письма лежит противоречие знака.

В понимании знака Деррида опирается на традиционное представление, которое рассматривает знак как противоречивое двуединство означаемого и означающего. Однако для него это противоречие знака есть метафизическая оппозиция, которая снимается в традиционной мысли за счет единства в звуке голоса, в полной речи, в дыхании, каковое оказывается непосредственно связано с самим логосом, с мыслью. «Вторичность и производность есть первоначало понятия означающего. Понятие знака всегда предполагает различие между означаемым и означающим... Тем самым это понятие остается наследником логоцентризма и одновременно фоноцентризма – абсолютной близости голоса и бытия, голоса и смысла бытия, голоса и идеальности смысла».<sup>32</sup> Таким образом, в основе теории знака лежит вполне метафизическая идея, идея трансцендентального означаемого. «Это трансцендентальное означаемое скрыто предполагается всеми категориями и значениями, всей лексикой и синтаксисом, любым языковым означающим... до логоса или вне логоса оно ничто. Трансцендентальное означаемое нужно для того, чтобы различие между

<sup>29</sup> Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844г.// Маркс К.,Энгельс Ф. Собр.соч. 2-е изд.Т.42.С.155.

<sup>30</sup> Деррида Ж. От экономии ограниченной к экономии всеобщей //Ж. Деррида. Письмо и различие. М., 2000.С.412.

<sup>31</sup> Там же,с.417.

<sup>32</sup> Деррида Ж. О грамматологии.М.,2000.С.126.

означаемым и означающим могло хотя бы где-то быть абсолютным и неустрашимым».<sup>33</sup> Переворот в экономике знаковой деятельности невозможен без пересмотра (деконструкции) роли знака. Для этого необходимо снять противоречие знака не за счет некоей целостности, лежащей вне означающей деятельности, а снять противоречие в ходе самой знаковой деятельности, представив последнюю в виде единой деятельности письма.

Эта деятельность сохраняет в себе противоречие знака в виде внутреннего противоречия между означающим и означаемым и тем самым обеспечивает как единство, так и неустрашимое, подвижное противоречие в деятельности. Снятие разворачивается в сторону противоположную от смысла, логоса, речи, духа, любого означаемого, которое замещается тем, что Деррида называет «следом». Деконструкция знака «возникает в тот момент, когда след затрагивает знак в целом, обе его стороны. Означаемое изначально и по сути своей (а не только для разума конечного и сотворенного существа) является следом и всегда уже находится в положении означающего – вот то по видимости невинное высказывание, внутри которого метафизика логоса, наличия и сознания должна осмысливать письмо как свою смерть и свою надежду».<sup>34</sup> Освобождение деятельности письма от противостоящего ему начала, капитала как основы ограниченной экономики или же гегелевского экономического снятия деятельности в результате, в логосе и смысле, должно достигаться путем постоянного восстановления противоречия знака или отрицания отрицания. Метафизическое различие должно превратиться в процесс различания, которое не позволяет означающему в знаке перескочить к некоему устойчивому означаемому, а переход будет осуществляться лишь от одного означающего к другому означающему, не от следа к трансцендентному, а от следа к следу и так до бесконечности.

Соответственно, результаты такой деятельности оказываются прямо противоположными прежней экономической деятельности. «Подобное письмо не может нас ни в чем уверить, оно не дает нам никакой достоверности, никакого результата, не предоставляет никакой выгоды».<sup>35</sup> «Возникновение письма есть возникновение игры; ныне игра обращается на самое себя, размывает те границы, из-за которых еще была надежда как-то управлять круговоротом знаков, увлекая за собой все опорные означаемые, уничтожая все плацдармы, все те укрытия, из которых можно было бы со стороны наблюдать за полем языка. В конечном счете, все это означает разрушение понятия «знака» и всей его логики».<sup>36</sup>

Таким образом, движение письма должно выйти не только за рамки товара-текста-произведения, но и за рамки капитала-текста в его бартовском понимании, поскольку в письме устраняется или снимается не только автор, но и читатель, в том числе и читатель-критик. Вы уже не можете извлечь из чтения никакой прибыли для себя, насколько чтение уже заранее оказывается включенным или вплетенным в процесс письма. Нет ничего,

<sup>33</sup> Там же, с.136.

<sup>34</sup> Там же, с.203.

<sup>35</sup> Деррида Ж. От экономики ограниченной к экономике всеобщей // Ж. Деррида. Письмо и различие. М., 2000. С.431.

<sup>36</sup> Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000. С.120.

что бы можно было бы извлечь из текста и ограничить каким-либо определенным, экономическим результатом, нет ничего, на что можно было бы опереться вне текста. Если бартовский текст-капитал, возвышаясь над произведением, был всё же неотрывен от него, то текст Деррида порывает свою экономическую связь с произведением и, разрушая все границы, в своей полной свободе переливается или разливается в письмо. Текст уже не господствует как капитал над трудом-письмом, а растворяется в письме.

Письмо позволяет утверждать полную тотальность текста – вне текста ничего не существует внешнего, снимается всякое отчуждение: «Чтение не должно ограничиваться удвоением текста, однако оно не имеет права и выходить за его рамки, обращаясь к чему-то другому – к внешнему объекту (метафизическая, историческая, психобиографическая и прочая реальность) или к внетекстовому означаемому, содержание которого возникло бы (или могло бы возникнуть) вне языка, то есть, в нашем смысле слова, вне письма как такового. Внетекстовой реальности не существует (*Il n'y a pas de hors-texte*)».<sup>37</sup> «Так называемая реальная жизнь существ «из плоти и крови» ... всегда была письмом и только письмом. Там были только восполнения и значащие замены, которые могли возникнуть лишь в цепи отсрочивающих отсылок, так что «реальное» могло появиться, добавиться и осмыслиться лишь на следах восполнения и по его призыву... И так до бесконечности, ибо в тексте мы читаем, что всякое абсолютное наличие – природа, то, что называется «реальной матерью» и т.д. – все это уже исчезло или же вовсе не существовало, а смысл и язык открываются нам лишь благодаря письму как отсутствию некоего естественного наличия».<sup>38</sup>

Единственно возможная деятельность - уже не чтение в бартовском смысле, а именно записывание, тождественное с переписыванием уже имеющихся текстов, лишаящее их всех привилегированного положения и связи с логосом, разрушающее всякую иерархию автора-производителя и читателя-потребителя и самое устойчивое различие как основу производительного потребления текста, превращающее все тексты в единую деятельность письма. В этом письме вынуждены будут «исписаться» вся предшествующая литература, наука, философия, а также и бартовская критика. Поэтому в экономии Деррида капиталист-критик вынужден дать дорогу самому капиталу, который выливаясь за рамки текста, сам снимает себя и превращается в трудовую, но исключительно критическую практику или деятельность письма, лишенную всех ограничений и всякого обналичивания в тексте-произведении. Заканчивается экономика ограниченная и начинается экономика всеобщая, которая открыта в своем движении, которая ничего не производит и ничего не создает: «Необходимо, чтобы это письмо не производило новых понятийных единств».<sup>39</sup> Этот труд есть труд, освобожденный от власти логоса или капитала, замыкающего его в рамки определенного производства, подавляющего и скрывающего письмо. Труд-письмо выходит за рамки всей предшествующей истории, со всем её культурным и экономическим содержанием. В итоге эта деятельность воплощает в себе одно лишь абсолютное различие, и здесь, как

<sup>37</sup> Там же, с.313.

<sup>38</sup> Там же, с.314.

<sup>39</sup> Деррида Ж. От экономии ограниченной к экономике всеобщей // Ж. Деррида. Письмо и различие. М., 2000. С.429.



бы этому не сопротивлялся сам Деррида, мы обнаруживаем в этом абсолютном различии теологическую составляющую, апофатическую изнанку всей его концепции. Экономика постоянного колебания и отсроченного различия в различении переходит в апофатическую теологию: «Смысл бытия не есть некое трансцендентальное или транс-эпохальное означаемое... но уже – в неслыханном смысле – некий означающий след».<sup>40</sup> Теологическая сторона концепции Деррида никогда не являлась секретом для части его последователей, что привело к появлению в начале 80-х годов так называемой деконструктивистской теологии.

Итак, мы видим, что текстуальная коммуникация может быть представлена в качестве определенного экономического процесса, центральным пунктом которого, как и в области материального производства, оказывается капитал, текст-капитал. Функционирование этого текста-капитала на уровне спекулятивного оборота текстов или «оборота языка» представила нам бартовская литературная критика. Этот текст-капитал уже не на уровне обращения текстов, а на уровне их производства обеспечивает экономический рост духовного производства, что при опоре на понятие духа продемонстрировала гегелевская феноменология. Однако, по мнению Деррида, гегелевское снятие (*Aufhebung*) или отрицание отрицания, имеющее всегда некий положительный, в том числе и в экономическом смысле, результат, позволяет поставить вопрос его собственном снятии в некоторой деятельности письма, уже не дающей положительных результатов, и результатом имеющей только само движение по текстам. Поскольку это письмо имеет чисто отрицательное экономическое значение в обычном смысле слова и его конечная цель оказывается лежащей в бесконечной деятельности чистого различающего рассудка или чистого духа, это в свою очередь позволяет уже нам поставить вопрос о возвращении от чистого духа к вполне материальному письму, от текста обратно к книге как основе коммуникации.

---

<sup>40</sup> Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000. С. 140.

## Деконструкция и христианская теология

Тема деконструкции активно обсуждается в современной литературе по философии, культурологии, антропологии, в литературоведческих работах. Реакция на модную ныне теорию оказывается различной: от попыток копирования и возведения в разряд «классики» до явного пренебрежения и стойкого неприятия. Как философская теория деконструктивизм заинтересовал многих теологов, озабоченных проблемой философских оснований христианской теологии в условиях кризиса метафизики. Мы попробуем выделить некоторые типы отношения к деконструкции, которые складываются в современной христианской теологии. Это позволит сделать определенные выводы по поводу возможностей и пределов распространения доктрины деконструктивизма в области теологического мышления.

Идея деконструкции была выдвинута французским философом Жаком Деррида в середине 60-х годов. Его концепция в целом вращается вокруг проблемы истории культуры вообще, в частности языка и - в первую очередь - ситуаций обозначения и истолкования. Термин «деконструкция» (пересборка), который часто употребляется для обозначения самой концепции, выражает прежде всего критическую направленность идей философа. Они нацелены на переоценку традиционных отношений того, что означает («означающее»), и того, что означают («означаемое»), принятых в науке. Именно в таких терминах была представлена природа знака в лингвистике, начиная с Ф. Соссюра, однако за этим различием кроется фундаментальная установка традиции европейской культуры вообще. Именно к ней обращается в своем исследовании Деррида.

Прежде всего Деррида обращает внимание на то, что европейская традиция с точки зрения разнообразия культур представляет нечто ограниченное. Как бы ни были распространены европейская культура и европейское мышление, они отнюдь не универсальны, и всегда может существовать взгляд извне, для которого пределы и ограниченность европейского мышления предстанут как нечто очевидное, а сама она как нечто чуждое или даже прямо противоположное. «Фонетическое письмо, это орудие или средство распространения великих метафизических, научных, технических и экономических предприятий Запада, ограничено в пространстве и во времени и ограничивает себя даже в процессе перенесения своих законов на те культурные области, которые избежали его влияния». <sup>1</sup> В чем же суть этой фундаментальной для Запада, но не для всего мира предпосылки, обеспечивающей тождественность европейской культуры?

В этой традиции, по мнению Деррида, «любое означающее и прежде всего письменное означающее производно от того, на чем основывается нерушимая связь между голосом и сознанием, голосом и мыслью, содержащей смысл означенного, по сути дела, самим предметом».<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Derrida J. Of Grammatology. Baltimore, 1976.P.10.

<sup>2</sup> Ibid.p.11.

Отношения означаемого и означающего исходят из особой предпосылки, связывающей мышление и его предмет. Эта непосредственная связь, существующая в процессе познания, распространяется на отношения означаемого и означающего через отождествление голоса, выражающего мысли, с движением самой мысли. Устная речь представляется в виде непосредственного проявления процесса мышления и считается обладающей той же прямой связью с действительностью, что и само мышление. Само понятие знака является ничем иным как проявлением или развертыванием этой предпосылки. «Понятие знака всегда предполагает собой различие между обозначающим и обозначаемым.... Это понятие остается таким образом в рамках наследия того логоцентризма, являющегося одновременно фоноцентризмом: абсолютной близости (непосредственной связи) голоса и бытия, голоса и значения бытия, голоса и идеального характера значения».<sup>3</sup> В этом средоточии западной культуры коренится характерная западная религиозность как выражение наиболее общих, распространенных и устойчивых принципов западного теологического мышления. «Знак и божественность, - по Деррида, - рождаются в одном и том же месте и в одно и то же время. Эпоха знака это, в сущности, теологическая эпоха. Возможно, что у нее никогда не будет конца. Тем не менее, ее историческое закрытие уже очерчено».<sup>4</sup> Эта сложная предпосылка, которую Деррида называет логоцентризмом и фоноцентризмом, не является, по его мнению, достаточно обоснованной. Взаимная поддержка голоса и логоса еще не дает оснований для признания их устойчивой связи в целом как абсолютного фундамента познания действительности. Соответственно, связь означаемого и означающего, сама собой разумеющаяся для лого- и фоноцентризма, оказывается под вопросом. Знак как двуединство означаемого и означающего распадается.

Свое понимание знака Деррида раскрывает через сопоставление устной и письменной речи. С точки зрения фоноцентризма, устная речь первична, а письменная речь вторична, последняя обозначает устную речь и вследствие этого лишена непосредственной связи с означаемым. Письмо означает только означающее. Отказ от лого- и фоноцентризма подрывает абсолютную границу между реальностью означающего и реальностью означаемого. Деррида отрицает существование такого означаемого, которое выступало бы только в качестве означаемого, он называет его «трансцендентное означаемое». «Означаемое всегда уже заранее выступает в качестве означающего, - утверждает философ. - Вторичность, которая, казалось, присуща только письму, распространяется на все означаемые вообще, она распространяется на них заранее, в те мгновения, когда они включаются в игру».<sup>5</sup> В ситуации обозначения мы никогда не можем выйти за рамки движения от означающего к другому означающему, означаемое неспособно ограничить или остановить это движение, поскольку оно само уже заранее является означающим. Вследствие этого в концепции Деррида «письмо» выступает как универсальная означающая деятельность в материальном мире: это может быть кино, музыкальное письмо, хореографическое письмо, живописное письмо, скульптурное письмо и так

---

<sup>3</sup> Ibid.p.11-12.

<sup>4</sup> Ibid.p.14.

<sup>5</sup> Ibid.p.7.

далее. Письмо это «все, что включает выписывание в самом общем смысле, является ли оно буквальным или нет и даже если то, что распространяет его в пространстве чуждо порядку голоса».<sup>6</sup>

С исчезновением «трансцендентного означаемого» означающее теряет свой строго ограниченный смысл и, соответственно, единственное верное истолкование. Эпоха метафизического бытия и его идеального смысла заканчивается, уступая место новому процессу, распространяемому в письме как опровержению логоцентризма и фоноцентризма. Вместо бытия и на его месте обнаруживается лишь «определенный обозначающий след», утверждающий то, что «в рамках решающего понятия онтически-онтологического различения, все не может быть помыслено за один шаг, сущность и бытие, онтическое и онтологическое, «онтически-онтологическое» в самом изначальном стиле производны от различения... Понятие «*differance*» («*difference*», различие (франц.), собственно, но в написании Деррида оно искажается, вместо «е» пишется «а», таким образом, чтобы мы не могли отождествить его с метафизическим различием и одновременно убедились в материальности письма, поскольку на слух или в силу французского произношения это различие двух слов как раз не проявляется, поэтому «*differance*» чаще переводится как «различение» - Ю.С.) – это экономическое понятие, обозначающее производство различения/откладывания».<sup>7</sup> Теперь истолкование заключается в постоянном движении от одного означающего к другому означающему. По этой причине любая языковая деятельность превращается в «игру обозначающих отсылок».<sup>8</sup> В этой игре конечный, определенный смысл и тождественность постоянно как бы откладываются, и вновь каждый раз воспроизводится различие между означаемым и означающим, служащее предпосылкой дальнейшего процесса истолкования означающих. Это движение препятствует установлению окончательного смысла, и Деррида утверждает, что абсолютного источника смысла вообще не существует. В связи с этим он отказывается от принципа центрации, то есть выбора какого-либо понятия в качестве главного, подчиняющего себе все остальные понятия. Даже «различение» не признается философом в качестве основополагающего понятия. С целью устранить из «различения» смысл исходного пункта своей концепции Деррида вводит ему синонимичное понятие «следа». «След» колеблется на грани отсутствия и присутствия. «Это ничто, он не есть нечто сущее, он ведет нас за пределы вопроса «что это такое?» и делает его в известной мере возможным».<sup>9</sup>

Отрицание лого- и фоноцентризма, по мысли Деррида, должно вылиться в «расшатывание, деконструкцию (постоянную пересборку - Ю.С.) всех обозначений, которые основываются на логосе».<sup>10</sup> Такие понятия, как бытие, Бог, истина, объективная реальность размываются и вовлекаются в бесконечное движение истолкования и последующего перетолкования. Очевидно, что концепция Деррида оказывается несовместимой с системностью, истинностью и завершенностью метафизических построений,

<sup>6</sup> Ibid.p.9.

<sup>7</sup> Ibid.p.23.

<sup>8</sup> Ibid.p.7.

<sup>9</sup> Цит.по: Филиппов Л. Грамматология Жака Деррида//Вопросы философии.1978.№1.С.160.

<sup>10</sup> Ibid.p.10.

но она предполагает их наличие в качестве материала, необходимого для осуществления самого процесса деконструкции. Для любого, кто мало-мальски знаком с основными философскими направлениями, совершенно ясно, что в своей теории Деррида воспроизводит традиционные положения скептицизма. Вся его новизна заключается лишь в новом приложении скептических идей к области означающей деятельности человека.

Антиметафизическая направленность деконструктивизма имела первоочередное значение при освоении этого учения христианскими теологами. Кризис метафизических оснований теологии, уже вполне осознанный в нео-ортодоксальной теологии К. Барта, а затем проявившийся в радикальных концепциях «смерти Бога», поставил перед теологами задачу четко определить свое отношение к метафизике. Для ее решения им предстояло дать ответ прежде всего на два вопроса. Во-первых, какое место отводится метафизике в теологии и что должно занять ее место в современной теологии? Во-вторых, какое значение имеет для современной теологии ее историческая традиция, которая, как известно, есть плоть от плоти истории метафизики? Отношение теологов к деконструктивизму во многом зависит от того, как именно они отвечают на эти вопросы.

## I

Позиция наибольшего благоприятствования деконструктивизму, с которой мы начнем наш обзор, породила в теологии направление, получившее название деконструктивистской теологии или «теологии смерти теологии»: К.Рашке, М.Тейлор, Ч.Уинквист.

Теологи-деконструктивисты считают, что кризис метафизики несет с собой разрушение традиционной теологии. Их точка зрения предполагает, что любая теология строится на метафизике, и степень ее зависимости от метафизики такова, что без метафизики теология существовать в прежнем виде не в состоянии. Рассматривая современный кризис метафизики как свидетельство наступления «конца метафизики», они приходят к однозначному выводу о необходимости построения теологии на новой основе. Рашке и Тейлор убеждены, что в качестве такой новой философской опоры для теологии может и должен выступить деконструктивизм. Утрата метафизическими понятиями связи с той идеальной областью, к которой они должны относиться по своему смыслу, лишает традиционную теологию ее духовного характера и, как удачно выразился теолог Ч. Уинквист, «наводит на деконструктивистские размышления о материальности текста».<sup>11</sup> Важно отметить, что в данном случае соединение теологии и деконструктивизма обусловлено не сколько преимуществами деконструкции, сколько необходимостью отказа от метафизики. Поэтому со стороны теологов включение теологии в движение деконструкции представляется следованием логике развития самой теологии, выросшей из своей метафизической оболочки.

Несостоятельность метафизики заставляет теологию отказаться от духовности своего предмета, и письмо, понимаемое в деконструктивистском смысле, становится единственно возможной областью деятельности теологов. По словам Рашке, деконструкция «есть, в конечном счете, Смерть

<sup>11</sup> Deconstruction and Theology. Ed by C. Raschke. N.Y., 1982.P.49.

Бога в переложении на письмо».<sup>12</sup> Оправдание перехода от теологии, ориентированной на духовное Откровение, к теологии, имеющей дело исключительно с писанным словом, теологи-деконструктивисты находят в христианской идее воплощения. «Деконструкция, - пишет Рашке, - есть поглощение "Слова" "плотью"».<sup>13</sup> В этом же направлении сближает христианство и деконструктивизм Тейлор: «Воплощение безвозвратно стирает бестелесный Логос и записывает Слово, которое становится писанием, участвующим в бесконечной игре истолкования. Когда Воплощение понимается как записывание, мы обнаруживаем Слово».<sup>14</sup> Только материализуясь в текстах, Слово, по мысли теологов, оказывается полностью христианским и, следовательно, только как текст и ничего более может существовать христианское откровение и христианская теология.

В рамках деконструктивистской теологии смерть Бога, которой завершается процесс Воплощения, есть не что иное, как окончательное записывание духовного откровения. Безоговорочно следуя за Деррида, Рашке и Тейлор отождествляют смерть Бога со стиранием «трансцендентного означаемого», которое разрушает все препятствия на пути бесконечной игры истолкования. Такая трактовка смерти Бога приводит их к разрыву с теологической традицией. Историческая последовательность и преемственность в развитии теологии уничтожается, уступая место движению деконструкции.

Рашке выступает против непоследовательности, которая, как он считает, была присуща попыткам создать теологию смерти Бога, подобную теологии, существовавшей прежде. «Если Бог умирает, должна умереть и теология. Теология смерти Бога была и есть стилистический выверт, безвкусная шутка, ловкий фарс. Письмо — это разоблачение фарса, теология должна исписаться до могилы».<sup>15</sup> По мнению Тейлора, применение деконструкции в теологии создаст не новую форму теологии, а деконструктивистскую атеологию. Как мы увидим, смысл деконструктивистской атеологии неотделим от идеи деконструкции как таковой, практически, сливается с ней.

Исчезновение «трансцендентного означаемого» влечет за собой разрушение не только теологии, но и вообще всех способов рассуждения, основывающихся на логоцентризме. «Смерть Бога, - пишет Тейлор, принимая трактовку Деррида, - это уничтожение «автора-творца, отсутствующего и отдаленного, который, вооружившись текстом, возвышается над временем, управляет смыслом высказывания, позволяя последнему выражать самого автора через то, что называется содержанием его мыслей, его намерений, его идей».<sup>16</sup> Теологи-деконструктивисты не только сводят духовное откровение к писаному слову, но и отрицают возможность существования однозначного смысла текста, выражающего авторский замысел. Любое истолкование вовлекается в бесконечный поток истолкований, любой текст сливается с множеством других текстов, лишенных так же, как и первый, своего автора. По мысли Тейлора, цитирующего

<sup>12</sup> Ibid.p.36.

<sup>13</sup> O'Leary J.S. Questioning Back. The Overcoming of Metaphysics in Christian Tradition. Minneapolis, 1985.P.37.

<sup>14</sup> Deconstruction and Theology. Ed by C. Raschke. N.Y., 1982.P.71.

<sup>15</sup> Ibid.p.27.

<sup>16</sup> Ibid.p.70-71.

Деррида, «если прежде произведение было предназначено для того, чтобы принести его автору бессмертие, то теперь оно получает право на убийство, становится убийцей своего автора».<sup>17</sup>

Деконструктивистская критика смертельна как для теологии, так и для философии, которая низводится до уровня текстов, не имеющих прямого отношения к действительности. Как следствие, для теологов-деконструктивистов не существует проблемы отношений теологии и философии: там, где нет теологии и философии как особых систем мысли, не может, естественно, быть и отношений между ними. Проблема, по мнению Рашке, разрешается сама собой, поскольку в соответствии с учением деконструктивизма «философы не должны делать вид, будто они пишут «о чем-то». Значение слова, то есть того, что обозначено языковым знаком, состоит из постоянных скачков от знака к знаку».<sup>18</sup> Тем самым философия лишается права предписывать теологии порядок ее рассуждений. Теология же обнаруживает свое превосходство над философией в том, что она находит свой предмет в самом тексте, не выходя за рамки текста, и довольствуется этим. Рашке приходит к выводу, что вместе со «смертью бога», исчезновением трансцендентного измерения в человеческой жизни наступает «конец теологии» как дисциплины, рассматривавшей божественное как объективную реальность, как предмет размышления и описания. Хотя Рашке утверждает, что задача теологии в настоящее время состоит в том, чтобы писать о деконструкции, гораздо точнее будущность теологии и вообще интеллектуальной деятельности с точки зрения деконструктивизма раскрыта в следующих словах Тейлора: «Множественность авторов и текстов создает лабиринт, из которого нет выхода, она порождает усилия, заканчивающиеся безрезультатно. Автор замешает автора, текст замешает текст и так далее, и так далее».<sup>19</sup>

Традиционные формы религиозности или безбожия должны уступить место постоянным колебаниям на грани веры и неверия, теизма и атеизма. Религиозный фундаментализм, отрицающий мирское, как и атеистическое возведение мирской жизни в абсолют в одинаковой степени являются двумя крайностями, не улавливающими диалектического отношения между мирской культурой и неисчерпаемой инаковостью, присущей реальности в целом. Эта инаковость не позволяет тем или иным элементам человеческой культуры забыть о собственной ограниченности и претендовать на значение абсолютного, метафизического знания. Только деконструктивистский подход способен раскрыть теологические смыслы за пределами теологии, опиравшейся на традиционную европейскую метафизику, и только деконструкция культурных абсолютов позволит выжить религиозным ценностям в пределах мирской культуры за рамками традиционных религиозных институтов, считает Тейлор.

Оставляя за истолкователем полную свободу действий, теологи-деконструктивисты именно в этой беспредметности видят единственный способ освоения современным человеком божественной реальности. В деконструктивистской теологии не находится места для однозначного и

<sup>17</sup> Ibid.p.62.

<sup>18</sup> O'Leary J.S. Questioning Back. The Overcoming of Metaphysics in Christian Tradition. Minneapolis, 1985.P.37-38.

<sup>19</sup> Deconstruction and Theology. Ed by C. Raschke. N.Y., 1982.P.61.

ограниченного откровения, вместе с тем откровение, необходимое для существования теологии, утверждается в самой неоднозначности Слова. Безостановочные колебания на грани веры и неверия, теизма и атеизма, религии и мирского получают значение пути, ведущего человека к восприятию «ненавязчивого пришествия сияющей божественности».<sup>20</sup>

Таким образом, деконструктивистская теология превращается в теологический деконструктивизм, утверждение теологического смысла самого процесса деконструкции. Концепции Рашке и Тейлора, можно сделать вывод, представляют собой разновидность негативной теологии, исходящей из отрицательного понимания Абсолюта. Это не случайно, так как именно такое понимание Абсолюта присутствует у самого Деррида. Выявляя теологические мотивы в творчестве Деррида вопреки настойчивому дистанцированию последнего от теологической проблематики, христианские теологи наоборот подчеркивают, что понятия «различение», «след», выражающие в деконструктивизме отсутствие Бога («трансцендентного обозначенного»), служат для Деррида абсолютной точкой отсчета и являются вследствие этого псевдонимами непознаваемого Абсолюта. Эта неявная религиозная сторона учения Деррида со всей очевидностью проявилась в концепциях его учеников-теологов.

## II

Совершенно иной подход к деконструктивизму содержится в теологической концепции Дж. С. О'Лири.

Для О'Лири главным в понимании сущности теологии является ее связь с верой. Христианская вера (вера в смысле особого достояния и состояния верующего) выступает как необходимая основа и цель теологической деятельности: «Теология, - утверждает О'Лири, - существует прежде всего для того, чтобы способствовать приобщению к вере».<sup>21</sup> Выдвигая на первый план в теологии веру, он противопоставляет на этом основании теологию философии и настаивает на необходимости преодоления метафизики в теологии. Вера всегда конкретна, субъективна, ограничена, но именно это и делает ее живой верой. Метафизика же вырывает веру из конкретно-исторической обстановки, превращает в абстракцию и тем самым разрушает непосредственность веры и искажает ее содержание. Вера не нуждается в системе метафизических категорий, и, следовательно, теология не должна стремиться привести себя в систематическую форму. Один из существенных моментов, на которые обращает внимание О'Лири, это необходимость отказа от Откровения как некоей данности со строго фиксированным содержанием. Именно такое понимание Откровения служит в теологии фундаментом для построения метафизических конструкций. Современная теология, считает О'Лири, должна рассматривать Откровение в связи с его историческим развитием и отказаться от ограничения его какими-либо догматами. Вопросы, касающиеся священного Писания, по мнению теолога, всегда надо оставлять открытыми. В этом отношении теологии грозит опасность не только со

<sup>20</sup> O'Leary J.S. Questioning Back. The Overcoming of Metaphysics in Christian Tradition. Minneapolis, 1985. P.46.

<sup>21</sup> Ibid. p.57.



стороны философии: сам язык настолько подвержен влиянию метафизики, что любое языковое выражение веры включает и себе возможность подмены содержания веры метафизическим понятием. Поэтому одной из главных задач теологии является постоянная критика языка веры, освобождающая его от метафизических конструкций.

Выступая против систематичности теологии, против принципа однозначности смысла Откровения и сосредоточивая деятельность теолога на критике языка веры, О'Лири сближает теологию с деконструктивизмом. Деконструкция наилучшим образом подходит в качестве орудия имманентной критики языка веры, которую призвана осуществлять теология. Если прежде эта критика велась против одной из форм метафизики с помощью другой ее формы, то теперь деконструктивистская критика не позволит современной теологии перейти на метафизические позиции вообще. Исходя из этого, О'Лири заключает, что «теология, которая возвращается к текстуальности текста, просто занимает то положение в языке веры, которое она и должна занимать. Теология отвергает спекулятивное, внеязыковое положение с тем, чтобы обнаружить главное содержание языка веры и, критически осмыслив, выразить то, что несет в себе этот язык».<sup>22</sup> Деконструктивистская критика должна распространиться и на современную теологию, и на всю теологическую традицию, поскольку противоречие между верой и метафизикой существовало всегда, и теологические тексты прошлого также нуждаются в таком прочтении, «когда их явное метафизическое содержание пересматривается в свете их глубинного, до конца неискоренимого характера исповеданий веры».<sup>23</sup>

Из сказанного выше следует, что отклонение концепции О'Лири в сторону деконструктивизма вызвано не только и не столько современным кризисом метафизики. Этот кризис лишь обострил постоянную потребность в преодолении метафизики в теологии, а деконструкция выступила как средство для такого преодоления. Теолог подчеркивает, что деконструкция есть не более чем необходимый противовес метафизическому влиянию в теологии. Для него кризис метафизики не тождественен концу метафизики или триумфу деконструктивизма, поскольку в первой находит свое выражение «мощь разума как такового».<sup>24</sup> Соответственно, на долю деконструктивизма приходится только критическая деятельность по преодолению метафизики в теологии, при этом в качестве собственного предмета теологии остается вера. Поэтому собственно теологическую задачу по приобщению к вере О'Лири возлагает не на деконструктивизм, а на историческую герменевтику «от веры к вере».

Вера, которая в борьбе с метафизикой открывает деконструктивизму доступ в теологию, сама же и ограничивает область теологического применения деконструкции. О'Лири категорически возражает против создания деконструктивистской теологии в рассмотренном выше смысле. Теологи-деконструктивисты, по его мнению, разрушают христианское содержание теологии в бесконечном потоке интерпретаций. Он убежден, что положительную основу для своей деятельности теология может и должна черпать исключительно в вере. Действительная христианская вера может

---

<sup>22</sup> Ibid.p.40.

<sup>23</sup> Ibid.p.113.

<sup>24</sup> Ibid.p.48.

быть обнаружена только в духовной жизни общины верующих, в церкви, поэтому и теологическая герменевтика «от веры к вере» может существовать только внутри общины и при опоре на конкретные верования ее членов.

Деконструктивизм безусловно враждебен традиции, он не в состоянии создать никакой традиции и разрушает все традиции. Однако, несмотря на то, что деконструкция распространяется О'Лири на теологическую традицию, это не приводит к ее разрушению. Поскольку эта традиция представляет собой традицию вечного противоборства веры и метафизики, деконструкция, разрушая традицию метафизики, по мысли теолога, оставляет в неприкосновенности традицию веры. Традиция веры служит преградой на пути поглощения теологии деконструкцией. Преодоление метафизики в теологии, с одной стороны, и сохранение христианской теологией тождественности, с другой стороны, невозможно «без твердого ощущения связи с традицией веры и уважения к ее главным требованиям».<sup>25</sup> Будущее теологии связывается с опорой на живую веру, а не на движение деконструкции. Хотя теология лишается при этом основательности метафизики и универсальности деконструктивизма, «бедность подлинной веры» должна быть для теолога в любом случае предпочтительнее, считает О'Лири.

Итак, современная теология должна опираться в борьбе с метафизикой на деконструктивизм, но оставаться полностью независимой от противоборствующих сторон (деконструктивизма и метафизики), основываясь в своем положительном содержании на вере общины и традиции веры, сохраненной в теологических текстах прошлого.

### III

Теперь мы перейдем к рассмотрению более сложного и поэтому более всего нас интересующего, третьего типа отношения к деконструктивизму, представленного в поздних работах протестантского теолога Томаса Альтицера. Альтицер заявил о себе как радикальный христианский теолог и даже как христианский атеист в начале 60-х годов. Его самая известная работа этого периода это «Евангелие христианского атеизма» (1966)<sup>26</sup>, где автор выступил с утверждением, что современная христианская теология должна признать смерть бога как бесповоротное «космическое и историческое событие», наступившее в результате его самоотрицающего, диалектического развития и полного воплощения в мирскую действительность. В отличие от авторов концепций, разобранных выше, Альтицер не ограничивается определением своего отношения к деконструктивизму, а пытается вступить в спор с Деррида, на что не решались другие христианские теологи.

Альтицер приветствует стремление Деррида выразить самые современные тенденции в развитии философского сознания. Он отмечает, что идеи французского философа обладают значительным критическим потенциалом и нацелены на решительный разрыв с интеллектуальными традициями, в частности, на разрушение христианской теологии,

<sup>25</sup> Ibid.p.47.

<sup>26</sup> Альтицер Т. Смерть Бога. Евангелие христианского атеизма. М.,2010.

основывающейся на понятиях Бога, творения, Откровения, истинной веры. Именно благодаря беспощадной критике теологического сознания деконструкция может оказаться, с точки зрения Альтицера, «совершенно необходимой и существенной для выживания христианства».<sup>27</sup> Перекрывая все возможные пути развития традиционной теологии, деконструктивизм создает тем самым условия для нового христианского начинания. Сразу подчеркнем, что теолог не рассматривает деконструкцию как закономерное завершение христианства, а деконструктивистскую теологию как единственную замену прежней теологии. Скорее, концепция Деррида может выступить союзником современной христианской теологии, стремящейся к преобразованию христианства, однако эта близость двух течений мысли еще не означает, что их конечные цели совпадают, и, следовательно, этот союз на каком-то этапе будет неизбежно расторгнут.

Деконструктивизм исходит из того, что метафизическая традиция исчерпала себя, и пытается вскрыть за историческими наслоениями альтернативный путь развития сознания. Результатом этих попыток явилось «различение», которое, с деконструктивистской точки зрения, лежит в основе всех понятий и обнаруживает их условность, которую метафизика не хотела признавать. Стремясь выйти за пределы метафизических понятий, деконструктивизм идет по пути их отрицания, преодолевая даже собственное понятие «различение» и направляясь к тому, что лежит вне всяких обозначений. «То, что было известно в метафизической и библейской традиции как ничто, может теперь быть открыто в «новой» Каббале, - пишет Альтицер, усматривая истоки концепции Деррида в учении Каббалы, - как абсолютно неименуемое, абсолютно неименуемое потому, что оно древнее, чем язык».<sup>28</sup> Движение деконструкции направлено к этой абсолютной пустоте, доисторическому неименуемому.

В ходе деконструктивистской деятельности по пересборке метафизических конструкций создаются, как говорит теолог, «миры значения и тождества, которые совершенно свободны от какой бы то ни было основы или источника, находящихся вне их самих».<sup>29</sup> Пребывание в этих мирах, обеспечиваемое постоянным движением деконструкции, и составляет в концепции Деррида реальную альтернативу метафизическому сознанию. Однако Альтицер не соглашается с тем, что цель деконструкции - достижение полной отрешенности от метафизической традиции, и не считает, что те безосновность и экс-центричность, которые достигаются путем деконструкции метафизических понятий, совпадают друг с другом. «Эти (деконструктивистские - Ю.С.) миры, - утверждает он, - отражают пустоту вне самих себя. Эта пустота, воздействующая на сознание даже в том случае, когда воздействие заключается в смещении сознания с его центра или основы».<sup>30</sup> Пустота, остающаяся на месте центра сознания, постоянно дает о себе знать, поскольку эта пустота не самодостаточна в отличие от Ничто, существовавшего до и вне Бога. Вследствие этого отрицательное движение деконструкции никогда не может превратиться в простую игру «различения». Теолог приводит слова самого Деррида о том,

<sup>27</sup> Deconstruction and Theology. Ed by C. Raschke. N.Y., 1982.P.151.

<sup>28</sup> Ibid.p.155.

<sup>29</sup> Ibid.p.153.

<sup>30</sup> Ibid.

что «призрак центра постоянно присутствует в деконструктивистском сознании» и именно из-за этого «колебание между письмом как расцентровкой и письмом как утверждением игры становится бесконечным».<sup>31</sup> Это позволяет заключить, что области, лежащей по ту сторону истории и метафизики сознания, деконструктивизм не достигает: «Полностью безбожная или языческая игра невозможна для Деррида так же, как и первоначальное неведение, потому что желание центра не только неразруσιμο, но оно есть само неразрушаемое. Уже сама игра есть выражение этого желания, Бога поистине нельзя избежать».<sup>32</sup>

Таким образом, с точки зрения теолога, деконструкция не приводит к состоянию полного безразличия к Богу или центру сознания, несмотря на то, что в своем движении деконструктивистская теология оставляет нас без результата. Это движение не приближает и не удаляет нас от бога, но вращается вокруг него как своего центра. По этой причине концепция Деррида в своем практическом воплощении оказывается близка к радикальной теологии, хотя последняя совсем иначе оценивает исторический путь, проделанный европейским мышлением и предлагает другой способ преодоления метафизической традиции.

Деррида, основываясь на условности и ограниченности метафизических понятий, рассматривает всю историю европейского сознания, связанную с метафизической традицией, как последовательную цепь ошибочных заключений. Проект деконструкции предлагает как бы вернуться к извечному, первоначальному состоянию сознания, которое представляет его естественную форму в отличие от исторических метафизических построений, где эта форма искажается или произвольно ограничивается. Здесь, отметим, явно присутствуют руссоистские мотивы, Деррида вообще равнодушен к идеологу "общественного договора", судя по частым ссылкам на него.

Альтицер, для которого ограниченность и архаичность метафизики не менее очевидны, чем для французского философа, не связывает свои надежды на преодоление кризиса европейского сознания с возвращением к исходной точке его развития. Для него совершенно очевидно, что повернуть историю европейского духа вспять нельзя. Ее невозможно отменить, разобрать до основания или перечеркнуть, как это в буквальном смысле делает Деррида с отдельными метафизическими понятиями, с тем чтобы вернуться к началу в его первозданной чистоте, потому что ход истории преобразует само это начало. «Метафизическая эра, которая началась с учения Платона и закончилась в метафизике бесконечности, - утверждает Альтицер, - полностью растворила, разрушила «различие» в присутствии, тем самым окончательно вытеснив «след»».<sup>33</sup> Возвращение к первоначальному Ничто после уже состоявшейся истории оказывается невозможным. От начала, или генезиса, мы можем двигаться только вперед, к концу, к апокалипсису.

Вместе с тем позиция Деррида оправдана в том отношении, что она имеет дело не с иллюзией, а с действительной пустотой. Только это не первоначальное и чистое Ничто, а ничто, возникшее вследствие смерти Бога.

<sup>31</sup> Ibid.p.154-155.

<sup>32</sup> Ibid.p.155.

<sup>33</sup> Ibid.p.154.

Лишенное со смертью Бога своего центра, сознание обнаруживает то, что было скрыто за Богом как ничто или как «неименуемое», «след». Позиция христианского атеиста Альтицера состоит в том, что исчезновение Бога из истории и появление его противоположности в виде ничто доказывает полное осуществление первоначального замысла Бога. «Так получается, что смерть Бога наступает одновременно с восстановлением или воскресением чистого следа, обратного Богу. Действительно, сама неименуемость этого следа свидетельствует о его целостном единстве с неименуемостью Бога - оба абсолютно и полностью неименуемы, неименуемость совершенно удаляет их от всего, что мы знаем как язык, сознание, историю. Но появление этой неименуемости тем не менее именует нашу историю, и оно именует ее как абсолютное превращение следа, который является в то же время полным присутствием Бога».<sup>34</sup> Если продолжить это рассуждение дальше, то можно сказать, что пустота наполняет историю, неименуемость переходит в имя, смерть Бога венчает божественный промысел.

Вряд ли неименуемое полное присутствие Бога у Альтицера выглядит более убедительно, чем неименуемый «след» у Деррида, но различие между двумя мыслителями здесь проявляется вполне четко. Если для Деррида упадок метафизической традиции означает ее изначальную ошибочность, то для Альтицера это же самое означает, что традиция исполнила свое предназначение и подготовила почву для нового этапа развития.

В расхождении подходов Альтицера и Деррида к наследию метафизики сказывается различие их философских позиций. Движение деконструкции заставляет метафизические понятия колебаться на грани отсутствия и присутствия, смысла и бессмысленности. В противовес этому радикальная теология Альтицера настаивает на том, что, освобождаясь от рамок метафизики, сознание приходит к чистому и полному присутствию, которое есть «самовоплощение или самопретворение Духа или Бога».<sup>35</sup> Такое утверждение ставит теолога в очень трудное положение, поскольку это присутствие оказывается невозможно выделить как раз в силу его полноты и совершенства. В этой ситуации приходится обращаться к понятию смерти Бога, которое позволяет со всей определенностью обозначить действительный разрыв с теологической традицией, в том числе пантеистической. «Мы не можем назвать это всеприсутствие всеприсутствием Бога, - объясняет Альтицер. Мы можем только знать это всеприсутствие как смерть Бога, как полное исчезновение Бога из сознания и истории, как исчезновение и разрушение всего, что мы называли Богом и знали как Бога».<sup>36</sup> Полнота присутствия Бога приводит к тому, что оно оказывается «неотлично от сознания и речи».<sup>37</sup> Однако, по мнению теолога, воплощение Бога в сознании и речи, преобразуя Бога, изменяет характер существования сознания и речи, но не уничтожает их связи с действительностью.

По Альтицеру, в любом авторском тексте есть содержание, которое может быть усвоено человеком, находящимся вне времени и культуры, к которым принадлежит автор. Именно на этом принципе построено

---

<sup>34</sup> Ibid.p.159-160.

<sup>35</sup> Ibid.p.152.

<sup>36</sup> Ibid.p.159.

<sup>37</sup> Ibid.p.157.

прочтение теологом западной эпической традиции, начиная от Гомера и кончая Мелвиллом и Джойсом, как единой исторической линии развития, сохраняющей свою преемственность при всех переворотах истории.<sup>38</sup> В отличие от теории Деррида для Альтицера авторский смысл и отвечающее ему истолкование текста сохраняют свое значение, а с ними восстанавливаются понятия истины и объективной реальности, истолкование позволяет соединять тексты и авторов различных эпох и культур в некую единую историческую, общечеловеческую традицию. Это означает, что в современных условиях теология может претендовать на свой особый способ трактовки действительности как полного осуществления божественного творения. По крайней мере, постижение присутствия абсолютной реальности - цель, которую ставит перед собой радикальная христианская теология, - представляется целью вполне осмысленной.

В итоге у нас есть основание сделать вывод, что деконструктивизм может различным образом использоваться христианской теологией в качестве стимула для собственного развития, однако философские и религиозные цели деконструкции несовместимы с христианством.

---

<sup>38</sup> См.: Altizer T.J.J. *History as Apocalypse*. Albany, 1985. Altizer T.J.J. *Genesis and Apocalypse*. Louisville, 1990.

### **Внутри «китайской комнаты» и за её пределами**

Аргумент американского философа Джона Серла, известный под названием «китайская комната», предлагает вообразить следующую ситуацию. Представим, что в некоторой комнате находятся на табличках или карточках всевозможные варианты сочетаний китайских иероглифов и программа или инструкция, которая позволяет согласовывать между собой эти наборы китайских фраз так, что помещенный в эту комнату человек, по определению не знающий китайского языка, способен вести беседу на китайском языке, оперируя при этом исключительно табличками с иероглифами.<sup>1</sup>

Для внешнего наблюдателя, который не посвящен в тайну эксперимента, находящийся в комнате будет выглядеть как человек, понимающий китайский язык. Для внутреннего наблюдателя, это может быть как сам, помещенный в комнату, так и те, кто знает, что человек в комнате не знает китайского языка, ситуация не изменится, и все они будут по-прежнему убеждены, что данный человек не знает китайского языка. В серловском варианте в качестве такого внутреннего наблюдателя выступает сам Серл. Я, говорит Серл, точно знаю, что я не знаю китайского языка, и для Серла в таком случае нахождение его в китайской комнате ничего в этом вопросе не меняет. Это, по Серлу, позволяет продемонстрировать, что искусственный интеллект, в данном случае китайская комната, не способен дать подлинное, человеческое понимание.

Сразу обратим внимание на это различие внешнего и внутреннего наблюдателя, которое существенно для данного аргумента. Очевидно, что он строится на различии внутренней и внешней информации по поводу эксперимента. Для внешнего наблюдателя этот вопрос может и должен оставаться открытым. Для инсайдера предполагается информация, которая утверждает, что Серл не знает китайского языка. Это может знать сам Серл или в этом могут быть также убеждены и другие, хотя для строгости эксперимента следует добавить, что эти другие вполне могут обманываться на этот счет, если вдруг Серл решит их дурачить и притворится не знающим язык, хотя сам он его всё-таки знает. Очевидно также и то, что сам Серл может обманываться в данном вопросе: если некому проверить, знает ли он китайский язык. Таким образом, следует считать, что внешний и внутренний наблюдатели по отдельности недостаточны для решения вопроса исчерпывающим образом. То есть, мы должны заранее знать, знает или не знает язык человек, помещенный в комнату, если мы этого заранее не знаем, то вопрос, очевидно, неразрешим. Если же мы знаем это заранее, тогда опять-таки вопрос уже решен, и китайская комната вообще оказывается не причем, она не имеет отношения к аргументу, если о таковом вообще может идти речь в данном случае. Привилегированная инсайдерская информация заранее этот вопрос решила.

Поэтому для начала следует поставить обоих наблюдателей в равные условия: предположим, что никто заранее не знает, в том числе и сам Серл,

---

<sup>1</sup> Searle J.R. Minds, brains, and programs//Behavioral and Brain Sciences.1980, v.3.

знает ли Серл китайский язык. После этого запустим Серла в китайскую комнату и запустим в ход сам серловский аргумент, чуть-чуть его видоизменив, как это почти всегда делается. Пусть человек в китайской комнате обладает возможностью перевода с китайского языка и выступает в роли переводчика. Это изменение не так существенно, как может показаться. Даже в серловской ситуации какой-то переводчик все же необходим, иначе мы вообще не сможем разобраться в этой беседе между китайцами с одной стороны и «китайской комнатой» с другой. Для нас это будет разговор одной «китайской комнаты» с другой «китайской комнатой».

Сам Серл сопровождает свои рассуждения разбором критических замечаний в адрес своего аргумента, и мы также начнем с них.

Если Серл пытается таким образом опровергнуть возможность понимания языка для компьютерных программ, возражают некоторые, то его аргумент не доказывает ничего, поскольку не позволяет никому, в том числе и людям, претендовать на понимание, если только внутренний наблюдатель, способен решить этот вопрос (так называемый контраргумент «от других сознаний»). То есть, можем добавить мы, это означает, что сам Серл апеллирует к этому внутреннему пониманию как исключительному и заранее решает вопрос о невозможности исходя из внешнего понимания или для наблюдателей со стороны решить вопрос о понимании. По Серлу же, получается, опять добавим уже мы от себя, что если компьютер не может сам знать, понимает ли он китайский язык, то этого не может знать никто. (Это соображение можно переадресовать и Нагелю, соратнику Серла в данном вопросе: Знает ли сама летучая мышь, каково это, быть летучей мышью?).<sup>2</sup> Следовательно, заключают критики, Серл лишает возможности судить вообще о понимании на основании поведения или с точки зрения внешнего наблюдателя, и сам аргумент ничего не решает, поскольку разрешает всё для внутреннего наблюдателя или инсайдера и запрещает это же самое для внешнего наблюдателя за поведением человека в комнате.

Эти возражения вполне оправданы в отношении данного аргумента, если мы сводим его к приоритету внутреннего наблюдателя над внешним, хотя, вполне возможно, что в этом заключается и позиция самого Серла. При этом сам он, возражая оппонентам, высказывается против того, чтобы данным возражением переводить внимание с проблемы понимания на проблему знания о понимании. В этом отношении он скорее прав, поскольку проблема, затрагиваемая данным аргументом гораздо шире или глубже в философском отношении и не может ограничиваться спорами между сторонниками и противниками искусственного интеллекта.

Произведем над этим аргументом некоторую операцию, которая позволит придать ему более широкий вид и смысл. Вывернем ситуацию, изображенную Серлом, наизнанку. Пусть не человек находится в комнате, а комната находится в человеке, скажем в его голове. И представим себе такую ситуацию: нам нужен переводчик с китайского языка, и мы знакомимся с человеком, который представляется переводчиком и более того замечательным образом переводит нам с китайского языка все, что нужно, и даже так, что наши китайские собеседники остаются всем довольны. После этого мы благодарим его, но добавляем, что по нашему убеждению он все-таки ничего не понимает в китайском языке, а переводит

<sup>2</sup> Nagel T. What is like to be a bat?//Philosophical Review, v.83, #4,1974.



он только благодаря тому, что в его голове размещена некоторая китайская комната, которая выполняет за него всю работу.

Эта вымышленная ситуация опять же достаточно хорошо известна. В своё время М.Е. Салтыков-Щедрин в своей изумительно правдоподобной сатире «История одного города» вывел в качестве персонажа градоначальника по имени Брудастый Дементий Варламович, который «имел в голове некоторое особливое устройство, за что и прозван был «Органчиком». Это не мешало ему, впрочем, привести в порядок недоимки, запущенные его предместником». И нужно отметить, что Дементий Варламович на фоне других глуповских градоначальников выглядит не таким уж «выдающимся» представителем вида градоначальников. Скорее, наоборот, Органчик, пока его физиологическая особенность была достоянием только инсайдерской информации, не производил никакого странного впечатления на своих подчиненных. Дело, как часто бывает, решил случай. Органчик сломался, и вследствие этого инсайдерская информация превратилась в общедоступную, и градоначальника пришлось все-таки сместить, несмотря на успешные попытки смастерить нового градоначальника или восстановить старого из соответствующих подручных материалов. Такова комедия, а в каждой сказке есть, как известно, урок. В чем же урок Салтыкова-Щедрина применительно к нашей ситуации?

Допустим, мы знаем или уверены, что в случае с нашим переводчиком мы имеем дело ни с кем иным, как с отремонтированным Дементием Варламовичем Брудастым. И тогда вполне естественно, что мы будем в полной уверенности, что наш Дементий Варламович так же не знает китайский язык, как его не знал и щедринский оригинал. Всё однако не так просто, если мы вспомним о различии или, наоборот, равном положении, в котором уже по нашим условиям находятся как внешний, так и внутренний наблюдатель.

Пусть мы высказали наши претензии переводчику, однако и ему в этой ситуации есть, что нам возразить. Прежде всего он скажет: «А не морочьте мне голову. Я вам все правильно перевел, чего вы еще хотите. А на операцию я не согласен». Как можно решить этот вопрос? Очевидно, что никак. Органчик обнаруживается только при вскрытии, как это происходит и у Щедрина. До этого момента Дементий Варламович ничем не отличается от других градоначальников или даже выглядит более «нормальным».

Даже если оказывается возможным хирургическое вмешательство, то и здесь Дементий Варламович ничего не теряет в своем достоинстве и авторитете градоначальника или переводчика. Мы все при внешнем осмотре обнаруживаем внутри себя не более чем «органчик», который называется мозгом. Поэтому, скажем, Серл уверенно заявляет: машины могут мыслить, мы сами являемся такими машинами, вопрос в том, в чем именно особенность такой машины как человек: это не механический органчик и даже, по Серлу, не компьютерная программа.<sup>3</sup> И здесь мы обнаруживаем классическую философскую проблему, в решении которой Серл, очевидно, уходит от механистического и даже компьютерного материализма и останавливается перед...

Итак, мы видим, что Дементию Варламовичу нечего смущаться, пока за внутренним наблюдателем остается высший авторитет, в том числе и

<sup>3</sup> Серл Дж. Мозг, сознание и программы // Аналитическая философия. М., 1998, сс. 393, 399.

самим Серлом. Наш переводчик так же может быть вполне спокоен за своё будущее, никакой внешний наблюдатель не сможет подвергнуть сомнению его авторитет в вопросах китайского языка. Те, кто по условию эксперимента претендуют на инсайдерскую информацию о наличии в голове переводчика органчика, получили эту информацию от нас, и мы их с таким же успехом можем её лишить.

Вернемся теперь к исходной серловской ситуации с китайской комнатой, вывернем Дементия Варламовича еще раз, теперь органчиком наружу. Что изменилось? С одной стороны, очень многое: теперь все могут сразу же убедиться, что градоначальник или переводчик прибегает к внешней помощи. Инсайдерская информация не просто превратилась в общедоступную, она вообще перестала быть инсайдерской в данном вопросе. Возможно ли иметь инсайдерскую информацию о том, являешься ли ты сам машиной или нет. Очевидно, что нет. Поэтому опять же остается в силе утверждение Серла, что машины, конечно же, мыслят.

Поэтому ничего удивительного нет в том, что мы можем разыграть следующую сценку с участием Серла, находящегося в китайской комнате, и нами как внешними наблюдателями.

Итак, мы просим Серла перевести нам наш диалог с китайцами, и Серл с этим вполне успешно справляется. После этого мы его благодарим, но опять не сдерживаемся, чтобы не продемонстрировать своё преимущество обладателя уже даже не инсайдерской, а, как представляется, вполне очевидной информации, и заявляем, что Серл как не знал китайского языка, так его и не знает. И здесь мы вполне можем услышать в ответ то же самое, что слышали уже и от нашего первого переводчика, Дементия Варламовича.

Прежде всего он скажет: «А не морочьте мне голову. Я вам все правильно перевел, чего вы еще хотите. А на операцию я не согласен». Под операцией в данном случае понимается нечто другое, чем в первом случае, только на первый взгляд.

Мы тем не менее уверены, что правда на нашей стороне, и поэтому можем продолжить разговор таким образом. «А вот сейчас мы вас вытащим из вашей китайской комнаты, и вы пары слов на китайском связать не сможете». Каков будет ответ, полученный нами из комнаты? Вполне вероятно, он может быть таким: «А я не собираюсь выходить. Я так и буду ходить с этой комнатой на себе, как черепаха со своим домиком, и зарабатывать переводами с китайского. И можете говорить, что хотите».

Таким образом, и в этом случае операция по отделению человека внутри комнаты от комнаты ничего не решает. Не имеет значения, находится ли человек в комнате или комната в человеке. До тех пор, пока мы не можем отделить одно от другого (а на этом построен аргумент), вопрос вынужденно остается открытым. До тех пор, пока мы уверены, что есть различие между инсайдерской информацией и информацией внешнего наблюдателя, но при этом также уверены, что вопрос о внешнем или внутреннем расположении наблюдателя идентичен вопросу о внутреннем или внешнем положении органчика или комнаты, и решение вопроса о том, что органчик находится снаружи, так происходит по серловскому рассуждению, позволяет нам решить, что органчик не может быть внутри. До тех пор мы не приближаемся к решению проблемы, а вынуждены мириться с тем, что прав и Серл, настаивающий на невозможности

компьютерного органчика внутри нас и одновременно на том, что внешний органчик или китайская комната никогда не дадут нам инсайдерской информации, и правы его оппоненты, которые уверены, что между органчиком снаружи и органчиком внутри нет принципиальной разницы. По большому счету, сам Серл считает тоже самое, и существенных расхождений между спорящими сторонами по сути дела нет. Обе позиции не столько противоречат друг другу, сколько согласуются между собой со своей тыльной стороны.

Итак, в споре между сторонниками и противниками искусственного интеллекта правы обе стороны. Естественный интеллект может быть только внутри, и только он может обладать инсайдерской информацией. Искусственный интеллект или органчик не может быть внутри или обладать инсайдерской информацией.

Естественный и равным образом искусственный интеллект, или органчик, не может быть иначе как снаружи. Поскольку иначе мы никогда не сможем связать инсайдерскую информацию с информацией общедоступной, и сама инсайдерская информация (или естественный интеллект с его внутренним пониманием) теряет смысл.

Либо понимание должно быть снаружи, либо вообще нет никакого понимания. Если есть понимание внутреннее, то должно быть и понимание внешнее. Если мыслит мозг внутри, то может и должен быть мозг снаружи, то есть искусственный интеллект. Такова, можно считать философская сущность проблемы искусственного интеллекта. Дело, очевидно, в самом разделении на внутреннее и внешнее, на котором в равной мере строят свою аргументацию как Серл, так и его оппоненты.

В данном случае в философском отношении обе спорящие стороны неявно апеллируют к так называемому «онтологическому» аргументу, и сторонники искусственного интеллекта, утверждающие, что понимание не может ограничиться внутренней областью и только инсайдерской информацией, и Серл, провозглашающий, что мыслят в конечном счете именно машины, то есть реальные существа в пространстве и времени. Этот аргумент неверно представлять исключительно как аргумент касательно бытия Бога, он многослоен. Эта многослойность затрагивает и нашу проблему. Онтологический аргумент утверждает в классическом варианте, что если Бог существует хотя бы только в понимании, то он существует и реально. Прочитаем его еще раз и увидим, что здесь же говорится следующее: если понимание есть хотя бы только в понимании, то есть, внутренне (а это заранее принимается всеми как предпосылка), то оно должно существовать и реально, то есть, внешним образом. Если хотите, если существует Бог, то должен существовать и искусственный интеллект, каким бы неожиданным такой вывод ни был для ученых, размышляющих об искусственном интеллекте. В противном случае, если понимания нет вовне, а оно есть только внутри, где в таком случае оно вообще. Именно эту проблему очевидно не может разрешить (откровенный атеист) Серл, утверждая, что только инсайдерская информация способна решить вопрос о понимании, и одновременно выражая твердое убеждение, что машины мыслят, ибо иначе как вовне (или в мире вовне нас) понимания быть не может.

Итак, проблему, поставленную в начале, можно свести к следующему: существует ли внешнее, то есть искусственное, но при этом естественное понимание.

Чтобы порассуждать об этом, вернемся к тому, с чего начинали, к китайской комнате.

Мы видели, что вытащить человека из китайской комнаты или, наоборот, органчик из головы человека есть по сути одна и та же «операция». Чтобы убедиться во внутреннем характере понимания мы должны вытащить его наружу. Это означает, что внутренний характер понимания доказывается наличием понимающего человека или интеллекта вне нас, когда в отношении него мы находимся в положении именно внешнего наблюдателя, и, как уже было сказано, только наличие внешнего, искусственного интеллекта может доказать наличие интеллекта внутреннего или естественного.

В своих последующих работах Серл сам предпочел немного модифицировать или даже, с его точки зрения, предложить более сильную, сильную в философском отношении, аргументацию. Хотя на наш взгляд речь идет о том, что Серл более определенным и четким образом очертил основы своей собственной исходной аргументации.

«Глубинная проблема заключается в том, что синтаксис по своей сути является понятием, зависящим от наблюдателя (observer relative). Возможность множественной реализации вычислительно эквивалентных процессов в разных физических средах указывает не только на то, что эти процессы абстрактны, но и на то, что они вообще внутренне не присущи данной системе. Они зависят от внешнего истолкования. Мы ищем реальные факты, способные сделать процессы в мозге вычислительными, но, исходя изданного нам определения вычисления, таких фактов просто не может быть. С другой стороны, мы не можем сначала сказать, что все что угодно может быть цифровым компьютером, если только мы припишем ему синтаксис, а затем вопрос о том, является ли или нет цифровым компьютером некая естественная система, такая как мозг, считать вопросом о факте, внутренне присущем фактическим операциям этой системы.

То же самое можно постулировать, и не употребляя слово «синтаксис», если оно вводит в заблуждение. Другими словами, кто-нибудь мог бы возразить, сказав, что понятия «синтаксис» и «символы» — это всего лишь обороты речи, и что нас на самом деле интересует существование систем с дискретными физическими явлениями и установление переходов между этими явлениями. С этой точки зрения мы не нуждаемся в нулях и единицах как таковых, они используются лишь для удобства. Но это, как мне кажется, тоже не выход. Физическое состояние системы будет считаться вычислительным только относительно приписывания этому состоянию некоей вычислительной роли, функции или интерпретации. С исчезновением нулей и единиц сама проблема не исчезнет, потому что такие понятия как вычисление, алгоритм или программа не называют физических свойств, внутренне присущих системам. Вычислительные состояния не выявляются внутри физических свойств, они приписываются физическим свойствам.

Здесь есть одно отличие от аргумента «китайской комнаты», и я должен был заметить его еще десять лет назад, но не сделал этого. Аргумент «китайской комнаты» показывал, что семантика не является внутренне

присущей синтаксису. Сейчас я отдельно утверждаю то, что синтаксис внутренне не присущ физическим свойствам. Исходя из целей первоначального обсуждения, я предполагал, что синтаксическое описание компьютера не было проблематичным. Но это ошибка. Невозможно назвать что-либо цифровым компьютером и сказать, что в этом заключается его внутреннее свойство, потому что описание чего-либо как цифрового компьютера всегда зависит от наблюдателя, приписывающего синтаксическую интерпретацию чисто физическим свойствам системы. Это значит, что гипотеза о «языке мысли» несостоятельна. Невозможно найти неизвестные предложения, внутренне присущие вашей голове, т. к. что-либо является предложением только относительно агента или пользователя, использующего его как предложение. Применительно к вычислительной модели вообще это означает, что описание процесса как вычислительного является описанием физической системы, осуществляемым снаружи, и распознавание вычисления в любом процессе не является распознаванием внутренне присущего физического свойства. Такое распознавание является по своей сути описанием, зависящим от наблюдателя. Это следует четко понимать. Я не говорю, что существуют априорные ограничения для схем, которые мы можем обнаружить в природе. Без сомнения, мы могли бы раскрыть схему событий, происходящих в мозге, которая являлась бы изоморфной программе тестового редактора vi, выполняемой моим компьютером. Но сказать, что что-либо функционирует подобно вычислительному процессу, значит сказать нечто большее, чем-то, что имеет место схема физических взаимодействий. В данном случае необходимым становится приписывание каким-либо агентом вычислительной интерпретации. Подобным образом, мы можем обнаружить в природе предметы, у которых была бы форма стульев, и которые могли бы использоваться в качестве таковых, но мы никогда не сможем обнаружить в природе предметов, функционирующих в качестве стульев, иначе как относительно агентов, которые бы рассматривали и использовали их как стулья.

Для того чтобы полностью понять суть аргумента, необходимо понимать различие между свойствами, которые внутренне присущи миру, и свойствами, зависящими от наблюдателя. Такие понятия как «масса», «гравитационное притяжение» и «молекула» обозначают свойства, внутренне присущие миру. Даже если исчезнут все наблюдатели, в мире все равно будет существовать масса, гравитационное притяжение и молекулы. Но такие выражения, как «прекрасный день для пикника», «ванна» или «стул», не называют свойства, внутренне присущие реальности. Они скорее называют предметы, подчеркивая некоторое свойство, которое было им приписано, некоторое свойство, зависящее от наблюдателей или пользователей. Если бы никогда не было пользователей или наблюдателей, все равно существовали бы горы, молекулы, массы и гравитационное притяжение. Но если бы никогда не существовало пользователей или наблюдателей, не существовало бы таких свойств, как «быть прекрасным днем для пикника» или «быть стулом» или «быть ванной». Приписывание свойств, зависящих от наблюдателя, к числу свойств, внутренне присущих миру, не является произвольным. Некоторые внутренние присущие свойства мира упрощают использование предметов в качестве, например, стульев или ванной. Но свойство быть стулом, ванной или прекрасным днем для пикника

- это такое свойство, которое существует лишь относительно пользователей или наблюдателей. Главное, на что я хочу здесь указать, это то, что, исходя из стандартного определения вычисления, вычислительные свойства являются зависящими от наблюдателя. Они не являются внутренне присущими. Аргумент, следовательно, может быть резюмирован следующим образом: Цель естественной науки - раскрыть и описать свойства, внутренне присущие естественному миру. Исходя из определений вычисления и познания, вычислительная наука ни коим образом не сможет быть естественной наукой, потому как вычисление не является внутренне присущим свойством мира. Она приписывается в зависимости от наблюдателей».<sup>4</sup>

Что меняется при таком построении серловского рассуждения? В общем, ничего существенного. Мы смещаем грань между естественным и искусственным, внутренним и внешним с уровня семантики, как это было в исходном аргументе, на уровень синтаксиса. Суть остается той же самой, наличие инсайдерской информации, естественного внутреннего понимания оказывается решающим даже в том случае, если мы останавливаемся перед тем, чтобы вообще вкладывать в компьютерную программу или любое внешнее, материальное образование какие-либо лингвистические свойства. Компьютер, утверждает Серл, не может оперировать информацией, этот уровень реальности возникает только вместе с человеком и его способностью понимания.

Отдохнем немного от сугубо философских рассуждений и поэкспериментируем еще немного с китайской комнатой или её аналогами.

Представим себе такую ситуацию. Профессор читает лекцию в аудитории университета. И среди публики находится один умник, который после лекции подходит к профессору и заявляет почти что то же самое, что прежде пришлось выслушивать Серлу и Дементию Варламовичу. «Уважаемый профессор, вы прочитали замечательную лекцию, но беда в том, что вы совершенно ничего не понимаете в данном предмете, своим пониманием вы обязаны лишь стенам университетской аудитории, и только с помощью этих стен или благодаря тому, что вы находитесь в аудитории, вы и получаете возможность производить на всех впечатление университетского профессора». Что должен на такое заявление ответить профессор? Если это обычный профессор и человек с юмором, он может ответить так: «Что за глупости! Да, если хотите, я вам прочитаю ту же самую лекцию в чистом поле».

Если это профессор философии, то тогда между ним и спрашивающим может произойти следующая беседа.

«Возвращаю вам ваш комплимент, это не менее замечательный вопрос», - ответит профессор, - «В свою очередь я хочу предложить вам задуматься над той ситуацией, в которой находитесь вы сами будучи студентом университета и предвкушая получение диплома о высшем образовании. Предположим, что после окончания вуза вы приходите устраиваться на работу и предъявляете свой диплом о высшем образовании. На что вам отвечают, что диплом у вас хороший, однако своими профессиональными качествами вы обязаны не себе, а этой корочке с дипломом. Если у вас его отобрать, что от вас останется как от специалиста?

---

<sup>4</sup> Дж. Серл. Открывая сознание заново. М., 2002. Сс.195-197.

Поэтому мы принять вас на работу не можем. - Какие глупости, скажете вы, дайте мне работу, и вы увидите, на что я способен. А вам в ответ только улыбнутся и разведут руками».<sup>5</sup>

Ситуации, очевидно, аналогичные как в случае с профессором, так и в случае со студентом. И обе они имеют прямое отношение к нашему вопросу.

Прав ли начальник отдела кадров? Его опыт подсказывает, что не всегда человек с дипломом действительно является специалистом. С другой стороны, человек без диплома тем более не является специалистом в глазах начальника отдела кадров. Как разрешить и начальнику, и нам эту апорию. Проблема, с которой столкнулся начальник отдела кадров, та же самая, наша проблема. Где находится интеллект? Вовне, в стенах университетской аудитории, в дипломе о высшем образовании, или внутри, но тогда, чтобы убедиться в этом, мы должны вытащить профессора из аудитории в чистое поле и туда же направить и студента.<sup>6</sup> Если мы вытаскиваем профессора из аудитории, или вытаскиваем человека Серла из его китайской комнаты, мы не решаем проблему, а лишь её подтверждаем или подтверждаем нашу неспособность её решить. Мы не можем находиться с нашим пониманием или непониманием китайского языка ни снаружи, ни внутри китайской комнаты.

С другой стороны, совершенно банальным выглядит следующее положение, которое сразу же снижает градус нашей философской дискуссии. Мы можем войти в аудиторию, не понимая и не зная китайский язык, но можем и выйти из аудитории уже зная и понимая китайский язык. Иными словами, что делает из студента, не понимающего язык или любой другой предмет, профессора, который понимает и знает свой предмет? Это делает, очевидно, эта самая китайская комната, она же внешний, искусственный интеллект, по Серлу, и она же университетская аудитория, и она же сфера культуры. Именно в ней происходит общение студента и преподавателя. Именно в ней происходит превращение искусственного, внешнего, обучаемого интеллекта студента в естественный, внутренний интеллект профессора. Внутренний интеллект создает интеллект искусственный. В этом прав Серл. Внешний интеллект создает интеллект внутренний. В этом правы сторонники искусственного интеллекта. В каждом профессоре сидит студент, и в каждом студенте сидит профессор. Должны ли мы и будем ли мы ставить задачу таким образом: как нам сначала отделить, а затем вытащить студента из профессора или профессора из студента, с тем чтобы они оба продемонстрировали нам истинное или подлинное понимание? Здесь мы, очевидно, подошли к той границе, которая разделяет философию сознания и философию языка, однако у нас нет возможности в данный момент её пересекать и вторгаться в иные сферы.

Вернемся к Серлу и еще раз переиграем его ситуацию. Представим себе, что аргументация Серла разворачивалась следующим образом. Место китайской комнаты будет занимать, скажем, департамент философии

---

<sup>5</sup> Другой вариант этого же затруднения – это вечная дилемма экзаменатора: на экзамене можно пользоваться всем – на экзамене нельзя пользоваться ничем, в обоих случаях предполагается, что понимание студента должно находиться где-то внутри.

<sup>6</sup> Этот еще один китайский эксперимент, как известно, имеет уже не чисто мысленное, а вполне реальное историческое воплощение. Что это решает? Да ничего. Исторические масштабы в данном случае не важны.

университета, где работает Серл. Предметом обсуждения - понимание Серлом философской проблематики или вообще философских вопросов, что, естественно, является специальностью Серла, и мы просто ставим еще один мысленный эксперимент, ни в коей мере не пытаясь поставить под сомнение компетентность Серла в философии. В данном случае мы можем поставить «Серла» в кавычки, и пусть речь у нас пойдет о просто некоем «Серле», профессоре философского департамента. Находясь в пределах здания департамента, мы можем задаться вместе с «Серлом» вопросом о том, как нам удостовериться в компетенции «Серла» уже не как знатока китайского языка, а как знатока философии. Что меняется, когда мы меняем характер компетенции. С формальной точки зрения все серловские условия остаются теми же самыми. Существенная разница обнаруживается в том отношении, в каком сам «Серл» находится с одной стороны к китайскому языку и с другой - к философии как его специальности.

В данный момент уместным будет поставить следующий вопрос: А причем тут вообще китайцы? Оказывается, что очень даже причем. Для человека европейской культуры, в том числе для Серла и для нас с вами, все китайское является классическим примером другой, внешней, чужой культуры. В русском языке даже существует выражение «китайская грамота». Это то, что хотя, возможно, и имеет некий смысл, для нас является тайной за семью печатями, и мы с готовностью всегда признаемся в том, что уж в китайском языке мы точно ничего не сможем осмыслить. Именно таким образом, как легко убедиться, строится и рассуждение самого Серла.

Таким образом, мы должны обратить внимание на то, что именно культурный водораздел является существенным для серловского аргумента. С нашей внешней точки зрения, у «Серла» имеется столько же оснований упорствовать в своем знании проблем философии, сколько у человека, находящегося внутри «китайской комнаты», упорствовать в своем знании китайского языка. Таким образом, совершенно неслучайно, что Серл использует именно «китайский» аргумент, в данном случае «китайскую комнату». К чему мог бы апеллировать наш «Серл», находящийся внутри «европейской» (или «американской», или «философской») комнаты? Или же мы можем утверждать, что аргумент «китайская комната» не работает для китайцев (можно уточнить, для китайцев, не знающих английский язык и не знающих, что они не знают английский язык).

В подобном случае в его рассуждениях обнаруживался бы старый парадокс Рассела, который, как известно, преследует аналитическую философию с самого её рождения. Если аргументация работает, то мы не имеем понимания, если мы имеем понимание, тогда аргументация не работает.

Мы все знаем, в каком затруднительном положении оказался брадобрей, когда вышел известный указ о том, что брадобреи должны брить только тех, кто не бреется сам. Давайте заменим брадобрея на переводчика. Что делать переводчику, если вышел указ, который разрешает ему переводить, например, с китайского языка только для тех людей, которые не переводят с китайского сами для себя. Можно ли этому переводчику переводить для самого себя? Очевидный парадокс. Однако именно этот парадокс, как мы можем убедиться, заложен в основание серловской аргументации: его знаток китайского языка никак не может превратить его



внешнюю способность работать с китайским языком во внутреннюю способность понимать китайский язык самому.

Подобно «брадобрею», философ-аналитик не может решить, что ему делать с собственной аргументацией. Если эта аргументация позволяет нам сделать один шаг в избранном направлении, то она же запрещает нам сделать второй шаг, который по сути ничем не отличается от первого, и мы оказываемся в ситуации парадокса.

Мы видим, что по условиям задачи для человека или даже для Серла стены «китайской комнаты» непреодолимы, они очень жестко очерчивают границу между внутренним и внешним. Точно таким же образом, как мы можем представлять себя жестко ограниченными рамками собственного тела. И тогда наше подлинное я, наше сознание или наш естественный интеллект будет находиться всегда внутри и никогда снаружи. При том, что в нашем понимании, в нашем общении мы всегда будем с легкостью оказываться снаружи, вовне, в внешнем мире, в котором в конечном счете только и может существовать всякий интеллект, только если он действительно существует. Более того, только имея этот беспрепятственный выход наружу, только имея внешнее выражение и внешний способ существования мы с полной уверенностью можем говорить о наличии такого интеллекта.

Иными словами, для «культурного человека» стены «китайской комнаты» вполне проницаемы, он не без усилий, естественно, но в состоянии проходить через такие стены. И для него тогда разделение на внутреннее и внешнее уже не будет иметь такой жесткий характер. Для него соответственно уже не будет иметь смысла разделение на внутренний, подлинный, естественный интеллект и на интеллект внешний, искусственный. Соответственно, сама проблема для него или вообще исчезнет или примет совершенно иной вид. Каждый ребенок в конечном счете занимается именно тем, что в своем развитии проходит именно через такие стены. Однако не будем удаляться в педагогические экскурсии, а совершим еще один собственно философский экскурс, который позволит нам добавить немного света в те темные стороны, которые обнаруживает наш собственный «естественный» интеллект или он же - «естественный свет разума».

И китайская комната Серла, и органчик Салтыкова-Щедрина, и все те придуманные нами ситуации, о которых говорилось выше, и те, которые мы не рассматривали, (ибо они совершенно аналогичны, или изображают ту же проблему «внешнего интеллекта», например, «мозги в бочке», «квалии на ступнях»), имеют один общий и достаточно древний прототип.

«Представь, что люди как бы находятся в подземном жилище наподобие пещеры, где во всю её длину тянется широкий просвет...».<sup>7</sup> Да, мы имеем в виду именно платоновский миф о пещере или, выражаясь более современным языком, платоновский мысленный эксперимент «пещера».

В нем Платон разворачивает картину, изображающую нам нашу проблему со всеми её составляющими. Мы имеем узников, сидящих в пещере, то есть наших испытуемых, помещенных в китайскую комнату, Серла, Дементия Варламовича и т.п. Мы имеем саму пещеру, подобно китайской комнате, дающую нам возможность обладать внешним,

<sup>7</sup> Платон. Собрание сочинений в 4-х тт. Т.3. М., 1994. С.295.

искусственным интеллектом: в этой роли у Платона выступает огонь, горящий вверху, у её входа и дающий нам возможность определенного понимания вещей. Это именно внешнее понимание, Платон сравнивает его со зрением, которое подобно другим, близким к телесным качествам души развивается во взаимодействии с внешними вещами и которое раскрывает нам лишь одну, внешнюю сторону бытия. И есть свет солнца снаружи, за пределами пещеры, мир идей, представляющий такой же внешний для нашей души, но и одновременно высший способ понимания. «Способность понимания, как видно, гораздо более божественного происхождения».<sup>8</sup>

Мы сразу же видим, что, подобно Платону, Серл не соглашается признать за огнем пещеры или программой китайской комнаты значение высшего или подлинного понимания и даже в сходных выражениях: «Все знакомые мне аргументы в пользу сильного варианта искусственного интеллекта настаивают на том, чтобы нарисовать некий абрис, следуя тени, отбрасываемой познанием, и затем утверждать, что эти тени и суть та самая штука, тенями которой они являются».<sup>9</sup> Но в отличие от Серла платоновский миф разрешает и проблему сторонников искусственного, внешнего интеллекта, утверждая, что не только внутри нас или только в душе существует понимание или красота, истина и добро. Оно обязательно существует и внешним, реальным образом как мир идеи Блага.

Таким образом, мы утверждаем, что существует непротиворечивое или, что то же самое, не позволяющее вступать в бесконечные споры, как это происходит между сторонниками и противниками искусственного интеллекта, решение проблемы, и это решение лежит на пути объективного идеализма.

---

<sup>8</sup> Там же, с.300.

<sup>9</sup> Серл Дж. Мозг, сознание и программы // Аналитическая философия: становление и развитие. М., 1998, с.393.

## Итак, мы должны вернуться к Декарту

В этой статье я хотел бы рассмотреть под альтернативным углом зрения аргументы или мысленные эксперименты, выдвинутые аналитическими философами сознания. Основная цель этих аргументов – если не решить, то хотя бы обосновать саму «проблему сознания». Однако то, как они пытаются это сделать, склоняет к мысли, что сама проблема заводит нас в метафизические тупики, и самое простое решение заключалось бы в том, чтобы перестать решать такие проблемы.

Аргумент «китайская комната» (Серл), Мэри и её черно-белая лаборатория по изучению цветового восприятия (Джексон), «мозги в бочке» (Хэрман), «зомби» (Керк), эти и другие живописные и возбуждающие наше воображение ситуации достаточно хорошо известны благодаря обширной литературе по философии сознания. Наш подход к ним состоит в том, что здесь под различными масками мы встречаемся по сути с одной и той же идеей. То, что между ними есть что-то общее, тоже уже давно не секрет, и в литературе явно нащупываются ходы, ведущие от одних аргументов к другим и еще дальше к различным аналогам в исторической традиции философии. Так, обращаясь к истории философии, мы не можем не вспомнить Платона с его мифом о пещере. Платоновская пещера точно так же отгораживает от подлинного света истины и делает своих узников теми же зомби. Огонь внутри пещеры дает им лишь ограниченное понимание или знание, искусственно созданное, подобно китайской комнате или лаборатории Мэри или «бочке для мозгов». Различие примеров не изменяет сущности той единой позиции, которую они представляют.

Однако целостной картины пока еще не получается, и нашу задачу мы видим в том, чтобы расставить точки над *i*.

Давайте начнем с того, что выстроим все эти аргументы в одну линию так, чтобы высветить их общее строение. Некто, помещенный в «китайскую комнату» и не зная ни слова по-китайски, получает возможность с помощью особого устройства или компьютерной программы в этой комнате вести полноценный диалог с теми, кто находится снаружи. «Мэри», изучившая досконально цветовое восприятие, не выходя за пределы своей черно-белой лаборатории, оказывается тем не менее лишена подлинного знания цвета. «Мозги», лишенные тела и помещенные в бочку с физиологическим раствором, благодаря неким техническим приемам непосредственно обеспечиваются всей полноценной информацией о мире, как и обычный человек, однако явно заблуждаются при этом по поводу своего собственного положения в мире. Наконец, «зомби» снаружи демонстрирует полноценную человеческую деятельность и все качества человека, однако лишен собственно сознания внутри себя.

Если мы взглянем на эти забавные истории, взятые вместе, то с философской точки зрения окажется достаточно очевидным, что все они представляют не что иное, как перевернутое изложение аргумента «я мыслю, следовательно, существую» или аргумента *cogito, ergo sum*, используемого в идеалистической философии и известного прежде всего благодаря Декарту, однако встречающегося в явном виде уже у Августина.

Некто представляется в полном порядке в своих отношениях с внешним миром (в чем бы они ни заключались – знании китайского или науки о цвете), тогда как внутри или подлинным образом полноценной истиной или полноценным знанием он не обладает. В оригинальном аргументе *cogito* мы имеем прямо обратную ситуацию. Как бы мы ни заблуждались в чем-то по поводу внешнего мира, внутри или в своем самосознании мы всегда стоим на позициях истины и не можем заблуждаться по поводу хотя бы того, что мы сами существуем истинным образом. Поскольку выше мы имеем дело с простым перевертыванием аргумента *cogito*, то следующее наше заключение будет состоять в том, что все эти аргументы являются лишь альтернативой, но никак не критикой и тем более не опровержением аргумента *cogito*, который продолжает оставаться такой же возможной теоретической альтернативой со своей стороны. Таким образом аналитическая философия практически просто избегает конфронтации с идеалистическим аргументом, тогда как в самом начале своего становления она торжественно провозгласила преодоление декартовского дуализма и разрушение декартовского мифа о сознании как «привидении в машине».<sup>1</sup>

Более того, мы должны обратить внимание на то, что аргументы аналитических философов, исходя из этого общего основания, так же согласованно ведут нас к явному парадоксу. И не просто парадоксу, а тому самому парадоксу Рассела, который и обозначил рождение аналитической философии. Наличие парадокса в рассуждениях философа, если следовать правилу Канта, означает, что мы имеем дело не с исследованием истины, а с метафизикой.

Чтобы в этом убедиться, начнем с «китайской комнаты», но при этом несколько изменим исходные условия. Мы заменим «китайскую комнату» на «философскую комнату», способную симулировать полноценную философскую дискуссию с внешним миром, и точно так же поместим в нее испытуемого. Предположим также, что в ходе последующей дискуссии с философской комнатой (или испытуемым), она воспроизводит аргумент «китайская комната» в том виде, какой мы ему придали в нашей ситуации. Какие последствия будут от этого для самого аргумента? Способна ли «философская комната» воспроизвести этот аргумент, не впадая в собственный парадокс. Если аргументация работает, значит на самом деле понимания философии мы в философской комнате не имеем, если же мы имеем подлинное понимание, тогда сам аргумент не работает. Иными словами, испытуемый может пользоваться философской аргументацией, но только не для себя, а для тех, кто находится снаружи, если же он оказывается снаружи, то его аргументация перестает работать, или же он может обладать философским знанием для себя, но тогда его аргументация не работает.

Этот же парадокс касается и тех, кто находится снаружи «философской комнаты», или философской аудитории. Если философствующий ум обращается к нам из некоего закрытого от нас, замкнутого пространства, то тем самым и мы уже в качестве аудитории также оказываемся заключенными в некие пределы, ограниченные по сути теми же стенами и той же комнаты только по другую сторону. Если по одну

---

<sup>1</sup> Ryle G. The concept of mind. L., 1949.

сторону философ оказывается в некоей «бочке», то по другую сторону от него находятся такие же «мозги в бочке». Подобно известному брадобрею, философ-аналитик оказывается вынужден и, возможно, даже успешно вести свою аргументацию только для тех, кто неспособен (якобы) рассуждать о философии сам, тогда как для самого себя при этом его аргументация не работает. Таким образом философ помещается в один ряд с брадобреем, а также расселовским классом ложек, который не может включить в себя самого себя. И мы сразу попадаем в парадоксальную ситуацию, когда предлагаем этому философу выдвинуть свой аргумент для себя самого.

Ту же ситуацию парадокса мы обнаруживаем и у классика аналитической философии – Витгенштейна. Его «Трактат» позволяет говорить только о фактах, но не позволяет говорить (на языке) о языке или языку о самом себе, но тем самым сам «Трактат», получается, высказывается бессмысленно (с собственной же точки зрения «Трактата»), говорит о чем-то, о чем нельзя сказать, и при этом пытается очертить границы языка, помещая его тем самым в некую «комнату» или «бочку».

Когда мы превратили «китайскую комнату» в «философскую комнату», мы просто создали класс более высокого порядка, точно так же, как в случае с брадобреем. И мы сразу же попали в ситуацию парадокса. Философ в философской комнате и может, и не может применить собственную аргументацию к самому себе. По какую сторону тогда от стен комнаты мы должны будем искать подлинного понимания? Ведь и у философской аудитории его в таком случае не оказывается на тех же условиях.

Получается, что философская комната и может, и не может существовать одновременно. Обратите внимание, что речь не идет о том, что аргумент китайская комната (или какой-либо другой из вышеназванных) ложен или истинен, а о том, что он заключает в себе парадокс. Оспорить их оказывается очень даже возможно, как и подкрепить дополнительными рассуждениями, как это и делается. Но в этом-то и состоит проблема.

Суть парадокса, если мы извлечем её из обилия примеров, в которых его можно сформулировать, коренится в том, что мы одновременно принимаем или признаем самосознательную, или обращенную на себя, деятельность на одном уровне рефлексии, для одного класса и одновременно с этим отрицаем возможность её применения в каком-то случае на другом уровне рефлексии или для другого класса. Если следовать Расселу, например, мы признаем её для класса «культуры» («каталог всех каталогов», «книга всех книг»), но не признаем её же для класса «природы» («класс ложек» не может включать себя самого). Но тем самым мы помещаем науку о природе в ситуацию парадокса: класс всех классов, не являющихся членами самих себя, мы уже не имеем возможности образовать без вращения в круге парадокса.

Столкнуться с этой же ситуацией как проблемой и парадоксом нам приходится и тогда, когда мы образуем класс более высокого порядка, и тогда, когда мы говорим о языковой деятельности, и тогда, когда речь идет об ремесле брадобрея. Испытуемый в китайской комнате может общаться с другими на китайском языке, но не может общаться на китайском с самим собой. Ему не достает качества или «квалии» понимания китайского или «квалии» китайского понимания. Мэри может рассуждать о философии восприятия, но она не может обрести «квалию» цветового восприятия,

находясь в своей черно-белой лаборатории. «Мозги в бочке» (или философская аудитория) могут заблуждаться по поводу внешнего мира в целом, будучи уверенными в том, что они продолжают вести полноценную человеческую жизнь, но собственным мышлением и собственным истинным знанием они при этом обладать уже не могут. Поэтому, скажем, голова профессора Доуэля может продолжать вести жизнь ученого-теоретика, однако, её нельзя обмануть, когда речь идет о чем-то другом.

Ситуация с «мозгами в бочке», смещая акцент с философского ума на философскую аудиторию уже вплотную подводит нас к аргументу *cogito*. Ведь уже Декарт подобную возможность рассматривал. Возможно, нас создал некий демон и лишил нас при этом нашей свободы и подлинного познания. Но это и будет чисто метафизической (или даже демонологической) спекуляцией, которая ведет только к парадоксу и устраняется за счет применения декартовского аргумента *cogito*. Ведь мы не философию будем, по Декарту, измерять наукой или демонологией, а наоборот, наше *cogito* будет критерием истинности для всех остальных наших знаний. Поэтому, очищая все эти аргументы от лишних наслоений, мы приходим к самому простому внешнему виду данной ситуации – виду человека.

На наш взгляд, наиболее общий случай мы имеем тогда, когда речь у философов-аналитиков идет о зомби, некоем существе, хотя и заключенном в человеческое тело, но у которого не просто понимания чего-то конкретного, а вообще человеческое понимание и сознание отсутствует в принципе. Это декартовская машина, но без «привидения» внутри. Различные виды зомби включают в себя китайского зомби Серла, цветового зомби Мэри, и вообще любого вида зомби, которого только может нарисовать себе наше воображение. Сексуальный зомби, политический зомби, искусствовед-зомби и так далее, здесь вряд ли может быть предел, поскольку человеческие занятия крайне разнообразны. Но общая ситуация зомби сама по себе представляет тот же самый парадокс, только, может быть, делает его более очевидным.

Парадокс, который достаточно легко обнаружить в понятии зомби<sup>2</sup>, заключается в следующем: мы должны заранее знать, что кто-то является зомби, однако, как раз потому, что зомби по определению неотличим от обычного человека, мы не можем знать, кто именно является зомби, если таковые среди нас вообще имеются. Поэтому высказываться о таком зомби однозначным образом у нас нет возможности. Мы можем создать класс или понятие зомби, но и в этом случае вся его возможность будет основываться на следствиях из аналога онтологического аргумента, или точнее, слабой формы онтологического аргумента, каковой пользуется Чалмерс: из их, зомби, осмысленности следует их метафизическая или онтологическая (но не физическая или природная) возможность. Таким образом, зомби могут существовать, только если втихую работает и одновременно молчаливо отвергается онтологический аргумент. Нет ничего невозможного в том, чтобы создать понятие или класс зомби в нашем уме, однако при этом понятие зомби погружает нас в ситуацию парадокса. Точно так, как это

---

<sup>2</sup> Здесь крайне важно отметить, что те зомби, о которых идет речь у философов-аналитиков, это не настоящие зомби, а скорее, просто роботы, созданные в их воображении. Этих «зомби» необходимо отличать от собственно зомби или «живых мертвецов» гаитянской или африканской культуры. С ними дело обстоит гораздо сложнее.

происходит в случае дискуссии Деннет - Чалмерс.<sup>3</sup> Философ должен не быть зомби, чтобы иметь возможность утверждать их существование (позиция Чалмерса), философ сам должен быть зомби для того, чтобы иметь возможность отрицать их существование (Я – зомби, и все остальные тоже зомби, утверждает Деннет).

Чалмерс и Деннет встречаются где-то на полпути или по середине дороги, двигаясь каждый по направлению к онтологическому аргументу, только каждый со своей стороны. Если Чалмерс начинает с слабой версии онтологического аргумента, то Деннет со своим аргументом «зимбо» двигается к онтологическому аргументу с другой стороны. «Зимбо» Деннета обладают возможностью активности второго порядка или могут находиться в отношении к самим себе (создавать некую собственную культуру, скажем мы, но без философии), но только в области рефлексии, но не полноценного самосознания. Тогда как оригинальный онтологический аргумент, или *cogito*, процитируем Августина, предполагает четкое различие между рефлексией и познанием самого себя. «Глаза не могут видеть себя, если только не в зеркалах, но мы не можем представить себе нечто подобное зеркалу, когда речь идет о познании бестелесных вещей, чтобы ум мог бы познавать себя, как в зеркале... Но когда ум познает себя, это знание не превосходит его самого, поскольку он сам есть и субъект, и объект знания».<sup>4</sup>

Итак, расхождение между аргументами аналитических философов и идеалистических философов заключается в их отношении к онтологическому аргументу. Даже если мы отвергаем его, как это делает большинство философов-аналитиков, мы все равно вынуждены им некоторым образом пользоваться. Как согласно утверждают Чалмерс и Деннет, бытие зомби состоит в осмысленности понятия или класса зомби (об одном единственном существующем зомби мы не говорим) или в его существовании в качестве понятия зомби, что и позволяет им обоим пользоваться этим понятием, однако при этом и не соглашаться между собой, поскольку, очевидно, пользуются они этим понятием двумя разными способами. С тем результатом, что понятие зомби оказывается разорвано на две части и поделено пополам между Чалмерсом и Деннетом в равной пропорции. Фактически два философа неотделимы друг от друга в своей аргументации, которая и составляет две части единого парадокса зомби, на позиции которого они оба стоят. И тогда нам становится видно, что альтернативная позиция, онтологический аргумент философов-идеалистов, оказывается не преодоленной и находящейся где-то позади нас, а впереди как возможность вернуться на путь классического философствования. Хотя бы ради того, чтобы избавить наше мышление от опасности вращаться, как белка в колесе, в парадоксальных, противоречащих себе рассуждениях.

Одно из основных затруднений, препятствующих аналитикам философам воспринять онтологический аргумент в полной мере, являются его теологические корни, как это может представляться. Для многих современных философов понятие бога уже само по себе подозрительно, чтобы его можно было включать в серьезную философскую дискуссию. Ницше в своё время провозгласил, что принять идею бога означает отказаться от мышления. При всем уважении к философскому мышлению

<sup>3</sup> Dennet D. *Consciousness Explained*. N.Y., 1991. Chalmers D. *The Conscious Mind*. N.Y., 1996.

<sup>4</sup> Augustine. *Later Works*. L., 1955. P. 77-78, 60.

Ницше его собственная логика вынуждает нас признать правоту и обратного утверждения. Простое выбрасывание идеи бога из философской дискуссии есть в такой же мере грубое пренебрежение мышлением. Однако не только теологическое понятие бога является препятствием для философско-аналитиков, чтобы работать всерьез с онтологическим аргументом. Еще одну причину мы можем усмотреть в исключительной концентрации аналитиков на теме языка или даже более определенно английского языка, поскольку подавляющее большинство аналитиков это англоязычные мыслители.

В наиболее привычном и распространенном виде онтологический аргумент выступает как доказательство существования бога. Но его также следует воспринимать как и аргумент касательно истинного или подлинного понимания. Если мы имеем внутри себя некоторое понимание, хотя и ограниченное и зачастую впадающее в ошибки, то должно быть и более высшее понимание, выходящее за пределы нашего единичного и изолированного ума в самой внешней нам действительности и даже в качестве самой этой действительности. И вот здесь существенно будет заметить, что подобное внешнее и вместе с тем действительное, подлинное понимание мы можем встретить вне нас и нашего понимания не обязательно в некоем божественном интеллекте, а в просто другом языке, как это и происходит в ситуации с китайской комнатой. Для аргументации Серла, как мы видели, критически важно, чтобы испытуемый доподлинно не обладал пониманием или знанием китайского языка и одновременно кому-то важно обладать подлинным знанием китайского языка с тем, чтобы опровергнуть неподлинное знание китайского, даваемое китайской комнатой. Однако еще более важно для данной аргументации это обладание подлинным, собственным английским пониманием или подлинным пониманием английского языка.

Тот небольшой сдвиг, который мы произвели в аргументе Серла, обращает наше внимание не только к самому философу и его мышлению как автору аргумента, но и к его языковой среде в такой же мере. К тому отношению, которое существует, с одной стороны, между Серлом и его англоязычным философским окружением и, с другой стороны, между ним и китайским языком. По замыслу аргумента мы изначально лишаем испытуемого в комнате знания и понимания некоторого определенного языка, в данном случае китайского языка, однако при этом не лишаем его подлинного человеческого понимания поскольку его китайская безграмотность полностью компенсируется его свободным владением другим языком, английским.

Обратим внимание, что мы не предполагаем в этом случае какого-либо особого, китайского понимания, которое отличалось бы в принципе от понимания общечеловеческого. Мы исходим из того что оно едино вне зависимости от того, каким языком мы пользуемся, английским, китайским или каким-либо еще. В таком случае, например, если мы поместим китайского профессора без знания английского в «английскую комнату», то сама суть аргумента от этого не изменится и не пострадает. Тем не менее, расходясь с аргументацией Серла, мы должны заметить, что исключительно внешнее владение китайским пониманием, которое симулируется китайской комнатой, еще недостаточно для того, чтобы лишить испытуемого подлинного знания китайского языка. Это не умаляет нас как людей и наше



человеческое понимание, если вдруг мы оказываемся не знающими китайский язык. То, что умаляет наше понимание, это как раз отрицание наличия истинного и подлинного понимания за пределами нашего собственного и нашего языка и тем самым вовне нас. Поскольку речь идет в данном случае не о божественном понимании, а о простом другом понимании только осуществляемом на другом, то есть внешнем по отношению к нашему и тем самым или полностью незнакомом или «искусственном» языке. С одним языком мы, как принято говорить рождаемся, а все другие уже приобретаем потом и на условиях внешнего или «искусственного» языка. И вот на таких условиях мы можем говорить о том, что, обладая одним языком как родным, мы можем при этом симулировать знание другого языка, на чем строится аргумент «китайская комната». При этом мы предполагаем, что китайский язык, который мы можем знать или не знать, изучить или не изучить, не означает, что знание китайского предполагает еще какое-то особое китайское понимание.

Само собой разумеется, что китайскому или какому-либо другому языку должна быть гарантирована заранее его способность предоставлять истинное и подлинное и внутреннее понимание, каковое мы заранее ожидаем от языка собственного. Однако менее заметным или совсем незамеченным оказывается при этом то, что весь мир китайского языка, каким бы чуждым далеким и непонятным нам он ни представлялся, этому миру мы должны именно на условиях его внешности и «искусственности» заранее гарантировать не только полное человеческое и внутреннее и подлинное понимание, но и более того, именно китайское понимание. Или мы понимаем китайский и точно также как свой (и тогда можем вместе с Нагелем сказать, что мы знаем, каково это, быть китайцем)<sup>5</sup>, либо где-то между нашим внутренним пониманием, с которым мы находимся в китайской комнате, и пониманием китайской комнаты образуется некий разрыв, который пока мы не знаем, чем заполнить. Чтобы обнаружить этот зазор более явным образом, обратимся снова к понятию зомби.

Если мы используем понятие зомби, чтобы его отвергнуть или точнее отвергнуть различие между зомби и нами, людьми, как это делает Деннет, то мы тем самым утверждаем, что безразличным для понимания оказывается его связь с конкретной внешней или природным своеобразием, например, понимание китайского языка с китайским бытием китайца, китайской внешностью. Однако мы тем самым отвергаем и китайское понимание в том смысле, в котором оно будучи всецело полноценным и всецело внутренним тем не менее отличается от нашего. Если же мы используем понятие зомби, чтобы утверждать само различие между нашим пониманием и его отсутствием в других частях нашего мира, как это делает Чалмерс, то точно так же неважно в этом случае оказывается, как выглядит зомби. И тогда мы обнаруживаем то, в чем в одинаковой мере согласны и Деннет, и Чалмерс: неважно, как выглядит зомби, или неважно, как выглядит человек.

Мы знаем, что зомби выглядит как человек, но как выглядит человек мы не знаем, поскольку в описании зомби отсутствует его портрет и, значит, отсутствует и портрет человека. Поэтому мы и не можем отличить человека от зомби, ни внешне, по определению (зомби должен выглядеть как человек, а человек должен выглядеть как зомби), ни еще как-то определить, что такое

<sup>5</sup> Nagel T. What is like to be a bat? // Philosophical Review, v.83, #4, 1974.

именно зомби или что значит понятие зомби в нашем уме. Мы в этом случае сравниваем то, что должно как-то выглядеть, зомби должен выглядеть как ..., как-то обязательно должен, но мы не знаем как, с тем, что, мы заранее считаем, не должно никак или как-то определенно выглядеть, а должно быть только в уме, то есть «человек» или «сознание». Таким образом, дилемма Чалмерс - Деннет носит даже не теоретический, а практический или моральный характер. Деннет утверждает, что мы не должны отличать человека от зомби или должны не отличать, чтобы между природой и нами не было какого-то еще зазора. Чалмерс же утверждает, что мы должны отличать человека от зомби, но тем самым он также утверждает, что не должно быть никакого зазора с другой стороны, между нами и природой. И человек, и зомби не должны никак выглядеть. Если зомби и выглядит как человек, то тогда и получается, что и все зомби (Деннет), и никто не зомби (Чалмерс).

Однако для всех при этом оказывается очевидным тот зазор или разрыв, который обнаруживается между Чалмерсом и Деннетом.

Понятие зомби как бы встает между Деннетом и Чалмерсом и не позволяет им признать идентичность позиций друг друга. Что же мешает им понять и согласиться друг с другом, почему каждый оказывается относительно другого в своей «китайской комнате»? Или же проблема как раз в том, что Чалмерс и Деннет как раз находятся в одной комнате, но только это не «китайская комната», а самая что ни на есть «английская комната». Эта «английская комната» есть то, что не различает Чалмерса и Деннета, что делает их английское понимание тождественным всякому другому пониманию, ибо не различает или не предполагает знание того, как выглядит зомби или как выглядит человек.

Сознание нельзя увидеть, и, следовательно, не важно, как оно выглядит. Кажется, что можно увидеть зомби, но нельзя увидеть человека, но когда оказывается нечто, что выглядит как человек, то мы впадаем в парадокс. Зомби – это нечто, что может или даже должно выглядеть, но нечто не может выглядеть как то, что не может выглядеть. Поэтому Деннет видит зомби и утверждает их существование, но отвергает их мыслимость, тогда как Чалмерс не видит зомби, но признает их осмысленность и существование.

Задумаемся еще раз над тем, что же размещается в этом зазоре между человеческо-китайским и человеческо-английским пониманием. Если мы принимаем внешний характер китайского понимания в его отношении к английскому пониманию, тогда мы уже не сможем утверждать, что китайская комната, хотя и говорит по-китайски, тем не менее не обладает подлинным пониманием только потому, что она находится вовне нашего собственного понимания, представляет для нас внешний интеллект или искусственный. В соответствии с онтологическим аргументом, если китайское понимание есть хотя бы только внешним образом, то оно есть и внутри. И обратно, если оно есть внутри, то оно присутствует и внешним образом. Любого, говорящего на китайском языке, тогда, очевидно, будет нельзя оторвать его китайского понимания, от его китайского тела, от его китайской культуры, то есть, и от его «китайской комнаты».

К чему мы при этом вернулись? К философскому движению нашего ума, которое осуществляется при опоре на онтологический аргумент и приводит нас к нашему собственному я, к «я мыслю, следовательно, я

существую» или к «я знаю, что я ничего не знаю». Именно эта мысль отличает нас не только от «зомби», но и от «человека» и от «сознания». И тогда мы сможем когда-нибудь сказать: я знаю, каково это - быть китайцем.

Мы сможем двигаться вперед в своих философских рассуждениях только при опоре на аргументы классической философской традиции, на идею *cogito*, на онтологический аргумент, на понятие бога. Это не значит, что мы не можем вступать в спор с тем же Декартом, или Спинозой, или Августином, или Хань Фэй-цзы. Но мы должны рассуждать и спорить вместе с этими философами прошлого, а не противопоставлять себя им как неким зомби. Поскольку в таком случае понятие зомби встает между нами и нашей собственной традицией и нашей собственной природой.

### Миф о данном

В современной американской философской жизни обнаруживается примечательное и во многом удивительное явление: возвращение гегелевской философии в сферу активных дискуссий с участием представителей аналитической философии. Подобного, можно смело утверждать, не наблюдалось со времен существования американского гегельянства в середине позапрошлого, девятнадцатого века. Тем не менее, именно в начале века двадцать первого американские авторы согласно провозглашают «возрождение гегелевской философии»<sup>1</sup> или даже «гегелевский Ренессанс».<sup>2</sup> «Немногие направления современной философии могут сравниться по силе и влиятельности с возрождением философской тематики и аргументации, которые обязаны своим происхождением представителям немецкого идеализма. Ведущие мыслители нашего времени, такие как Роберт Брэндом, Стэнли Кавелл, Юрген Хабермас, Джон Макдауэлл, Хилари Патнэм и многие другие рассматривают Канта и Гегеля как ближайших коллег по цеху, чьи сочинения послужили основой для создания их собственных трудов», - пишет редактор сборника, посвященного анализу современного состояния наследия немецкого классического идеализма.<sup>3</sup> Подобные оценки, хотя и выглядят несколько преувеличенными, тем не менее отражают реальный процесс, происходящий в современной философской мысли, который требует внимательного изучения.

Ричард Бернстайн, один из значительных представителей современного американского прагматизма, выделяет три основные причины, которые в совокупности привели к постепенному изменению в отношении американских философов к Гегелю.<sup>4</sup>

Первая причина - это рост интереса к социально-политической проблематике в американской философской среде, связанная с общим повышением социальной и культурной активности в 60-е годы. Вторая причина - это рост культурного и исторического самосознания и соответственно интереса к общим вопросам культуры, истории, общественной жизни среди американских философов, что привело к постепенному, хотя и медленному преодолению монополии логического позитивизма и натурализма. Лидерами этого процесса, по Бернстайну, выступили А.Макинтайр, Дж.Ролз, Р.Рорти и он сам лично. Ричард Рорти расценивает эту тенденцию как процесс самокритики и постепенной «прагматизации» аналитической философии в Америке, что привело к расширению культурного и политического горизонтов, углублению исторической перспективы, в рамках которой действуют современные американские философы. Этот же процесс косвенным образом также сказался на реанимации

<sup>1</sup> Hegel and the analytic tradition. Ed. by A.Nuzzo. N.Y., 2010.P.2.

<sup>2</sup> Gimmmler A. Pragmatic aspects of Hegel's thought. In: The Pragmatic turn in philosophy: contemporary engagements between analytic and continental thought. Albany, 2004.P.48.

<sup>3</sup> German Idealism: Contemporary Perspectives. Ed. by E.Hammer. N.Y., 2007.P.1.

<sup>4</sup> Bernstein R. The Pragmatic Turn. Cambridge, 2010.P.96.

гегелевского наследия в американской мысли. «Многие представители неопрагматизма ссылаются на Гегеля, поскольку в гегелевском идеализме центральные темы неопрагматизма можно считать уже были заложены или по крайней мере обнаруживают в нем свои истоки», - свидетельствует Э. Гиммлер.<sup>5</sup>

В качестве особой, третьей основной причины Бернстайн выделяет деятельность американского философа Уилфрида Селларса.

Уилфрид Селларс (1912-1989) родился в университетском городе Анн-Арбор в семье известного американского философа, профессора мичиганского университета Роя Вуда Селларса. В начале карьеры, работая в университете Миннесоты, Селларс сотрудничал с известным философом, логическим позитивистом, иммигрантом из Австрии Гербертом Фейглом. Вместе они основали журнал «Философские исследования», сыгравший заметную роль в распространении идей логического позитивизма в США. Затем после пятилетнего преподавания в Йельском университете Селларс переходит в Питтсбургский университет и работает там в качестве профессора философии в течении четверти века, вплоть до конца жизни. Поскольку значительная часть творческой деятельности Селларса связана с Питтсбургским университетом, его по сути можно считать родоначальником современной «Питтсбургской школы» философии. Один из современных так называемых «питтсбургских гегельянцев» Джон Макдауэл является учеником Селларса и творчество последнего безусловно оказало на Макдауэлла самое непосредственное влияние. Не менее значительной была и роль Селларса в том процессе самокритики американской философии, о котором говорилось выше. С этой стороны его философская деятельность явным образом повлияла на Рорти и Брэндома. Так что Селларс, безусловно, одна из ключевых фигур в американской философии второй половины XX века.

Селларс соединил в себе большинство нитей, связующих современную американскую мысль с гегельянством. Во-первых, как отмечают исследователи, Селларса отличает серьезная историко-философская подготовка и стремление задействовать классическое философское наследие как критическим, так и положительным образом при разработке современных проблем философии. Этим он отличается от большинства своих американских коллег, современников, для которых история философии никогда не представляла чего-то существенного, на что следовало бы всегда опираться философам, стоящим на позициях логического или лингвистического анализа в философии.

Во-вторых, Селларс при всей приверженности к авторитету науки отличается стремлением ввести науку в более широкий культурный контекст, рассмотреть её в перспективе гуманитарного культурного горизонта. С этой целью он не только различает «явный образ человека» и «научный образ человека», но и стремится к их синтезу в некоей общей картине.<sup>6</sup> В-третьих, именно Селларс является одним из лидирующих фигур того процесса прагматизации аналитической философии, сопровождающегося развертыванием самокритики аналитической

<sup>5</sup> Gimmler A. Pragmatic aspects of Hegel's thought. P.48.

<sup>6</sup> Sellars W. Philosophy and the scientific image of man // Sellars W. Science, perception and reality. N.Y.,1991.

философии в виде критики «догм» эмпиризма или её «мифов», который в значительной мере определяет лицо современной аналитической философии. Имя Селларса стоит в ряду таких мыслителей как Куайн, Дэвидсон, Рорти, Кун, Фейерабенд, то есть философов, заложивших основы современной аналитической философии.

Наконец, в-четвертых, что важнее всего для нас в данной работе, именно Селларс еще в середине 50-х годов вернул имя Гегеля на страницы серьезных философских исследований. Как отмечает Рорти, Селларс был первым и по сути единственным англоязычным философом в середины прошлого века, который в своей работе обратился к Гегелю с целью разрешения вопросов аналитической философии.<sup>7</sup>

В этом отношении Селларс был очевидным исключением, как подчеркивает его последователь и ученик Джон Макдауэлл,<sup>8</sup> мы можем даже добавить вопиющим исключением. Однако это не отменяет того обстоятельства, что по сути именно с него мы можем вести отсчет развития того процесса реабилитации Гегеля (крайне медленного и постепенного), который в конечном счете привел к тому гегелевскому Ренессансу, о котором пишут современные обозреватели американской мысли. Поэтому в нашей работе мы попытаемся проанализировать тот пласт в наследии Селларса, который содержит в большей или меньшей степени гегельянскую проблематику. Мы сосредоточимся на самой знаменитой работе философа «Эмпиризм и философия сознания». Это лекции Селларса, прочитанные в Лондонском университете в 1956 году и опубликованные тогда же под заглавием «Миф о данном: три лекции об эмпиризме и философии сознания». В общем мнении наиболее весомым влиянием на современную философскую мысль обладает именно критика Селларсом «мифа о данном». Рорти расценивает эту критику как весьма значительное и даже судьбоносное явление для аналитической философии наряду с критикой Куайном и Дэвидсоном «догм эмпиризма».

Как уточняет в самом начале своей работы Селларс, речь пойдет не просто о понятии данности и его критике, а о некой общей схеме, парадигме, свойственной философской мысли, начиная с древности вплоть до современности.

По философскому смыслу к понятию данности наиболее близко понятие непосредственности. Поэтому понятие непосредственности, как мы увидим ниже, входит как один из существенных моментов в описание того, как понимается Селларсом миф о данном.

Примечательно, что на первой же странице при упоминании о понятии непосредственности Селларс ссылается сразу на Гегеля. Это именно гегелевское понятие непосредственности, уточняет философ, из чего мы можем с полным правом заключить, что сам Селларс в своем подходе к проблеме данности или непосредственности если не исходит из гегелевских позиций, то по крайней мере учитывает гегелевскую критику непосредственности. «Гегель - это величайший враг непосредственности» - так он представляет немецкого философа в своей работе.<sup>9</sup> Другим своим

<sup>7</sup> Das Interesse des Denkens. Hegel aus heutiger Sicht. Hrsg. W. Welsh, K. Vieweg. Munich, 2003. S. 42.

<sup>8</sup> Ibid. S. 75.

<sup>9</sup> Sellars W. Empiricism and the philosophy of mind. N.Y., 1997. P. 14.

предшественником в этой критике непосредственности Селларс вполне мог бы назвать Пирса, который также раскритиковал философское понятие о непосредственном в своих статьях о «четырёх неспособностях» человека. Из этого мы можем сделать вывод, что обращение американской философии в лице Селларса к Гегелю неслучайно, поскольку уже сам основатель прагматизма обнаруживает явную параллель с гегелевской философией.

Ближайшим примером или наиболее распространенным вариантом применения парадигмы данности является, по Селларсу, представление о данности так называемых чувственных данных. Хотя сама парадигма данности в целом этим не ограничивается и имеет более широкую область применения, включая практическую и рациональную сферу человеческой деятельности и мышления. Из этих пояснений можно заключить, хотя сам Селларс так не говорит, что речь у него идет фактически о понятии интуиции как непосредственном роде знания, которое, как свидетельствует история философии, можно представлять в двух видах – в виде рациональной и чувственной интуиции. Селларсовское представление парадигмы данности в целом, очевидно, подразумевает некую общую основу этих двух родов интуитивного знания, на которую как можно предположить и будет нацелена его критика.

Поскольку критика интуитивного знания – это одна из основных тем классической немецкой философии от Канта до Гегеля, то обращение Селларса к Гегелю выглядит совершенно естественным и оправданным. Еще более интригующим выглядит собственное признание философа в том, что его работа может рассматриваться как «зарождающиеся гегельянские размышления».<sup>10</sup> Однако эти серьезные заявления и многообещающие упоминания Гегеля оказываются единственным открытым обращением к Гегелю в тексте. Нигде более в работе Гегель и его философия практически не упоминаются, и ни в какой открытый диалог с гегелевскими текстами Селларс явным образом не вступает.

Это обстоятельство, однако, не смутило и не обмануло исследователей философии Селларса, которые все единодушно утверждают, что само собой напрашивающееся сопоставление селларсовского текста с гегелевской мыслью более чем оправдано. И даже более определенно, исследователи указывают, что селларсовская критика фактически развертывается параллельно первым трем главам гегелевской «Феноменологии духа», где, как известно, немецкий философ подверг критике формы чувственной достоверности, восприятия и рассудка.

Наверное, первым, кто обратил на это внимание и связал селларсовскую критику данности с феноменологией Гегеля был уже упоминавшийся нами Ричард Бернстайн. Еще в 1971 году в работе «Практика и действие» Бернстайн писал, имея в виду прежде всего Селларса, что «гегелевские идеи первых глав «Феноменологии духа» могут рассматриваться как познавательный и проницательный комментарий и одновременно критика того диалектического процесса развития в рамках эпистемологии, которое воспроизведено в развитии современной аналитической философии».<sup>11</sup> Эту мысль Бернстайна подхватил Рорти, который также делает прямое сопоставление с гегелевской главой о

<sup>10</sup> Ibid.P.45.

<sup>11</sup> Bernstein R. Praxis and Action.Philadelphia,1971.P.24.

чувственной достоверности из «Феноменологии духа».<sup>12</sup> В современной исследовательской литературе о Селларсе это сопоставление с Гегелем можно считать уже общепризнанным положением, чуть ли не общим местом. В этом полностью согласны такие авторитетные исследователи, как Т.Пинкард, Р. Пиппин, С. Хоулгейт, Дж. Макдауэлл.<sup>13</sup>

Несмотря на такое общепринятое и достаточно конкретное указание мы не нашли в литературе развернутого анализа или сравнения рассуждений Селларса с соответствующими разделами гегелевской «Феноменологии духа». Эту, как можно заключить, вполне обоснованную задачу мы попытаемся решить в нашей работе.

## I

Начнем мы с того, что, отталкиваясь от текста Селларса, попытаемся дать развернутую характеристику того, что он вкладывает в понятие «мыслительной парадигмы, основанной на данности» или, короче, мифа о данном.

У Селларса нет какого-то одного и исчерпывающего определения мифа о данном. Его описания и характеристики разнообразны и распределены не слишком упорядоченно по всему тексту. Поэтому нам придется выстроить собственную цепочку из положений Селларса, которые только в совокупности дают более или менее цельное представление о мифе о данном или традиционной философской «парадигме данности».

Ключевым понятием, как следует из замечания Селларса, мы должны считать понятие непосредственности. Мы так и поступим, тем более, что именно через понятие непосредственности сам Селларс устанавливает мост между своими рассуждениями и гегелевской философией.

Представление мифа о данном связывается Селларсом в первую очередь с непосредственностью опыта. Миф о данном предполагает, пишет Селларс, «возможность прямого отчета в непосредственном опыте».<sup>14</sup> В этом положении каждое слово важно, и начнем мы со слова опыт.

Следует заметить, что слово опыт изначально двусмысленно. Как писал в свое время еще У. Джемс, к понятиям опыта мы должны относиться как двусмысленным, буквально «двуствольным понятиям». Впоследствии эту же мысль подхватит и разовьет в своей критике опыта Дж. Дьюи. Опыт, понимаемый таким образом, с одной стороны, предполагает испытывание, состояние пассивности, столкновение с некоторым самостоятельным началом или инстанцией, и соответственно отношение или контакт с этой инстанцией. Вместе с тем опыт есть нечто, что принадлежит нам, что мы имеем в себе как некую собственную способность. Наше сознание и его рефлексия в первую очередь раскрывают нам именно такое представление об опыте.

Как писал еще раньше прагматистов об этом положении с опытом Гегель: «Сознание есть определенное отношение Я к предмету. Если исходить из предмета, то можно сказать, что сознание различается в

<sup>12</sup> Das Interesse des Denkens. Hegel aus heutiger Sicht. Hrsg. W. Welsh, K. Vieweg. Munich, 2003. S.41.

<sup>13</sup> Ibid. P.76.

<sup>14</sup> Sellars W. Empiricism and the philosophy of mind. N.Y., 1997. P.58.



соответствии с различием предметов, которыми оно обладает. В то же время, однако, и предмет по сути дела определен соответственно сознанию. Различие предмета можно поэтому, наоборот, рассматривать как зависящее от развития сознания». <sup>15</sup> Прибавление характеристики «непосредственный» к «опыту» не исправляет эту двусмысленность, а скорее усугубляет и углубляет её. «Непосредственность» опыта подчеркивает его прямые отношения с некоей самостоятельной инстанцией, и соответственно этот опыт становится таким же самостоятельным или автономным, как и исходная инстанция. Мы имеем его таким образом и в результате того, что он нам дан. Хотя при этом именно мы сами его приобрели в результате, но это не результат наших усилий и нашей активности, а то, что было получено нами, можно сказать, даром.

Во-вторых, в представлении об опыте речь идет и о данности и самого сознания или самой способности непосредственного прямого отчета в обладании этими данными. Данность сознания проявляется одновременно вместе с данностью данных опыта, того, что дано. Но при этом эта способность как бы не касается их, и что существенно, не опосредует их собой, и в результате наше к ним отношение дано также непосредственно, как и сами данные.

Таким образом, в понятии о непосредственности данности опыта участвуют два самостоятельных начала – эмпирическое (содержательное) и рациональное (сама способность сознания). Отсюда вырастает, по Селларсу, классический эмпиризм и рационализм, Аристотель и Локк. Чувственные данные, по сути дела, раскрывают нам то представление о сознании и эмпирическом знании, которое отстаивалось всеми классическими философами эмпиризма, начиная с Аристотеля и заканчивая Муром и Расселом. Именно Аристотель предложил такое решение платоновской проблемы познания, которое предполагает различие между знанием вещи и бытием этой вещи, так что сознанию у Аристотеля позволялось иметь знание о вещи, но не вменялось в обязанность при этом содержать в себе самом бытие данной вещи. Тем самым, как показывает история, древнегреческий философ открыл новое поле для развития философии, но и одновременно заложил бомбу замедленного действия в этот умственный процесс.

В классическом новоевропейском эмпиризме Локка, Беркли и Юма признавалось, что «человеческий ум сознание имеет врожденную способность осознавать определенные характерные виды или качества просто благодаря обладанию ощущениями и идеями». <sup>16</sup> Вполне естественно, что, как и её источник, сама эта способность признавалась врожденной, т.е. приобретенной даром, как и само содержание этого сознания. Тем самым подтверждалось как бы непосредственная связь и гармония в формах и содержаниях сознания. Сама способность оказывалась так же и таким же образом нам непосредственно дана, как и её содержимое. Наша прямота и невинность обращения к чувственным данным полностью соответствовали той прямоте и искренности, с какой они обращались к нам. Возвращение в реалистический и эмпирический «Эдем» из ада философского идеализма очень ярко описал Рассел в автобиографических заметках: «В первом

<sup>15</sup> Гегель Г. Энциклопедия философских наук. Т.3. Философия духа. М., 1977. С.80-81.

<sup>16</sup> Sellars W. Empiricism and the philosophy of mind. N.Y., 1997. P.62.

порыве освобождения я стал наивным реалистом и радовался, что трава действительно зеленая, вопреки мнению всех философов начиная с Локка».<sup>17</sup>

Именно мы сами имеем настолько же прямое отношение к опыту, насколько испытывание имеет прямое отношение к нам. И даже, возможно, в большей степени, поскольку именно мы имеем этот опыт, он принадлежит нам, находится в нас. Именно здесь возникает представление о данности в опыте или данности самого опыта. Эта данность сочетает в себе принадлежность нам с одновременно довлеющим и центральным значением того, что нам было дано в качестве самостоятельной инстанции, которая ценна именно тем, что, признавая или придавая самостоятельность себе, она избавляет от этой самостоятельности нас, предоставляет нам необходимую опору, необходимый авторитет, на который мы могли бы возложить груз самостоятельности и ответственности. Однако исходная самостоятельность нашего опыта коренится все же в нашем (осуществленном нами) первоначальном переносе ответственности на данное в опыте или признании самостоятельности за нашим собственным опытом. Возникающая таким образом данность опыта раскрывает нам более определенно характер той инстанции, которая придает нашему опыту его непосредственность, поскольку она предоставляет себя саму в наше распоряжение, но таким путем, что, владея ею, мы находимся в зависимости от нее, прежде всего по той причине, что эта инстанция отдается нам сама, и мы как бы находимся под непреодолимым очарованием её искренности и непосредственности.

Эта самостоятельная и одновременно принадлежащая нам инстанция непосредственного опыта есть так называемые «чувственные данные» как одновременно и нечто самостоятельное, и принадлежность нашего сознания. В этом смысле чувственные данные в полной мере принимают на себя двусмысленность опыта, о которой мы говорили выше. Собственно, обладание этими чувственными данными есть преимущественное или одно из преимущественных выражений или проявлений сознания, тогда как в свою очередь данность сознанию есть определяющая характеристика этих чувственных данных. Таким образом, миф о данном задействует понятия сознания и понятие чувственных данных. Хотя, как Селларс уточнил в самом начале, парадигма данности шире, чем представление о чувственных данных, тем не менее именно оно выступает в качестве классического и чистейшего выражения данности сознанию. Поэтому преимущественно речь у нас и будет идти (как и у самого Селларса) именно о чувственных данностях, хотя впоследствии Селларс расширяет это представление.

Итак, идея данности опирается на представление о «чувственных данных». Миф о данном предполагает, пишет Селларс, что «осознание определенных чувственных повторяемостей (“repeatables”, в другом месте Селларс употребит понятие «replica») есть основополагающая черта «непосредственного опыта»».<sup>18</sup> Их главная особенность и одновременно функция в опыте состоит именно в их «данности» «непосредственным» образом, поскольку они одновременно и полностью самостоятельны, и полностью даны нам.

<sup>17</sup> Рассел Б. Моё философское развитие//Аналитическая философия. М., 1993.С.17.

<sup>18</sup> Sellars W. Empiricism and the philosophy of mind. N.Y., 1997.P.59.

Даны нам, как мы подчеркнули, помимо наших заслуг и совершенно даром, что естественным образом предполагает мысль о дарителе. В одном рассуждении Селларс как раз обращается к мысли о том, что эти чувственные данные можно рассматривать как результат отношений между нами и вещами. Вещи в таком случае как бы наделяют нас этими чувственными данными, и мы начинаем ими владеть как бы в результате дара со стороны вещей. Однако эта мысль не получает у Селларса дальнейшего развития, и он предпочитает вообще отойти от этого направления мысли. С одной стороны, это, вероятно, оправдано, поскольку эта идея уводит нас от нашего опыта за его пределы к вещам самим по себе, а это означает ко вполне определенной метафизике. С другой стороны, мы можем заметить, что в таком случае вопрос о самостоятельности опыта не просто связывается с онтологией или метафизикой вещей, но приобретает несколько особый характер, касающийся наших взаимоотношений с вещами не столько в процессе познания, опыта самого по себе, сколько в процессе признания самостоятельности и разделения ответственности в опыте между нами и вещами.<sup>19</sup>

Если оставить вещи пока в стороне, то чувственные данные выступят во всем своем своеобразии в первую очередь в связи с сознанием и как принадлежность именно нашего сознания. Если вещи это вполне вероятный претендент на конечный авторитет чувственных данных, то их собственный авторитет еще в большей степени именно по причине своей прямоты данности и непосредственности выступает в отношении нашего сознания.

В них раскрывает себя собственно сознание, сама способность иметь эти чувственные данные. Они свидетельствуют нам самим о нашем сознании и свидетельствуют опять же в силу своего характера, прямым и непосредственным образом как особые, привилегированные свидетели. К голосу этих свидетелей невозможно не прислушаться, поскольку, чтобы вообще прислушаться или иметь возможность прислушаться, мы должны уже иметь чувственные данные. Достоверность их показаний гарантирована, ибо они свидетельствуют о самих себе, о собственном наличии, а не о чем-то постороннем, они не посредники, которых требуется приводить к присяге на верность истине и правде, а их присутствия достаточно для признания их авторитета.

Из этих отношений рождалась еще одна примечательная черта непосредственного опыта. В них нам раскрывался непосредственный прямой путь к познавательному авторитету, который своим, только ему присущим образом предоставлял основания для нашего эмпирического знания, тем самым подтверждая данную нам привилегию обладания этим чувственными данными и исключительные права на них, как и на само сознание в целом. Других мнений и других инстанций не предполагалось. Да их и быть не могло опять же в силу того, что наше непосредственные отношения с чувственными данными подтверждали основательность их авторитета и наоборот. Наша уверенность покоилась на их чувственной данности, а их данность подтверждалась нашей непосредственностью в нашем же опыте. На этом основании покоится не только уже упоминавшаяся в связи с Гегелем чувственная достоверность, но и вообще

---

<sup>19</sup> Ibid.P.62,34-38.

всякая достоверность, вплоть до декартовского «мыслию, следовательно, существую».

О метафизических или философских употреблениях этой достоверности и их последствиях мы поговорим чуть позже, а пока рассмотрим еще одну сторону мифа о данном и непосредственном опыте который связывает его с эмпирическим знанием не просто как его авторитет и санкция, а как основание этого знания.

Свою самостоятельность и свой авторитет чувственные данные начинают реализовывать тогда, когда выступают в качестве основания нашего эмпирического знания. Миф о данном, по Селларсу, предполагает утверждение того, что «эмпирическое знание покоится как на основании на невыводном знании фактов».<sup>20</sup> Те права по утверждению собственной точки зрения, которыми наделяет чувственные данные парадигма данности, осуществляются в тот момент, когда они начинают выступать в качестве фактов, обладающих собственным голосом и правом выступать в качестве суда высшей инстанции в вопросах эмпирического знания. Именно из наличия этих чувственных данных черпает эмпирическое знание свое уверенность в себе и претензии на обладание чувственной достоверностью. Факт чувственного данного оказывается и фактом чувственного знания.

Селларс обращает наше внимание на явное противоречие, в рамках которого чувственные данные стремятся утвердить свою роль основания эмпирического знания. В этом суде последней инстанции они собираются играть сразу две роли: и привилегированного свидетеля, выступающего фактически в одиночку, как единственный свидетель, и одновременно судьи, решающего вопрос о признании или непризнании знания. Их свидетельские качества подтверждаются опять самим фактом их наличия в сознании и их исключительностью в том вопросе об эмпирическом знании, где голосов других свидетелей не предполагается. Их же право судьи высшей инстанции основывается опять же на их самостоятельности в вопросах знания.

В этих условиях принципиальным для чувственных данных и парадигмы данности оказывается утверждение и признание независимости и самостоятельности чувственных данных и соответственно эмпирического знания. Мифом о данном утверждается, что эмпирическое знание «стоит на своих собственных ногах»,<sup>21</sup> очевидно, что в качестве таких ног выступают чувственные данные. «Авторитет невыводных отчетов покоится на эпизодах невербального и в силу этого непонятнейшего осознания, которая находит своё выражение в вербальных действиях».<sup>22</sup> Или, как пишет сам Селларс, «авторитет констатаций отчетов о наблюдениях покоится на невербальных эпизодах осознания».<sup>23</sup>

Основной огонь селларсовой критики будет направлен на то, чтобы разрушить это представление о самостоятельности и независимости чувственных данных. Для этого ему естественно важно выделить основные претензии мифа о данном, в которых чувственные данные стремятся утвердить свою независимость.

---

<sup>20</sup> Ibid.P.15.

<sup>21</sup> Ibid.P.76.

<sup>22</sup> Ibid.P.156-157.

<sup>23</sup> Ibid.P.73.

## II

Тема основания эмпирического знания позволяет Селларсу раскрыть очередное противоречие в мифе о данном, которое заключается в несогласованности того скачка, который мы совершаем, переходя от невербальных и невыводных эпизодов нашего сознания к вербальным констатациям фактов и отчетов о наблюдениях. Если первые являются лишь свидетельскими голосами, излагающими факты, то в эмпирическом знании мы выступаем уже в роли судей, выносящих приговор. Мы сталкиваемся с сочетанием данности и знания, что предполагает скачок от невербального к вербальному.

В значительной степени авторитет чувственных данных покоится на признании их независимости и самостоятельности, что никак не связано со знанием понятийным.

«Факт известен нам невыводным образом» и, соответственно, «не предполагает какого-либо иного знания дополнительно».<sup>24</sup> В первую очередь это касается понятийного знания. «Всякое ощущение ощущаемого содержания (будь то боль, цвет) не предполагает участия в этом процесса формирования понятий».<sup>25</sup> Равная независимость эмпирического знания от языка подчеркивается и комментаторами Селларса.<sup>26</sup>

Это расхождение чувственного и рационального рассудочного подчеркивается тем обстоятельством, что в отличие от абстрактного мышления чувственное сознание имеет дело с неопределенным множеством чувственного, сырого материала еще свободного от вмешательства со стороны рассудка: так называемым «несинтезированным многообразием чувственных интуиций», представление о котором встречается на всем пространстве истории философии: от Аристотеля до Канта и далее, вплоть до логического атомизма Рассела.

Начинает свою критику Селларс с обнаружения явной непоследовательности или несогласованности в схеме мифа о данном, которая касается отношения чувственных данных к нашему знанию в качестве его основания. В мифе о данном содержится три основных положения, которые в целом раскрывают его роль основания или фундамента эмпирического знания, но при этом никак не могут быть признаны истинными в целом, а только лишь избирательным образом.

Первое положение: «если мы ощущаем красное, то мы знаем красное», тезис со стороны знания.

Второе положение «ощущать красное не предполагает его приобретаемости, а наоборот рассматривается как данное заранее, врожденное», то есть утверждается тезис о непосредственности.

Третье положение: если знать красное уже требует обращения к понятиям и работу с символами, то это означает, что это предполагает его приобретаемый характер.<sup>27</sup>

---

<sup>24</sup> Ibid.P.68-69.

<sup>25</sup> Ibid.P.20.

<sup>26</sup> Ibid.P.156-157.

<sup>27</sup> Ibid.P.21.

Селларс утверждает, что внутренняя несогласованность не позволяет принять все три положения в целом и требует отказаться от какого-либо одного из них с тем, чтобы оставшиеся два могли рассматриваться в совокупности как непротиворечивое и согласованное утверждение. Эта несогласованность вскрывается Селларсом при опоре на три основных понятия, взаимоотношения между которыми и определяют внутреннюю согласованность или несогласованность самих положений.

Во-первых, это понятие ощущений и способности ощущать. Во-вторых, это понятие знания, которое, по Селларсу, предполагает прежде всего понятийное знание. И в-третьих, это понятие приобретаемости/неприобретаемости или, что то же самое, непосредственности и опосредованности, которое в сочетании с первыми двумя и создает исходную несогласованность: мы можем соединить попарно знание и приобретаемость, знание и ощущение, ощущение и неприобретаемость, но из этих пар никак не может сложиться единая целостная и согласованная позиция.

Очевидно, что каждое из этих трех понятий существенно для рассматриваемого аргумента и все зависит от того, какую трактовку дает Селларс понятию приобретаемость/неприобретаемость или непосредственность/ опосредованность, как он понимает ощущения, и как он понимает знание. Ключевым понятием для критики оказывается понятие приобретаемости/неприобретаемости, поскольку именно оно ближе всего выражает смысл парадигмы данности, неприобретаемость в данном контексте и есть, по сути дела, данность.

Понятие ощущений, чувственных данных также существенно для критики, но оно представляет содержательный аспект мифа о данном, который, по Селларсу, требует не столько разрушения и устранения, сколько нуждается в переформулировке, которая лишала бы этот материал тех черт, которыми его наделял миф о данном. Надо отметить, что представление о содержательном характере некоего чувственного материала уже задействует миф о его данности.

И наконец понятие знания играет особую роль, поскольку третье положение, положение о знании, выступает у Селларса как наименее сомнительное, которое он в меньшей степени склонен отбросить, а наоборот, использует его как точку опоры или отправную точку в своей критике.

Один из наиболее часто цитируемых фрагментов работы Селларса гласит: «Существенный момент состоит в том, что, характеризуя эпизод или состояние как ситуацию знания, мы не даем при этом эмпирического описания этого эпизода или состояния, мы помещаем его в логическое пространство рациональных рассуждений, оправданий и обоснований и возможностей обосновать то, что утверждается нами».<sup>28</sup> Эта фраза часто цитируется, однако гораздо реже комментируется или расшифровывается. А она заслуживает комментария, поскольку действительно является ключевой, в ней Селларс не просто излагает своё понимание знания, но и показывает нам с каких позиций он сам подходит к проблеме знания, то есть раскрывает свою позицию в рамках теории познания или эпистемологии.

---

<sup>28</sup> Ibid.P.76.

Очевидно, что не просто само знание, но и характер его рассмотрения отделяется здесь Селларсом от эмпирического контекста. Даже если знание является эмпирическим, это еще не значит, что само это знание дано нам эмпирически или само есть эмпирический факт в нашей теории познания. Из этого следует, что эмпирическое знание не может нами рассматриваться как знание, подтверждающее само себя самим фактом своего наличия, и, наоборот, мы вправе задаться вопросом о том, насколько оправданным является это знание и каков источник его, из которого черпается эта оправданность. Селларс отказывается характер данности знания принимать за данность самого знания.

Чтобы уточнить эпистемологический характер высказывания Селларса, сопоставим его с положением кантовской трансцендентальной философии: «Внутренний опыт вообще и его возможность должны быть рассматриваемы не как эмпирическое знание, а как знание об эмпирическом вообще относится к исследованию возможности всякого опыта, которое имеет трансцендентальный характер».<sup>29</sup> Еще больше оснований у нас сравнить это высказывание Селларса с гегелевским подходом к знанию в феноменологии духа: «То, что известно, еще не познано».<sup>30</sup>

Таким образом, эта фраза с нашей точки зрения свидетельствует о том, что Селларс покидает парадигму эмпиризма (по крайней мере в этом пункте мифа о данном) и свою критику собирается строить уже на трансцендентальных или спекулятивных основаниях. Однако для этого ему понадобится новая платформа для развертывания своей аргументации, которая представляла бы собой альтернативу классической метафизической парадигмы рассмотрения знания.

Селларс начинает с того, что утверждает лингвистическое понимание сознания. Не просто пространство рационального обоснования, а именно языковая практика оказывается тем полем, в которое помещает Селларс знание. В этом смысле кантовский трансцендентальный подход с его анализом разумного сознания индивида оказывается лишь моментом на пути движения Селларса к собственной позиции, и можно заключить, что в своей критике он пойдет дальше Канта к Гегелю. У Гегеля язык есть непосредственная «наличное бытие духа»,<sup>31</sup> и у Селларса сознание есть лингвистическое событие: «Всякое осознание и абстрактных понятий, и единичных вещей есть лингвистическое событие и предполагает освоение языка».<sup>32</sup>

Подобную позицию уже в рамках своего подхода Селларс определяет как «психологический номинализм». Крайне неудачное название избирает в данном случае Селларс, но очевидно, что суть его позиции психологического номинализма прежде всего в том, чтобы свести психологическую реальность сознания к лингвистической, перенести сознание из внутренней индивидуальной области в открытое пространство языка, языковой действительности, которая наделяет наше сознание и знание интерсубъективностью. Во-первых, это ставит его в зависимость от языковой практики и языкового сообщения, во-вторых, ставит знание в

<sup>29</sup> Кант И. Критика чистого разума. М., 1993.С.231.

<sup>30</sup> Гегель Г. Феноменология духа. М., 1992.С.16.

<sup>31</sup> Гегель Г. Энциклопедия философских наук.Т.3. Философия духа. М., 1977.С.352.

<sup>32</sup> Sellars W. Empiricism and the philosophy of mind. N.Y., 1997.P.29.

зависимость от работы с понятиями языка, т.е. опосредует знание языковыми выражениями, работой со знаками (сравни 3-е положение у Селларса). Как пишет комментатор Селларса Брэндом: «Селларс предлагает лингвистическую, социальную теорию сознания, в смысле знания, а не чувствительности».<sup>33</sup> Рорти пишет, что у Селларса мы сталкиваемся с «лингвистической версией Гегеля, такой, в которой изменения в словаре и в выводных отношениях между предложениями определяют рост самосознания духа».<sup>34</sup>

Позиция лингвистического интерсубъективного пространства знания позволяет Селларсу дистанцироваться от основного объекта его критики – непосредственного и данного характера знания, дистанцироваться настолько, чтобы находиться на равном удалении от двух основных вариантов парадигмы данности: чувственной интуиции классического эмпиризма и рациональной интуиции классической метафизики. Эту позицию Селларс определяет как «эпистемический» подход в рассмотрении знания (можно было бы сказать, нейтральный или, даже, феноменологический), когда знание максимально освобождается от своей метафизической нагруженности и избавляется от необходимости прибегать к мифу о данном для своего обоснования. Именно этот момент сближает, на наш взгляд и на взгляд многих комментаторов, Селларса с гегелевской феноменологией, поскольку знание само оказывается предметом рассмотрения и тем самым сразу лишается всякой непосредственности, на первый план выступают отношения знания с духом и в духе. Лингвистический подход Селларса позволяет ему занять некую третью, нейтральную позицию, которая не давала бы еще преимущества никакому философскому решению, но при этом выводила бы философское рассуждение из сферы влияния мифа о данном и позволяла бы ему утверждать, что «этот подход будет прибегать к положениям теории «чувственных данных» только в том смысле, который стирает в этих фразах полностью измерение, касающееся его традиционной эпистемологической силы».<sup>35</sup>

### III

Следующий шаг в селларсовской критике связан с подробным рассмотрением проблемы чувственного знания и чувственного опыта, и здесь как раз будет задействован материал первых глав «Феноменологии духа».

По Селларсу, всякий чувственный опыт может быть выражен в следующих выражениях. А: «некто видит, что некий объект Х является красным». Б: «некий объект Х выглядит для кого-то как красный». В: «кому-то видится, как будто там есть красный объект». При всем очевидном различии этих фраз, утверждает Селларс, в них присутствует некое общее пропозициональное (фактическое) содержание. Оно состоит в том, что в каждом из трех случаев присутствует некая ситуация видения одного и того же, нечто красное оказывается нам дано. При этом, если эта данность

<sup>33</sup> Ibid.P.151.

<sup>34</sup> Das Interesse des Denkens. S.39.

<sup>35</sup> Sellars W. Empiricism and the philosophy of mind. N.Y., 1997.P.47.



подтверждается как истинная, то мы возвращаемся к первой фразе под буквой А, которая как бы констатирует истинность этой данности в качестве чего-то реального.

При этом эти три положения, очевидно, различаются с той своей стороны, которая касается как раз реальности или подтверждения наших ощущений в качестве реальных. Если в первом случае подтверждается присутствие в нашем опыте красного объекта, во втором случае этот объект только выглядит красным, но в действительности это не подтверждается и остается под вопросом. Наконец, в третьем случае, сомнительным оказывается вообще присутствует ли какой-то объект реально.

Очевидно, что все три положения А, Б, В представляют собой некое движение мысли по проверке нашего чувственного знания, и в этом месте мы можем обнаружить момент пересечения рассуждений Селларса с гегелевской «Феноменологией духа», поскольку мы имеем дело с ситуацией очень похожей на ту, которую нам предлагает рассмотреть Гегель в первых главах «Феноменологии духа».

В них Гегель обращается к феноменологической проверке чувственной достоверности, причем в этой проверке участвует само сознание чувственной достоверности, которое начинает с того, что пытается проверить и подтвердить свое собственное знание как бы в ответ на сомнение феноменолога. Селларс, как мы видим, поступает таким же образом с чувственным опытом и в своих трех положениях развертывает перед нами подобную самопроверку чувственного знания, причем совершается она практически теми же шагами, что и у Гегеля: сначала чувственная достоверность утверждает истину своего предмета, как это происходит у Селларса в положении А, затем чувственная достоверность переходит на уровень собственной рефлексии (на уровень восприятия) и истина переносится с предмета на видящего субъекта, на которого теперь возлагается ответственность за красноту видимого объекта (положение Б). Затем рефлексия развивается чувственным сознанием дальше, и оно уже оказывается вынужденным возложить на себя ответственность не только за видение чего-то красного, но и видение того, что это красное представляет собой некий предмет, некую вещь (положение В). Здесь мы явным образом сталкиваемся с ситуацией гегелевской «иллюзии восприятия», которая относит на свой собственный счет видение предмета как вещи.

Таким образом, в этих трех положениях Селларса представлено в извлечениях содержание глав «Феноменологии духа» «Чувственная достоверность или это и мнение» и «Восприятие, или вещь и иллюзия». Как и у Гегеля, в своей работе Селларс начинает с того, что предлагает чувственному сознанию подтвердить собственную истину в движении рефлексии от уровня предмета к уровню самого сознания. Эта истина раскрывается вначале как всего лишь мнение данного сознания, а затем как иллюзия восприятия чего-то как реальной вещи, которая в точности, как и Гегеля, заставляет нас скатываться от восприятия к уровню чувственной достоверности и держаться того мнения, что нечто красное хотя бы имеется в нашем опыте. Далее самопроверка чувственной достоверности оборачивается тем, что от мнения она возвращается к утверждению своего мнения как истины, поскольку чувственная достоверность «не различает

между достоверностью и истиной».<sup>36</sup> И в конце концов чувственная достоверность утверждается в первоначальной истине, которая настаивает на существовании в нашем опыте некоего красного объекта. Здесь восприятие обнаруживает типичную для него возможность перескакивать от одного момента восприятия к другому и обратно. «Этот процесс, (т.е.) постоянно сменяющееся определение истинного и снятие этого определения, составляет, собственно говоря, повседневную и постоянную жизнь и деятельность сознания, воспринимающего и мнящего, что оно движется к истине. В этом процессе оно неудержимо движется к результату, состоящему в одинаковом снятии всех этих существенных существенностей или определений, но в каждый отдельный момент оно сознает в качестве истинного только данную одну определенность, а затем – снова противоположную. Тому, к чему природа этих неистинных сущностей, собственно говоря, хочет побудить этот рассудок ...- связать и тем самым снять такие мысли об этих не-сущностях – этому он противится, опираясь на «поскольку» и разные аспекты или принимая одну мысль на себя, чтобы сохранить другую отдельно и как истинную мысль. ...Всем этим он им не сохраняет их истины, а себе сообщает неистинность».<sup>37</sup>

В трех положениях Селларса чувственное сознание совершает самопроверку, практически, с тем же результатом, что и у Гегеля. Оно сначала заходит в своем сомнении так далеко, что имеет мужество определить свое знание как всего лишь собственное мнение и как иллюзию, как это свойственно восприятию, которое характеризуется скачками по своим моментам и распределяет между ними истину и ложь таким образом, что всегда оказывается так, что восприятие если в чем-то заблуждается, то в чем-то другом оказывается правым и наоборот: если восприятие чувствует себя в чем-то уверенным, то в чем-то другом позволяет себе и заблуждаться.

Точно так же поступает чувственное сознание у Селларса, оно позволяет себе усомниться в себе и начинает проверять себя, однако результатом оказывается то, что в ходе этой самопроверки чувственное сознание не столько опровергает себя всерьез, сколько косвенно пытается подтвердить собственное первоначальное мнение как истину. Мы совершаем вместе с чувственным сознанием как бы двойное движение, двигаясь от положения к А к В через Б, мы сначала подвергаем сомнению истину чувственного сознания, однако затем мы с легкостью восстанавливаем утраченное, совершая обратное движение вверх к исходному видению, которое остается практически в неизменном виде и только требует от нас некоей санкции.

Именно об этой устойчивости истины чувственного сознания в ходе его самопроверки говорит Селларс, когда подчеркивает наличие общего пропозиционального содержания в этих трех положениях, которое присутствует в ходе нашего движения мысли независимо от его направления и оказывается именно тем устойчивым моментом, на котором, во-первых, основывается все движение в целом и, во-вторых, на котором покоится устойчивость той точки, в которой мы начинаем движение, к которой мы возвращаемся и вокруг которой это движение в итоге происходит.

<sup>36</sup> Гегель Г. Энциклопедия философских наук. Т.3. Философия духа. М., 1977.С.223.

<sup>37</sup> Гегель Г. Феноменология духа. М., 1992.С.125.

Этот же результат демонстрирует нам ход самопроверки чувственной достоверности и восприятия у Гегеля. Они также перемещаются по своим моментам, но таким образом, что в этом движении, когда что-то подвергается сомнению, то нечто другое оказывается, наоборот, несомненным. Если подвергается сомнению верность видения, тем устойчивее мы укореняемся во мнении, а если подвергается сомнению само мнение, то тем больше у нас оснований вернуться к прямому видению самого предмета. Точно также поступает и восприятие, когда оно убеждается, что имеет дело с некоторой вещью, то лишь в его мнении эта вещь остается красной, и наоборот: когда восприятие видит нечто красное, то лишь его сознание утверждает, что это красное есть некое свойство существующего объекта, хотя «на деле», с точки зрения самого восприятия в равной мере допустимо, что все может обстоять и прямо противоположным образом.

В обоих случаях, и у Селларса, и у Гегеля критическое рассмотрение обнаруживает, что самопроверки со стороны самого чувственного сознания оказывается явно недостаточно. Легкость, с которой чувственное сознание вращается и переходит по своим моментам с одного на другой, свидетельствует как раз о том, что собственная глубинная истина этого сознания в этом случае не подвергается проверке, наоборот, чувственное сознание явно демонстрирует свою способность отказываться от себя и вновь возвращаться к себе. Для критика это означает, что чувственное сознание отнюдь не отказывается от собственной фундаментальной истины, то, в чем эта истина заключается, как раз и раскрывается нам в ходе этой самопроверки как то устойчивое, что присутствует на всем ходе её движения.

Это общее и устойчивое заключается не только в том пропозициональном содержании, которое оказывается общим у трех положений А, Б, В у Селларса, несмотря на различие в соотношении подтверждаемости реальности, более того именно это устойчивое позволяет нам утверждать наличие некой общей истины, которая подтверждается всякий раз независимо от стадии проверки и вокруг которой вращаются, как вокруг своего центра, все другие варианты истины, которые предлагает нам чувственное сознание. Как и у Гегеля, самопроверка чувственного сознания ценна для нас или служит нам именно тем, что позволяет обнаружить это устойчивое истинное содержание, которое только теперь и может стать предметом нашей критики всерьез. Селларс точно так же, как и до него Гегель в «Феноменологии духа», обнаруживает, что чувственное сознание лишь делает вид, что отказывается от собственной истины, а на самом деле оно каждый раз повторяет и утверждает одну и ту же собственную истину, выводя её за рамки теоретического рассмотрения.

Именно это открытие позволяет сделать Селларсу следующее, на первый взгляд парадоксальное, по крайней мере неожиданное утверждение: «мой подход предполагает, что не только пропозициональное содержание, но и дескриптивное содержание этих трех опытных отчетов чувственного сознания может быть тождественно».<sup>38</sup> Это тождественное содержание позволяет обнаружить то, что скрывается за различными степенями «подтверждения» как их общий неизменяемый остаток. Мы обнаруживаем

---

<sup>38</sup> Sellars W. Empiricism and the philosophy of mind. N.Y., 1997. P.50.

ту инстанцию, опираясь на которую, чувственное сознание утверждает как свою истину, так и свои заблуждения. Однако к этой истине мы приблизились только тогда, когда отделили само содержание некоторых «видений» чувственного знания, «внутренних эпизодов сознания», от их «истинностной» или ошибочной нагруженности и, как пишет Селларс, перешли от «взглядов и видений с их подтвержденностью» к неким просто «эпизодам сознания» самим по себе. Тем самым мы приблизились к корню загадки мифа о данном – той самой инстанции, которая обладает для него абсолютной достоверностью и непосредственной данностью.

В этом месте, чтобы восстановить миф о данном, пишет Селларс, нам достаточно восстановить связь этих эпизодов с первоначальными видениями, и тем самым вернуться в исходное состояние.<sup>39</sup> Наша задача заключается, разумеется, в обратном – после того как мы выделили эту инстанцию в чистом виде, мы должны попытаться найти альтернативный путь движения нашей мысли.

Мы можем это сделать, поскольку миф о данном раскрывает нам истоки метафизического пути, который покоится на этой общей достоверности внутренних эпизодов, традиционный путь метафизики утверждает с общего согласия, как несомненность чувственных данных, так и несомненность истин разума. Однако убеждения чувственной достоверности в том, что её мнение есть самое непоколебимое в её опыте, тем не менее лежит на той же линии или в рамках той же парадигмы данности, которая позволяет утверждать Декарту, что чем больше наше сомнение, тем несомненнее истина «Я сомневаюсь, следовательно, я мыслю». Этот путь классической онтологии, как его определяет Селларс, он сам, конечно же, отвергает и избирает путь определяемый им как «методологический».

После того, как нами выделена центральная инстанция, действующая в мифе о данном, мы, по сути, можем соединить результаты нашей работы с тем положением о несогласованности, с которого Селларс начал свой анализ. Мы можем указать теперь на ту инстанцию, которая обеспечивает этот незаконный переход или скачок, совершаемый мифом о данном от чувственных ощущений к знаниям. Именно через эти внутренние эпизоды осуществляется челночное движение от ощущения к чувственному опыту и знанию, которое, несмотря на свою подвижность, создает впечатление чего-то устойчивого и совершенно достоверного и несомненного, что присутствует равным образом как в наших ощущениях, так и в нашем опыте, в нашем знании. Мост между чувственным опытом, чувственными данными и знанием обнаруживается в этих якобы нейтральных эпизодах.

Теперь мы можем продвинуться в своем анализе дальше, нашей очередной задачей будет показать, что второе положение из трех также предполагает возможность альтернативы. Теперь Селларс собирается продемонстрировать не данный, а наоборот, выводимый характер этих внутренних эпизодов, т.е. вслед за их претензией на истинность и достоверность лишить их так же данности и непосредственности.

Как пишет Селларс, перед нами два возможных пути, по которым мы можем двигаться дальше: один путь - это представить их (эпизоды) в качестве компоненты (он состоит «во введении особого остенсивного

---

<sup>39</sup> Ibid.P.179.

элемента в основание нашего эмпирического знания».<sup>40</sup> Как мы видели, этот путь ведет к классической метафизике. Если мы начинаем относиться к нашим ощущениям как к подобию наших мыслей и устанавливаем с ними интимные отношения, мы создаем тем самым некое общее ментальное пространство, мир мыслей и подобный ему мир чувственных данных (как компонентов) который принадлежит нам на особых условиях и который создает особую область реальности, отличную от реальности физических объектов.

Второй путь предполагает, по Селларсу, возможность рассмотреть впечатления и непосредственные опыты в качестве «теоретических сущностей».

Анализ мифа о данном подводит Селларса к раскрытию того, что наш чувственный опыт с его ощущениями и впечатлениями отнюдь не противостоит мыслям и понятиям, а плавно переходит в них, точнее, не обнаруживает непреодолимой границы между чувственным и рациональным уровнями в познании (как это было свойственно кантовской философии), а наоборот чувственный опыт изначально содержит в себе как бы в зародыше мысли рассудка (наше сознание, как писал еще раньше Гегель, «в диалектике чувственной достоверности для сознания исчезли слышание, видение и т.д., и как воспринимание оно пришло к мыслям»),<sup>41</sup> и на этой стадии в свою очередь рассудок естественным образом вырастает и вытекает из диалектики чувственного знания, вплетаясь в ткань нашего опыта в целом.

Для первого пути метафизики существенна инстанция сознания, в которой оказываются однородными как чувственный опыт, так и рациональное мышление в силу их равной «непосредственной данности» и как следствие их равной сращенности с природой самого сознания. Только само неразвитое сознание может установить внутри себя некоторые границы, которые подкрепляют его самостоятельность и уникальность в противопоставлении всему остальному миру. Философская же критика сознания обнаруживает за этой однородностью сознания источник классической философской метафизики с её концепцией особой реальности, населенной ощущениями, впечатлениями и мыслями. С этой точки зрения, по Селларсу, одинаково ошибочно выглядит как рационализм Декарта, приравнивающий ощущения к мыслям, так и эмпиризм Беркли, приравнивающий все к идеям. Обе эти классические концепции эмпиризма и рационализма идут на поводу у мифа о данном в том, что создают особую реальность ментальных сущностей и уже внутри нее только задаются вопросом об основаниях нашего познания, из чего закономерно вытекают необходимая дилемма разделения на чувственность и рассудок и соответствующее разделение между философами, которые избирают ту или другую из этих составляющих в качестве основания целого.

Критический анализ Селларса направлен на то, чтобы выявить общую предпосылку этой менталистской философии, показав изначально равновесие и однородность чувственного опыта и мыслей. Только обнаружение этого равновесия позволит нам подвергнуть критике основания непосредственной данности сознания в целом. Таким образом

<sup>40</sup> Ibid.P.77.

<sup>41</sup> Гегель Г. Феноменология духа. М., 1992.С.126.

Селларс фактически следует путем гегелевской феноменологии, обнаруживая в нашем чувственном опыте укорененное в нем рационально понятийное начало, а затем следуя чуть в сторону и уже далее, чем Гегель, обнаруживает общее языковое основание, которое разоблачает мнимую неразстворимость чувственного опыта в процессе духовного познания в целое познания. Как и Гегель до него, Селларс подчеркивает, что чувственный опыт хотя и «мнит» нечто специфическое и особое, тем не менее, вынужден использовать при построении своего знания определенные понятия, обращаясь к словам нашего языка (этот же аргумент от языка см. в 1-ой главе «Феноменологии духа»). Если мы говорим об опыте «красного треугольника», то при этом не можем обойтись без слов «красный» и «треугольник», так и по Селларсу. Подлинным содержанием чувственного опыта оказываются скорее мысли, чем «наши непосредственные чувственные данные ощущений».

Открытость сознания влиянию языка приводит в дальнейшем к такой же открытости сознания для влияния другого. Селларс показывает, что процесс восприятия происходит отнюдь не в изолированном индивиде, а предполагает участие других, и соответственно здесь оказывается существенным знание того, что некто является или может выступать в качестве надежного свидетеля при наблюдении красного цвета. Гегелевская категория признания также проявляется у Селларса совершенно неслучайно, поскольку его анализ исходит из реальности не изолированного сознания, а из реальности духа, осуществляющего языковую практику. За деятельностью отдельного сознания раскрывается переплетение деятельности многих сознаний в целом, общая деятельность духа, взаимоотношение самосознаний. Как пишет Селларс, «даже восприятие цвета предполагает процесс публичных реакций в отношении публичных объектов».<sup>42</sup>

Это общее пространство духа обнаруживает для двух моментов опыта их равновесие и одинаковость их прав на роль основания, когда мы убеждаемся, что «эмпирические пропозиции в такой же мере могут рассматриваться как опирающиеся в качестве своего основания на отчеты наблюдения, в какой сами эти отчеты наблюдения имеют своим основанием эмпирические пропозиции».<sup>43</sup> Таким образом мы выходим за рамки традиционной дилеммы рационализма и эмпиризма, только из этого пункта равновесия мы можем подвергнуть критике миф о данном. Гегелевско-селларский спекулятивный подход не застревает на одной стороне противоречия, а берет его в целом и тем самым достигает равновесия противоположных моментов. В качестве такого взвешенного или равновесного состояния у Гегеля выступает деятельность духа, а у Селларса – языковая практика. И на место самостоятельных инстанций непосредственного опыта он ставит в качестве их равноценной замены «вербальные эпизоды». Сами же эти вербальные эпизоды уже не вытекают из некой внутренней ментальной деятельности, а обладают собственной независимой реальностью, которая реализуется не в отношениях слово-мысль, а в отношениях слово-слово.

<sup>42</sup> Sellars W. Empiricism and the philosophy of mind. N.Y., 1997.P.92.

<sup>43</sup> Ibid.P.78.

## IV

Если основной методологический прием Селларса в его критике заключался в установлении равновесия и баланса противоположных философских предпосылок, то таковым же оказывается его подход и к решению основной задачи – критике самого Мифа о данном. Наиболее адекватный путь состоит, по мнению Селларса в том, чтобы создать теоретическую альтернативу существующему традиционному мифу, которая уравнивала бы его теоретическое влияние и обнаруживала бы общие исходные предпосылки их общей противоречивой философской парадигмы. «Чтобы убить один миф надо создать новый», – так звучит заявление Селларса, напоминающее в чем-то лозунги ницшевской критики современной ему мифологии. Общность, очевидно, заключается в том, что в обоих случаях мы оказываемся вместе с критиком в плоскости мифа, а не возвышаемся над ним с некоторых критических высот собственной позиции. Просто раскритиковать миф не представляется достаточным критику в таком случае, поскольку сила мифа заключена в его активном воздействии на процесс познания, миф представляет собой действующий инструмент, обеспечивающий определенные результаты и отказаться от него станет возможным только в том случае, когда мы сможем предложить аналогичный работающий инструмент, имеющий, однако, иные философские предпосылки.

Выбор в обоих случаях остается за прагматическим критерием: действенности в процессе познания, способности включиться в существующий процесс познания. Если мы собираемся какую-то деталь вытащить из уже работающего механизма, то мы должны тут же заменить её на нечто аналогичное. Если это не нарушит работу механизма в целом, значит, с прагматической или инструментальной точки зрения, эти элементы взаимно заменимы, и мы можем выбрать из них наиболее подходящий нам. Это будет означать также, что мы действительно знаем, что происходит в ходе работы данного элемента, или, по крайней мере, знаем больше, чем нам было известно прежде.

Альтернативный мифу о данном работающий инструмент Селларс собирает предложить нам в виде нового мифа – хотя сам Селларс так его не называет, мы можем его для краткости назвать «мифом о Джонсе», поскольку его главный герой – некто Джонс.

Представим себе доисторическое общество, пишет Селларс, в котором люди владеют только одним определенным языком, «райловским» языком, как еще характеризует его Селларс и в своем языковом общении и практике ограничены исключительно этим языком. «Райловский» или по сути идеальный бихевиористский язык, о котором говорит Селларс, предполагает, что это «язык, в котором его фундаментальный описательный словарь способен позволяет говорить о публичных свойствах публичных объектов, располагающихся в пространстве и существующих во времени».<sup>44</sup> Иными словами, это язык, который лишен возможности высказывать нечто о «внутреннем мире», и соответственно эти доисторические люди совершенно лишены представления о том, что в них находятся и совершаются некие внутренние процессы под названием «мышления»,

---

<sup>44</sup> Ibid.P.91.

«ощущения», «переживания», «желания». Этот язык удовлетворяет всем требованиям интерсубъективности, ибо и его носители, и называемые им предметы, все в равной мере принадлежат единому обозреваемому, общедоступному миру, находящемуся в определенном внешнем взаимодействии, и наоборот, для этого языка просто не существует того, что могло бы находиться на другом, «внутреннем» полюсе – в сфере «частного», «внутреннего», «непосредственного личного опыта».

Что потребуется, задает вопрос Селларс, для того, чтобы эти люди научились говорить о тех самых «внутренних процессах» или «эпизодах» и «непосредственных опытах», с выражением или описанием которых так легко справляется наш обычный повседневный, можно еще сказать, естественный или стихийный язык, то есть язык людей, живущих сейчас и пользующихся этим языком? Если представить себе такое доисторическое общество, где такого языка еще не существует, то что может послужить своеобразным историческим мостом между этими двумя историческими этапами в развитии общества, который мы могли бы перекинуть из этого вымышленного бихевиористского прошлого в наше настоящее, в котором бы люди бы признали друг друга в качестве таких животных, которые «мыслят, наблюдают, обладают чувствами и ощущениями» в том самом смысле, в каком мы с вами обычно употребляем подобные слова и выражения?

Ответ Селларса предполагает две подготовительные последовательные стадии в своем развертывании.

Первым шагом, утверждает Селларс, следовало бы ввести в этот исключительно публичный язык семантический дискурс или семантическое измерение. Семантический дискурс в одном отношении повторяет или оказывается подобным нашему обычному разговору об интенциональных состояниях сознания, поскольку в нем наши «вербальные эпизоды» рассматриваются как нечто обладающее «значением», приобретающее свойство быть «истинным или ложным», соответствовать или не соответствовать предметной ситуации. Если в этом доисторическом языке появляется семантический разговор, тогда его носители получают возможность описывать вербальное поведение друг друга в терминах «интенциональности, референции» и описательности, то есть связи с некоторым предметным содержанием (aboutness), то есть того, что обычно приписывается нашим «мыслям», нашему внутреннему миру, нашему сознанию.

Если в традиционном случае наше убеждение в интенциональном характере наших мыслей позволяет нам говорить о том же применительно к языковым высказываниям, которое рассматривается как внешнее проявление наших «внутренних» мыслей, то Селларс предлагает обратный ход мысли: мы не вышелушиваем из нашего языка наши мысли, а наоборот, исходя из языковой практики вводим представление о некоей интенциональной природе, как бы повторяющей действия нашего языка, как он представлен в семантическом разговоре о языке. Существенным оказывается именно то, как подчеркивает Селларс, что «семантический разговор о значении и референции языковых вербальных выражений имеет ту же структуру, что и менталистский разговор, он раскрывает нам то, о чем



наши мысли».<sup>45</sup> Таким образом мы подходим как бы с другого внешнего конца к понятию интенциональности и обнаруживаем, что и с этой внешней стороны путь к интенциональности так же раскрыт, доступен, хотя при этом и не непосредственен, как и с привычной нам внутренней стороны, характеризуемой «интроспекцией», внутренним опытом и непосредственной реальностью интенциональных процессов. Исходя из сводимости интенциональности к семантике, мы имеем право утверждать, пишет Селларс, что «категории интенциональности являются в своей глубинной сущности семантическими категориями, относящимися к публичным открытым явным вербальным действиям».<sup>46</sup>

Вторая стадия или второй подготовительный шаг в создаваемом нами мифе – «вторая стадия в обогащении этого райловского языка – это добавление теоретического дискурса».<sup>47</sup> Селларс сам уточняет, что он имеет в виду под теоретическим дискурсом. Теоретический дискурс, по Селларсу, заключается прежде всего в построении некоей модели, которая в некоторой степени некотором приближении описывает некоторые процессы, наблюдаемые нами в реальности. Существенно здесь опять то, что мы не вводим теоретический дискурс вслед за наблюдениями, используя последние как некое основание и точку отталкивания. Здесь важно, что мы вводим в целом дистинкцию теоретическое/наблюдаемое в исходном равновесии её моментов.

В силу этого равновесия мы можем говорить о чистой теории или чисто теоретических сущностях в тех случаях, когда эта теория и эти сущности соотносятся с только с одной какой-то группой явлений и не распространяются на другие, то есть их наблюдаемость или их наблюдаемое выражение не выходит за рамки той теоретической модели, которая содержится в этой теории. Отношения наблюдаемого опытного и теоретического заключается в однозначном соответствии, а не в том, что они свободны друг от друга и просто параллельны, как у Куайна, с его свободными отношениями теории и данного в опыте. Из этого взаимного соответствия возникает потом у Селларса то, что он определяет как «целостная картина», включающая в себя «понятие» + «наблюдаемое». Их исходное равновесие позволяет объединять теоретический и наблюдаемый уровни в некоторую «цельную или тотальную картину» (здесь следует вспомнить гегелевскую «тотальность» и его «мышление в понятиях», объединяющее в себе теорию с самим объектом), соединяющую субъективный понятийный и предметный уровни в некоем единстве.

Теоретический дискурс, по Селларсу, предполагается, будет работать так же, как и гегелевское понятие: мы не выводим понятие из наблюдаемой действительности, а наоборот, имеем возможность действительность вывести из самого понятия. Пока еще эти два уровня, теоретический и наблюдаемый, при своем возникновении опять же находятся в равновесии, и благодаря этому доисторические люди получают возможность «объяснять различие между теоретическим и наблюдаемым».<sup>48</sup> Мы вводим само различие, но еще не распределяем акценты.

---

<sup>45</sup> Ibid.P.93.

<sup>46</sup> Ibid.P.94.

<sup>47</sup> Ibid.P.98.

<sup>48</sup> Ibid.P.98.

Наконец подготовительная стадия завершена, и мы можем перейти к третьему, заключительному шагу. Для создания мифа недостает только одного – необходимо появление некоего гения, который выдвинул бы идею, которая нарушила бы это равновесие, иным и прямо противоположным мифу о данном и «внутренних эпизодах» образом. И в этот самый момент здесь в рассуждениях Селларса появляется такой гений – некто просто Джонс, которого Селларс представляет первоначально как доисторического «предшественника бихевиоризма».

Однако Селларс тут же уточняет, что речь идет не совсем о традиционном бихевиоризме, его Джонс представляет не бихевиоризм известный нам по истории психологии, такой бихевиоризм Селларс называет «философским бихевиоризмом». А это будет бихевиоризм в трактовке самого Селларса, который он определяет в отличие от первого как «методологический бихевиоризм» (опять в особом можно отметить смысле Селларса «методологический», то есть по сути критическо-феноменологический, а не собственно «философский», что существенным образом отделяет позицию Селларса от классических философских ходов и сближает его с гегелевской феноменологией). Отличие философского бихевиоризма заключается в том, что его программа предполагает возможность сведения языка всей менталистской психологии к наблюдаемому поведению. В этом как раз философская суть бихевиоризма, которая заставляет его занимать определенную позицию в метафизике и требовать устранения ментального языка, ментальных сущностей в пользу одной лишь реальности внешнего наблюдаемого поведения.

«Методологический» бихевиоризм, который предполагается Селларсом, отличается именно тем, что «не отвергает язык ментальной психологии с её интроспекцией, верованиями и т.д.»,<sup>49</sup> а просто предлагает и развивает альтернативную концепцию. Здесь опять для аргументации Селларса оказывается существенным поддерживаемое им равновесие между теоретическим и наблюдаемым. Мы не вынуждаемся в рамках селларсовского подхода выбирать в качестве реальных и основополагающих либо наблюдаемое, либо внутреннее (теоретическое), а сохраняем строго их паритет.

Категоричность традиционного философского бихевиоризма, по Селларсу, ничем не оправдана, тем более, если мы сопоставим бихевиористскую психологию с тем, как действуют в своих областях такие признанные и безукоризненно научные области науки, как физика и химия. В них отнюдь не предполагается, что все физические и химические сущности должны быть сводимы к наблюдаемым явлениям, наоборот, теоретические сущности способны выживать внутри «целостной картины» вместе с наблюдаемыми явлениями, но последние в этом случае уже не являются единственным источником наших теоретических понятий. «Тем хуже для фактов», как сказал бы в этот момент Гегель.

И если так обстоит дело в физике и в химии, то почему бы и за бихевиористской психологией не признать такое же право допускать самостоятельное существование теоретических сущностей, которые являются моделями наблюдаемых явлений, но не предполагают обязательной сводимости первых ко вторым. Более того, в рамках своего

---

<sup>49</sup> Ibid.P.98-100.

равновесного подхода Селларс уточняет что все, на чем он настаивает в отношении бихевиоризма, это то, что «бихевиористские требования, чтобы все понятия вводились бы в терминах первичного словаря, относящегося к описанию внешнего поведения совместимо с идеей, что некоторые бихевиористские понятия могут быть введены в качестве теоретических понятий».<sup>50</sup>

Здесь как раз свою роль должен сыграть гений Джонса, который предлагает всего лишь следующее расширение в работе «файловского» языка. В тех случаях, когда внешнее поведение людей продолжает оставаться рациональным и причинно обусловленным, даже в тех случаях, когда оно не сопровождается внешним вербальными выражениями, такие пробелы или паузы объясняются участием в них «неких внутренних действий, эпизодов», по отношению к которым внешние высказывания выступают как их произведение или кульминация, как «истинный ход развития».<sup>51</sup>

В своем изобретении Джонс, как мы видим, пользуется обеими предпосылками, которые предоставил ему Селларс. Он использует в качестве теоретической модели, помещаемой внутрь наблюдаемого явления, некоторую «внутреннюю речь», которая выступает по своим характеристикам носителем той самой семантической интенциональности, которой обладает сам язык изначально в силу своих собственных свойств и особенностей, а не обладает этой интенциональностью благодаря и в зависимости от некоей изначальной «внутренней интенциональности нашего сознания». Эта интенциональность сама по себе оказывается не каким-то загадочным свойством нашего сознания, нашей души, а объясняется тем простым обстоятельством, что носители языка обращаясь к друг другу вынуждены иногда объяснять другому то, что они имели в виду, как в случае классических семантических примеров, которые использует сам Селларс: когда мы говорим, что «rot» означает красное, а «blue moon» истинно или верно в том случае, когда луна действительно голубая.

Таким образом, все, что понадобилось Джонсу для того, чтобы наделить своих соплеменников «сознанием» и «внутренним опытом», интенциональностью — это модель «внутренней речи». Причем это именно модель, как подчеркивает Селларс, мы не имеем ввиду буквально некую речь, произносимую внутри, мы имеем чисто теоретически моделируемую семантическую конструкцию, применительно к чему наблюдаемые эпизоды в нашем поведении совершаются явным образом так, как если бы в нас в этот момент происходило некое внутреннее говорение. Таким образом, мы обладаем сознанием, поскольку и только после того, как мы овладели языком.

Эта теория точно также позволяет нам говорить, в случае, например, когда голодный человек говорит, что нечто съедобное и съедает это, то истинный причиной его поведения оказывается не произнесенная им вслух фраза, а то внутреннее произнесение этой фразы или, короче говоря, «мысль», что нечто съедобно. Гений Джонса и заключается в том, чтобы называть то, что якобы внутренне произносится, «мыслями».<sup>52</sup>

---

<sup>50</sup> Ibid.P.100.

<sup>51</sup> Ibid.P.103.

<sup>52</sup> Ibid.P.104.

Однако теоретический характер этих понятий о мыслях, верованиях и значении позволяет им существовать как исключительное достояние самих этих наблюдаемых объектов. Мысли в человеке присутствуют на том же самом основании и с тем же правом, что и молекулы в газе.<sup>53</sup> Эти эпизоды существуют внутри наблюдаемых носителей языка, как, сравнивает Селларс, молекулы в газе, поскольку они не наблюдаются, поскольку они теоретические сущности, понятия, но они наблюдаемы в том смысле, что они образуют «единую картину» с наблюдаемым явлением. Эта теория, подчеркивает Селларс, вполне совместима как с психофизиологическим объяснением нашего сознания (однако без философских редукционистских выводов), так и с положением, утверждающим, что первоначально все же существовал обычный внешний язык, а затем только «внутренняя речь». Тем самым мы сохраняем за человеком его внутренний мир, внутреннюю частную жизнь, однако уже без тех «непосредственных опытов», которыми оперировал миф о данном и классические ментализм и эмпиризм.

Если у нас есть возможность описывать поведение, скажем Дика, такой фразой: «Дик думает что р», то эту же фразу мы вправе использовать и при описании самих себя, нашего собственного поведения и нашего собственного Я – «Я думаю, что р», когда мы ведем себя также, как ведет себя Дик.<sup>54</sup> Я мыслю, так как мыслят другие, а не наоборот, что, как обычно предполагается, требует от нас решать проблему солипсизма. Не от я к мыслям другого должен идти ход наших рассуждений, а наоборот, от языковой практики и другого к нашему собственному внутреннему миру.

И здесь мы восстанавливаем в правах претензию внутреннего мира на привилегированный доступ к некоему нашему опыту, который, однако, не сводим к внешнему и наблюдаемому, но тем не менее является опытом. В этом случае мы уже не в качестве человека с улицы говорим «я думаю», и считаем, что даем отчет в некоем непосредственном опыте, а в качестве философа утверждаем «я думаю» в качестве философского, уже не непосредственного, а опосредованного опыта мысли, скорее даже опыта теории или теоретического. Этот теоретический опыт в глубоком и специфическом смысле есть опять же тот опыт, который мы применительно к гегелевскому языку философии можем определить как феноменологический опыт или опыт сознания, как опыт понятия или опыт знания. Только в таком случае мы и можем утверждать, как это делает Селларс, что мы практически достигли своей изначальной цели – создали альтернативу мифу о данном, поскольку в соответствии с мифом Джонса складывается такая ситуация, при которой «то, что было введено в качестве чисто теоретических понятий» приобретает роль «отчетов опытных».<sup>55</sup>

<sup>53</sup> Ср. высказывание Ч.Пирса: «Никак нельзя признать правдой то, что физики ограничивают себя «строгим позитивистской точкой зрения». Исследователи тепла принимают и используют кинетическую теорию, и их не останавливает то, что мы не можем наблюдать молекулы непосредственным образом, исследователи света не объявляют рассуждения о световом эфире метафизикой. Все это - не что иное, как «попытки объяснить явленные события как результат расположенных за ними сущностей». А в этом и заключена суть научных гипотез» (Peirce C.S. Collected Papers. Cambridge, 1958. Vol. 8, 60). То есть, когда мы говорим, что видим нечто, зачастую мы имеем в виду ненаблюдаемую теоретическую сущность.

<sup>54</sup> Sellars W. Empiricism and the philosophy of mind. N.Y., 1997. P. 156.

<sup>55</sup> Ibid. P. 107.

Исходя из того, что мы мыслим интенционально и внутренне именно потому, что мы действуем теоретически, а не наоборот, как предполагает обычная философия языка, строится и связанная с мифом о Джонсе и развиваемая в той же работе селларсовская философия науки. Главным тезисом её можно считать положение, что мы имеем науку не потому, что мы мыслим, а мы имеем науку и поэтому имеем возможность мыслить. Однако селларсовская философия науки - это тема для особого разговора.

Пока же в заключение мы хотели бы подчеркнуть те существенные параллели между гегелевской философией и ходом мысли американского философа двадцатого века, которые позволяют подтвердить основательность тех оценок и выводов, с которых мы начали нашу статью. Спекулятивно-феноменологическая критика чувственного сознания, опровержение концепции непосредственного знания и, наоборот, утверждение всеобщей опосредованности познания и действительности, наконец, идея познания на основе «тотальной картины», или по сути целостного «мышления в понятиях» в чисто гегелевском смысле – все эти моменты философских построений Селларса свидетельствует о том, что современная философская мысль после длительного перерыва начала разворачиваться лицом к наследию классического гегелевского идеализма.

## Можно ли натурализовать Гегеля с помощью прагматизма?

Тезис о том, что американский прагматизм можно считать натуралистическим вариантом гегельянства был выдвинут известным американским философом Ричардом Рорти еще в 70-е годы и с тех пор породил целый ряд откликов или что-то вроде дискуссии.<sup>1</sup> На эту тему высказались как прагматисты, так и представители трансцендентальной традиции, и общий настрой был преимущественно критический, поскольку ни те, ни другие не смогли найти общих точек соприкосновения между ортодоксальным прагматизмом в лице его классических представителей и абсолютным идеализмом. На наш взгляд, тезис Рорти заслуживает внимания не из-за своей внешней парадоксальности, а тем, что демонстрирует достаточно редкую для современного философа – прагматиста с аналитическим прошлым – заинтересованность в гегельянской философии, хотя и тщательно закамуфлированную. К каким последствиям может привести эта плохо осознаваемая замороженность гегельянством, если ей придать сознательный характер, мы собираемся проследить в нашей статье.

### I

С теоретической точки зрения этот тезис в большей степени говорит о позиции собственного прагматизма Рорти, чем о прагматизме в его классическом варианте, представленном историей философии, но именно этим он интересен для исследователя современной философии. В нём мы можем усмотреть некоторую попытку сближения современного прагматизма и классической идеалистической философии. Или, скорее, только намёк, поскольку Рорти при всём благожелательном отношении к европейской, континентальной философии разделяет общую американскую традицию пренебрежительного отношения к немецкой классике и зачастую даже бравирует тем, что он «так и не смог осилить до конца» гегелевскую «Науку логики» или увидеть в ней какую-либо ценность для себя.<sup>2</sup> Подобного рода оценки – личное дело самого Рорти, они ничего не меняют ни в позиции классической немецкой философии, ни в философской позиции самого Рорти, который вынужден, как и многие другие «антигегельянцы» до него, в попытках самоопределения отталкиваться именно от гегелевской философии.

---

<sup>1</sup> Rorty R. *Philosophy and the mirror of nature*. N.Y., 1979; Rottenstreich N. Rorty's interpretation of Hegel // *Review of metaphysics*. 1985, v.39, #2; Gouinlock J. What is the legacy of instrumentalism? Rorty's interpretation of Dewey // *Journal of the history of philosophy*, 1990, v.28, #2; Hance A. Pragmatism as naturalized Hegelianism: overcoming transcendental philosophy? // *Review of metaphysics*, 1992, v.46, #2; Rorty R. Response to Allen Hance // *Rorty and pragmatism*. Nashville, 1995; Rorty R. *Dewey between Darwin and Hegel* // *Modernist Impulses and the Human Sciences*. Baltimore, 1994; Brandom R. Some pragmatist themes in Hegel's idealism // *European journal of philosophy*. 1999, v.7, #2; Pippin R. Naturalness and mindedness: Hegels compatibilism // *European journal of philosophy*. 1999, v.7, #2; Rorty R. Comment on Pippin. Ibid.

<sup>2</sup> Rorty and pragmatism. Nashville, 1995. P.122-125.

С исторической точки зрения тезис Рорти исходит из того факта, что один из классиков американского прагматизма Джон Дьюи в ранний период своего творчества находился под значительным влиянием абсолютного идеализма, представленного как американскими, так и британскими идеалистами конца XIX века. Во время учёбы в университете Джона Гопкинса руководителем Дьюи был Дж. С. Моррис, крупный американский идеалист, специалист по немецкой философии. Дьюи участвовал в проекте Морриса по изданию трудов по немецкой философии, выпустил в этой серии свой труд – историко-философскую работу о Лейбнице, а затем после смерти Морриса взял на себя руководство изданием. Дьюи состоял в переписке с Харрисом – лидером американских гегельянцев и свои первые статьи публиковал в «Журнале спекулятивной философии», органе гегельянцев, издаваемом Харрисом.

Ранний Дьюи стремится к обретению философии, превосходящей ограниченности трансцендентализма, с одной стороны, и эмпиризма и позитивизма, с другой. В Гегеле Дьюи привлекала прежде всего его целостная философская позиция, преодоление противоречий в единой всеохватной философии, связывающей в единое целое все направления культурной деятельности человека: политику, мораль, науку, религию, искусство. Поэтому, по его собственному признанию, он воспринял гегелевскую философию не «просто как интеллектуальную формулу, а как огромное облегчение, как освобождение».<sup>3</sup>

В работах 1880-х годов Дьюи видит в Гегеле «квинтэссенцию научного духа» и явно солидаризируется с гегелевской критикой Канта. Преимущество Гегеля, по его мнению, заключается в том, что он отказался от идеи о мышлении как «особой способности, обладающей своими специфическими и неизменными формами».<sup>4</sup> Со своей стороны Дьюи утверждал, что не существует какой-либо деятельности мышления, которая являлась бы «чем-то иным, нежели выражением самого факта».<sup>5</sup> Гегелевская мысль, считал Дьюи, содержит близкое ему самому стремление встать над теоретическими дуализмами чувственности и рационализма, трансцендентализма и эмпиризма, материи и духа. Еще в 1905 году Дьюи открыто признавал свой личный долг перед Гегелем как мыслителем, который позволил ему отойти от бесплодных противоречий и теоретических споров и направил его в русло целостной философии, благодаря гегельянскому принципу «подчинения как логического значения, так и механического существования духу, жизни в её развивающемся движении».<sup>6</sup> Однако этот единый принцип собственной философии Дьюи полагал всё-таки в широком понятии опыта (experience), лишь отдаленно напоминающем «наличный дух» Гегеля, что свидетельствует об общем затруднении для философии того времени, разрывающейся между верностью опытной экспериментальной науке и собственно философскими целями. Как и Ройс, но в отличие от Брэдли, утверждавшего опыт в качестве дополнительного, практически равного с абсолютным теоретического начала

<sup>3</sup> Dewey J. From absolutism to experimentalism // Contemporary American philosophy. Vol. II. N.Y., 1930. P.19.

<sup>4</sup> Dewey J. The early works. Vol.3. L., 1967.P.135.

<sup>5</sup> Ibid.p.138-139.

<sup>6</sup> Dewey J. The influence of Darwin on philosophy and other essays. N.Y., 1951.P.174.

собственной философии, Дьюи демонстрирует большую тонкость или чувствительность к понятию опыта как выражению единства жизни и мышления. Намереваясь связать гегельянство с научным познанием за счет понятия опыта, он указывает на тот же выход, какой пытался найти Ройс, двигаясь к нему с иной, идеалистической стороны. Однако, как и Ройсу, Дьюи не удалось найти в широком понятии опыта узкую грань, отделяющую опыт познания от опыта в целом, столь существенную для феноменологии духа Гегеля.

Дьюи одним из первых в американской философии выступил категорически против смещения гегелевской философии с кантианством или неокантианством, свойственного как представителям кантианского, так и гегельянского идеализма того времени. Наоборот, для Дьюи всегда была важна общность между натурализмом Дарвина и идеализмом Гегеля в вопросах единства прогрессивного развития всех областей реальности. И если заслуга Дарвина, по Дьюи, заключалась в том, что его эволюционная теория позволила заполнить разрыв между развитием в сфере физического мира и мира социального и подойти к общему историческому взгляду на развитие жизни и опыта в целом, то важность позиции Гегеля для американского философа заключалась в том, что он «поднял идею развития над представлениями о неизменных истоках или началах и столь же неизменных концах или конечных целях и представил общественный и моральный порядок в такой же мере, как и интеллектуальный, как процесс становления и поместил разум в общем поле борьбы за жизнь».<sup>7</sup>

Можно утверждать, что Рорти прав в своём тезисе настолько, насколько уже сам Дьюи явно пытался натуралистически истолковывать гегельянство. Однако это балансирование между жизнью и духом, экспериментализмом и идеализмом или, по Рорти, между Дарвином и Гегелем не могло продолжаться долго, и уже в 1890-е годы Дьюи обращается к критике метафизичности абсолютного идеализма Грина и Брэдли и однозначно выступает в пользу опытного, научного и экспериментального подхода в философии. Инструменталистский подход, представленный им в работе 1903 года «Очерки логической теории», обозначил переход Дьюи в лагерь прагматистов, что тут же приветствовалось Джемсом, а в работе «Демократия и образование» (1916), Дьюи уже окончательно разошелся с «институционалистским идеализмом Гегеля» и его последователей. К тому времени абсолютный идеализм британцев и американцев уже сходил с философской сцены, так что Дьюи в каком-то смысле был вынужден обратиться к собственному творчеству и идее «инструментализма», что в конечном счете связало его с прагматизмом.

Тем не менее, гегельянское прошлое сказалось на всем облике философской позиции Дьюи. Идеи единства культуры, важности образования Дьюи, очевидно, унаследовал от ранних американских гегельянцев Сент-Луисской школы, в первую очередь Харриса, который заложил основы американской системы образования, и чья идеалистическая гегельянская философия образования была предшественницей философии образования Дьюи. Идеи активности человеческого мышления, целостности и системности в процессе познания, связи индивидуального развития с культурой общества и их взаимное обогащение, определяющее влияние

<sup>7</sup> Dewey J. The influence of Darwin on philosophy and other essays. N.Y., 1951.P.66.



сообщества как целостного организма на все сферы жизни и культуры – эти темы прагматизма Дьюи во многом отличают его от других прагматистов и свидетельствуют о том гегельянском наследии, которое Дьюи сохранил и в зрелый период.

Разумеется, это лишь одна сторона воззрений Дьюи, со своей чисто прагматистской стороны Дьюи разделяет общую для представителей этого направления приверженность опытной науке, экспериментальному познанию, активности личности, главным для него являются интересы личности в морали и в политике, принципы демократии в противовес каким-либо формам подавления индивидуальной человеческой свободы, при том, что Дьюи свойственно стремление подчеркивать роль сообщества в деле создания личности как полноценного члена культурного процесса. Возможно, во многом благодаря именно этому эклектизму и, стоящим за ним и так до конца не преодоленным, противоречиям Дьюи выступил в качестве центральной и в какой-то мере синтетической фигуры на интеллектуальном поле довоенной Америки, переходящей попеременно от процветания и бума к кризису и социальным конфликтам. Его гегельянские увлечения прошлого отнюдь неслучайны, насколько неслучайны на почве британской или американской философии достаточно традиционные, хотя при этом и традиционно маргинальные позиции абсолютного идеализма.

Мы также не можем не констатировать весьма прохладного отношения к гегелевской философии, которую зрелый Дьюи разделяет со всеми классиками прагматизма. Чарльз Пирс при всей его склонности к интеллектуальным предприятиям и систематике не смог найти общего языка с гегелевской философией, хотя постоянно ею интересовался. Пирс был слишком зависим от позитивистского духа своего времени и одновременно слишком увлечен собственным творчеством, так что дело не пошло дальше кратких комментариев, чаще критических, реже – столь же кратких прозрений по поводу близости собственных философских проектов каким-то чертам гегелевской философии. Этот интеллектуальный разрыв между Пирсом и Гегелем, который не смог преодолеть сам Пирс, был восполнен Ройсом, который попытался соединить гегелевскую логику с прагматистским подходом Пирса и Джемса. Однако попытка Ройса включить элементы прагматизма в теорию познания абсолютного идеализма совершалась не со стороны прагматизма, а со стороны идеализма и привела в итоге к чему-то третьему – к персонализму. Так что в данном случае Ройс может служить лишь иллюстрацией общего процесса размывания абсолютного идеализма на рубеже веков и параллельного процесса консолидации прагматизма.

Что касается Джемса, то своей статьей 1882 года «О некоторых гегелизмах», где он обрушился на грубые ошибки идеализма, философ свел свои счеты с современным ему абсолютным идеализмом и гегелевским идеализмом прежде всего. С тех пор Джемс не изменял своего крайне негативного отношения к абсолютному идеализму и в последующих работах вел лишь односторонне критическую полемику. Отдельные реверансы в сторону классического идеализма и Гегеля у позднего Джемса ничего не меняют в том факте, что прагматизм Джемса находится по ту сторону от немецкой идеалистической философии и не желает иметь с ней ничего

общего.<sup>8</sup> Таким образом, Дьюи остается исключением среди классиков прагматизма.

## II

Пути прагматизма и гегельянства, казалось, разошлись окончательно, если бы не появление Рорти, который не только восстановил прагматизм Дьюи именно с его гегельянской стороны по преимуществу, но и обозначил некоторую, на наш взгляд, важную, хотя и достаточно слабую тенденцию к сотрудничеству между американской философией и философией континентальной, включая сюда и отдельные фрагменты гегельянства. Впрочем, о фрагментарности в отношении Рорти к историко-философскому наследию следует сказать, что она распространяется на всех философов без исключения в качестве своего рода принципа: не только Гегель воспринимается и используется Рорти крайне фрагментарно, но и такие философы, как Витгенштейн, Хайдеггер. Даже Дьюи – главный философский герой для Рорти – оказывается таковым только в усеченном и подправленном виде. Эта характерная черта Рорти, на что ему постоянно пеняли менее своеобразные, но зато более упорядоченные философы, и мы просто отнесемся к ней как факту. Рорти откровенно признается в специфичности своего историко-философского подхода, что, можно сказать, отвечает общему принципу прагматизма – обращаться с философами так же, как с орудиями, а не музейными экспонатами, что со стороны философии как раз следует приветствовать. Столь же несущественным в данном случае, хотя и примечательным, является явно идеологически или культурно ангажированное восторженное отношение американца Рорти к классическому философу Америки Дьюи на фоне его более сдержанных оценок европейских, в частности немецких философов.

Возвращаясь к Дьюи, можно сказать, что выходом из его противоречий послужила весьма широкая позиция натурализма, течения, к которому явно примыкает его зрелая позиция. И в своем тезисе о прагматизме Рорти раскрывает своё понимание натурализации гегельянства, также отталкиваясь от Дьюи.

Надо сказать, что натурализм, как признают и его сторонники, и исследователи, вряд ли возможно очертить в качестве достаточно чёткого философского направления. Скорее, можно говорить о широком натуралистическом течении или натуралистическом подходе, характерном для американской философии. Тем не менее, в качестве основных или базисных принципов для натуралистической позиции можно выделить следующие. Натурализм как философская тенденция характеризуется стремлением использовать естественнонаучные теории для решения философских проблем и в перспективе для создания единого научно-философского мировоззрения. Натурализм, как сказал Дж. Рэндалл, использует «физику в роли метафизики».<sup>9</sup>

<sup>8</sup> С точки зрения истории философии в целом дело может представляться и несколько иным образом, см.: Murphey M.G. Kant's children: the Cambridge pragmatists // Transactions of the C.S. Pierce Society. 1968, vol.4, pp.3-33.

<sup>9</sup> Каримский А.М. Американский натурализм: история и перспективы // Вестник МГУ. Сер. Философия. 1991, №1, с.71.

В противовес супранатурализму и идеализму натурализм рассматривает природу как всеохватную категорию тождественную с Бытием, Реальностью, отвергает какие-либо дуалистические противопоставления в онтологии. Соответственно, человеческая культура в целом и само человеческое познание, противостоящее в этом аспекте природе, является в конечном счете также частью природы, по выражению представителя натурализма С. Лампрехта, «сознание есть часть природы, осознающей себя».<sup>10</sup> Для натурализма характерно также признание единого научного метода в качестве общего методологического начала философской и научной теории: «Нет области, куда бы не проникали методы научного познания природы», - утверждал Дж. Рэндалл,<sup>11</sup> а также устойчивое стремление к построению общей метафизической картины мира, дополняющей специальные научные теории. Однако Рэндалл, провозглашая оппозицию натурализма по отношению к идеализму, «ускользающему от области естественной науки к некоему «реальному миру»» в кавычках, и ко «всем дуализмам между природой и другими областями бытия», тем не менее, как и Дьюи, также вынужден признать, что нередукционистский натурализм, то есть широкий подход в натурализме, свободный от сциентизма или физикализма, может рассматриваться как «сочетание гегельянского предпочтения континуальности перед дуализмами всех видов с методами и понятиями биологии и антропологии».<sup>12</sup>

С точки зрения американских натуралистов середины XX века таких, как Дьюи или Рэндалл, Гегель мог как минимум рассматриваться в качестве союзника в общей борьбе против дуалистического подхода в философиях позитивизма и кантианства. Однако не могло быть речи о натурализации Гегеля в смысле включения элементов гегелевской мысли в общую систему натурализма. Именно этой линии натурализма остается верен до сего дня Куайн, когда он сохраняет приверженность физикалистской метафизике как сугубо научной и намеревается на этой базе развить проект натурализованной эпистемологии. Другой подход к натурализации мы находим у Рорти в его тезисе. В творчестве Дьюи, по Рорти, мы уже имеем практически полное слияние прагматизма и натурализма. Натурализм как убеждение в природном единстве мира ориентирует на использование прагматистского понимания процесса познания, а в свою очередь прагматизм подкрепляет и расширяет позиции натурализма в области общественной практической и теоретической деятельности человека.

Натурализм не следует понимать как воззрения, отдающие преимущество или даже ограничивающиеся в своих выводах исключительно материалом естественных наук. Натурализм вполне может рассматриваться и как философская позиция в области социальных и гуманитарных наук, как позиция, отвергающая жесткую, непреодолимую грань между миром человека и природой и, что существенно, относящаяся к человеческой деятельности, к духовным процессам как естественному явлению, как данности. Об этом расширительном, или нередукционистском, понимании натурализма говорит Патнэм,<sup>13</sup> и к этому натурализму мы отнесем вслед за

<sup>10</sup> Naturalism and the human spirit. N.Y., 1944.P.357.

<sup>11</sup> Ibid.P.358.

<sup>12</sup> Ibid.P.372.

<sup>13</sup> Putnam H. Why reason can't be naturalized? // Synthese. 1982, vol.5,#1.

Дьюи и Рорти. Тогда под натурализацией будет пониматься не только и не столько включение в систему натурализма или систему природы в широком смысле, а в первую очередь процесс включения в общую культурную деятельность, выход за искусственные преграды в культуре и достижение единого пространства человеческой деятельности.

Натурализация Гегеля, по Рорти, означает не только его соединение с Дарвином, то есть целостным подходом с позиций естествознания ко всем вопросам общественной жизни и процесса познания. Это также утверждение принципа развития, однако, без гегелевского тождества между действительным и разумным (рациональным). Рорти провозглашает полное принятие гегелевского историзма, но предполагает как необходимое условие избавление от кантианского трансцендентального наследия в гегельянстве, от идеалистической эпистемологии и онтологии духа, противостоящей природе, и также, разумеется, от теологии воплощенного Логоса. В более общем смысле под «натурализацией» Рорти понимает способ «увязывания с остальным исследованием, культурой или жизнью».<sup>14</sup> Таким образом, это означает возвращение гегельянства в качестве работающего компонента в общий процесс развития современной культуры. Натурализация в таком случае имеет не только и не столько «природный» смысл, сколько «культурный». В том же смысле, в каком эмигрант может натурализоваться на своей новой родине и полноценным образом включиться в жизнь страны, точно так же философ, принадлежащий одной исторической и культурной традиции, может натурализоваться в других исторических и культурных условиях и полноценным образом быть задействованным в философской работе.

Мы хотели бы указать на то, что, во-первых, в этой «натурализации» классического идеализма заключается не частное, а именно общее значение философского движения со стороны современного прагматизма, наиболее полное выражение нашедшего в деятельности Рорти. Во-вторых, мы хотели бы показать со ссылкой на современных философов разных направлений, что философия Гегеля со своей стороны, пусть и с некоторыми оговорками, хотя и иными, чем у Рорти, вполне готова к этому процессу натурализации, то есть способна, не изменяя своим принципиальным установкам, вступить в полноценный диалог с современной культурой и философией. В двусмысленности «натурализации», на которую мы только что указали и которую не отмечает Рорти, состоит важный момент, который как раз может быть высвечен через обращение к гегелевской философии и её понятию «духа», как мы попытаемся показать ниже. Прагматизм Рорти и Дьюи может на определенном отрезке помочь нам в этом деле.

Очевидная фрагментарность рортиевского Дьюи для нас не важна, а важно то, что те моменты, которые оказываются в Дьюи ценными для Рорти с его позиции сегодняшних требований к философии, оказываются как раз теми, которые представляют у Дьюи его наследие гегельянского прошлого. Прагматистская и историцистская теория познания и истины в истолковании Дьюи, по Рорти, уходит от противопоставления абстрактного и конкретного, явленности и реальности, претендующих на обнаружение некоего прямого и единственно верного контакта с опытом. Историческое чувство истины, присущее отдельным моментам прагматистского подхода, также отмечается

<sup>14</sup> Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997. С.230.

Рорти в положительную сторону и связывается именно с немецкой традицией историцизма. Ссылаясь на исследования других специалистов по Дьюи, философ утверждает, что убеждение Дьюи, что «опыт включает в самом себе принципы связи и организации», является отголоском Грина и Гегеля.<sup>15</sup>

Типичные в прагматистском смысле утверждение Дьюи о методе познания как «методе, самокорректирующемся в процессе его применения» и убеждение, что «суть метода состоит в тождестве исследования с открытием»,<sup>16</sup> должны быть сопоставлены с гегелевскими положениями о тождестве метода и системы философского исследования, об оправдании и завершении метода в результате. Развивая взгляды Дьюи на единство субъекта и объекта в опыте, Рорти подчеркивает, что «инструменты никак не могут лишить нас контакта с реальностью. Что бы ни представлял из себя инструмент (будь то молоток, или ружье, или верование, или некое утверждение), использование инструмента – это часть взаимодействия организма с окружающей средой... все организмы – человеческие и нечеловеческие – в одинаковой степени находятся в контакте с реальностью. Сама мысль о том, что кто-то может быть «вне контакта», подразумевает недарвиновское, картезианское представление о сознании, которое каким-то образом освободилось от того причинно-следственного мира, в котором существует тело».<sup>17</sup>

Хотя Рорти ссылается здесь на Дарвина, он с не меньшими основаниями мог бы вспомнить в данном случае Гегеля, который выдвигает сходные соображения в «Феноменологии духа»: «Естественно предполагать, что в философии, прежде чем приступить к самой сути дела... необходимо заранее договориться относительно познавания, рассматриваемого как орудие. Эта предусмотрительность, по-видимому, оправдана... тем, что бывают различные виды познания, и среди них один мог бы оказаться пригоднее другого для достижения этой конечной цели, стало быть, возможен и неправильный выбор между ними... Эта предусмотрительность может, пожалуй, даже превратиться в убеждение, что все начинание, имеющее своей целью посредством познавания сделать достоянием сознания то, что есть в себе, нелепо в понятии своем... мы пускаем в ход средство, которым непосредственно порождается то, что противоположно его цели; или нелепость заключается скорее в том, что мы вообще пользуемся каким-либо средством. Фактически это опасение предполагает в качестве истины нечто, и весьма немалое, и опирается в своей мнительности и выводах на то, что само нуждается в предварительной проверке на истинность. А именно, оно предполагает представление о познавании как о некотором орудии и среде, и к тому же отличие нас самих от этого познавания. Главное же, оно предполагает, будто абсолютное находится по одну сторону, а познавание – по другую для себя и отдельно от абсолютного и тем не менее – в качестве чего-то реального».<sup>18</sup>

В данном случае вопреки ожиданиям Рорти натуралисты Дарвин и Дьюи и идеалист Гегель выступают единодушно за неотрывность процесса

<sup>15</sup> Rorty and pragmatism. Nashville, 1995.P.1.

<sup>16</sup> Dewey J. Reconstruction in philosophy. Boston, 1970.P.29-30.

<sup>17</sup> Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст. М., 1997. С.25.

<sup>18</sup> Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб., 1992. С.42.

познания от действительности. На этой гегелевской идее не только сходятся новейшие прагматисты, подчеркивающие единство интеллектуальных инструментов человека с предметом их приложения, как мы увидим ниже, но сам рортиевский протест против теории познания или эпистемологии, можно считать, предвосхищен в этом гегелевском фрагменте.

Точно также в гегельянском духе можно расценить и стремление Дьюи к всеохватной и единой научной методологии, суть которой так и осталась в неопределенности у Дьюи, но для Рорти как раз в этом состоит её достоинство. И если эмпиризм, экспериментализм, методологизм и сциентизм Дьюи, стремление занять единственно верное отношение к опыту, опираясь на естественные науки, Рорти предпочитает дезавуировать, то его приверженность представлению о процессе исследования, ориентированном на потребности сообщества в его отношении к природе и к самому себе, Рорти подчеркивает и полностью солидаризируется со своим предшественником. Он не вполне уверен в оправданности подтягивания Дьюи представления Гегеля о деятельности человеческого мышления под собственное широкое понимание опыта, однако от себя Рорти добавляет, что это представление можно истолковать и в прагматистском ключе как «значимость происходящего в опыте для целей сообщества исследователей, осуществляющих процесс мышления».<sup>19</sup>

Философ приветствует дьюиевскую критику Канта, отталкивающуюся от Гегеля, и расценивает позиции Канта и Гегеля как непрагматистское и прото-прагматистское представление об исследовании, соответственно. Дуализм должного и сущего является общим кантовским местом, на которое нападают как Дьюи с помощью Гегеля, так и Рорти с помощью Дьюи. Наши рассуждения о благе и истине не являются чем-то принципиально разнородным, а могут рассматриваться в общем контексте исследования. Этика Гегеля и этика Дьюи, обе являются исключительно ситуационными этиками, и они обе, по Рорти, рассматривают взаимоотношения добра и зла в человеческой истории как диалектический переход.

Философия у Гегеля как эпоха, схваченная в мысли, может считаться предшественницей убеждения Дьюи в том, что проблематика философии является отражением социокультурных изменений. И здесь Рорти опять пользуется возможностью обнаружить единство своих взглядов со взглядами Гегеля и Дьюи на роль философа, состоящую в том, чтобы «прояснять идеи человека под углом зрения социальных и моральных споров его собственного времени».<sup>20</sup>

Вместе с Гегелем и Дьюи Рорти обращается к историческим условиям развития философии: «Новые возможности открываются для философской мысли преимущественно за счет тех событий, которые происходят за рамками собственно философии: наука нового времени, теория эволюции, психоанализ, американская и французская революции».<sup>21</sup> Мы бы только добавили, что Рорти здесь как раз отходит от своего же прагматистского целостного представления о культуре, почему-то представляя философию чем-то посторонним или нейтральным в отношении таких событий, примеры которых он сам приводит. Он прав лишь

<sup>19</sup> Rorty and pragmatism. Nashville, 1995.P.11.

<sup>20</sup> Ibid.P.14.

<sup>21</sup> Ibid.P.122.

наполовину, ибо чем были бы вышеназванные события без философии того времени?

По утверждению американского прагматиста, если мы начнем искать прагматизм в Гегеле, то и здесь нам будет, о чем поговорить. И дело не ограничится фразой об «эпохе в мысли», но может быть продолжено в том направлении, которое обнаруживается современными исследователями Гегеля как «воплощенность» или «экспрессивность» (Ч. Тейлор) (гегелевское «Äusserung» переводится иногда как «expression»), присущие гегелевскому идеализму, то есть неотрывность движения духа к самопознанию от внешних исторических и природных форм. Тогда гегельянская мысль предстанет как стремление «описывать наше собственное сообщество и наши собственные философские взгляды в терминах локальности, временности, случайности»,<sup>22</sup> к чему нас также подводит «правильный» Дьюи.

Поводом для разногласия с Гегелем служит у Рорти представление о человеческих сообществах как проявления чего-то большего, чем они есть сами по себе (см. там же), подразумевающее выход за пределы человеческого в область не- или сверхчеловеческого. Видеть в истории хитрость разума большего, чем разум человеческий, представляется Рорти непростительным заблуждением со стороны гегелевского идеализма. В данном случае Рорти высказывает традиционное замечание к гегелевскому миру, поставленному «на голову» или, что то же самое, к гегелевскому разуму, прыгающему выше своей головы. В этой точке сталкиваются между собой интеллектуальный демократизм Рорти и гегелевский принцип разделения интеллектуального труда. Философ Гегеля подчеркнуто дистанцируется от всех иных видов деятельности, тогда как философ Рорти предпочитает раствориться в них полностью. Последний в таком случае совершает антинатуралистическую ошибку, пытаясь растворить мир в культуре без остатка.

Характерно, что второй существенный момент расхождения состоит в том, что гегельянство устанавливает разрыв между природой и духом (социальным миром человека), здесь Рорти также выражает своё несогласие с Гегелем и прибегает к авторитету Дьюи, который настаивает на «историческом и природном континууме». Собственно, в этом и заключается проблема ненатуральности Гегеля в сопоставлении с натурализмом Дьюи. Как мы показали выше, при всей односторонности с исторической точки зрения трактовки Рорти позиции Дьюи, Рорти и в этом отношении, скорее, мог бы продолжить собственные аналогии между Дьюи и Гегелем, чем противопоставлять их между собой. Тогда тезис о натурализации Гегеля получил бы дополнительную опору и расширительный смысл.

### III

Возвращение к Дьюи, столь настойчиво пропагандируемое Рорти, не является следствием его личных пристрастий, а гармонично вплетается в общую платформу новейшего прагматизма, отстаиваемого Рорти, который вырастает не столько напрямую из Дьюи, сколько имеет свои корни в более

<sup>22</sup> Ibid. P. 11.

близкой философской истории, которую сам Рорти определяет как «прагматизацию» аналитической философии. Эта тенденция, которая представлена у Рорти именами У. Куайна, У. Селларса, Д. Дэвидсона, уже давно обратила на себя внимание крайне жесткой критикой или, скорее, самокритикой эмпиристских оснований аналитической философии в виде, по известному выражению Куайна, «догм эмпиризма».

Обращение к этой тенденции Рорти, философа, во многом продолжающего именно её в своей философии, весьма широко при этом опираясь на работы предшествующих авторов, имеет важное и самостоятельное значение прежде всего в том отношении, что трактовка Рорти придала новое, более широкое звучание этой критике, превратив её из внутреннего дела аналитической философии, из самокритики в узком смысле слова в признание кризиса аналитической философии как особого направления, заставляющего аналитическую философию задуматься над перспективами и возможностями собственного будущего существования и как следствие вынуждающего её обращаться к иным, вполне далеким и чуждым философским направлениям с целью найти выход из этого кризиса. С нашей точки зрения, эта тенденция «прагматизации» аналитической философии имеет тот же оттенок сближения американской философии с континентальной, который придает философии Рорти столь выразительный облик, и более того может быть рассмотрена и как тенденция приобщения именно к идеалистическим и именно гегельянским корням современной философии, более полным и определенным выражением чего служит опять-таки концепция самого Рорти.

В историческом промежутке между Дьюи и Рорти мы находим движение, представленное критиками внутри прагматистского или аналитического лагеря, которое также имеет достаточно выраженное стремление от эмпиризма к идеализму. Отчасти это признает сам Рорти, когда говорит, что следствия этой антиредукционистской и антиэмпиристской критики были таковы, что «все, что было похоже на идеализм, стало приобретать интеллектуальную респектабельность».<sup>23</sup> Иногда Рорти делает намёки на тот гегельянский оттенок, который носит эта критика эмпиризма и его собственная критика эпистемологии, весьма сжато говоря «о влиянии гегелевского способа мышления на аналитическую философию».<sup>24</sup>

На субъективном уровне, конечно же, никто из вышеназванных философов не изменяет своей исходной позиции настолько, чтобы признать родство с гегельянским идеализмом. Мы далеки от намерения записывать кого-либо из них в гегельянцы, с нашей точки зрения, самое главное, что эта тенденция присутствует, и она так же не случайна, как не случайно сотрудничество между гегельянством и прагматизмом на рубеже прошлого и позапрошлого веков. И тогда, и в середине XX века у прагматизма и абсолютного идеализма оказались общие противники в лице различных направлений эмпирической и кантианской, трансцендентальной философии. Если для Джемса и Дьюи таким противниками были неокантианство, эволюционизм Спенсера, позитивизм Конта, эмпиризм и номинализм

<sup>23</sup> Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997.С.203.

<sup>24</sup> Там же, с.142,123.



Милля, то в середине XX века в качестве аналогичного и во многом прежнего противника выступил логический позитивизм.

В период войны и предвоенные годы американская философия испытала наплыв европейских философских течений: логического позитивизма, марксизма, экзистенциализма. Если последние два не имели широкого распространения или были достаточно успешно американизированы Маркузе, Хуком, братьями Нибурами и Тиллихом, то логический позитивизм утвердился в своей европейской форме и получил полное признание и подавляющее распространение в среде американских философов. Прагматизм в классическом виде с его общими философскими проблемами, унаследованными еще от XIX века, стал достоянием истории, и его сменили строгость, научность, логичность и формализм теорий логического позитивизма Карнапа, Фейгла, Поппера. Таким образом, самокритика со стороны аналитических философов выражает устойчивое историческое противостояние внутри лагеря сциентистски ориентированных философов.

Мы бы хотели указать на то, что это движение не является просто внутренним делом или движением в рамках аналитической или прагматической философии, как это подтверждает деятельность Рорти, и что тем более это философское движение не может быть движением никуда. Если мы отходим или критикуем принципы одной философии, то тем самым мы неизбежно сдвигаемся в сторону к другому философскому направлению. Переворачивая тезис Рорти, в этой тенденции самокритики можно усмотреть не только натурализацию гегельянства, но и встречное движение – гегельянизацию прагматическо-аналитического комплекса новейшей философии. В рамках данного обсуждения этот тезис мы развернем в кратком виде, прежде всего в интересующем нас сейчас контексте более узкого вопроса натурализации или прагматизации гегельянства.

Собственно, сама дискуссия и обсуждение тезиса Рорти в американской литературе уже является свидетельством того, что гегельянство перестает восприниматься в качестве экспоната кунсткамеры, а обсуждается всерьез в качестве если не союзника, то, по крайней мере, равноправного партнера в современном «разговоре человечества». Если не полные права гражданства, то по крайней мере гринкард, разрешение на трудовую деятельность, в рамках американской философии можно считать гегельянство уже получило. Более определенным образом мы можем подкрепить нашу точку зрения, сославшись на те хрестоматийные и достаточно общие тезисы, которыми оперирует сам Рорти и которыми по большей части исчерпывается разговор о критике «догм эмпиризма». Это тезисы Куайна против догм разделения аналитического и синтетического, необходимого и случайного, против редукционизма в познании, разоблачение Селларсом «мифа о данном» и о чувственных, сырых ощущениях как автономной инстанции в познании и критерии истины и, наконец, рассуждения Дэвидсона о бессмысленности различения концептуальной схемы и содержания, формы познания и его содержания. Все они, как давно замечено, вращаются вокруг одной философской позиции и «вечной» философской темы - эмпиризма, атакуя её с разных сторон или в различных её формах.

В качестве более определенной причины этого процесса мы хотели бы указать на фундаментальное и, можно сказать, фатальное для философии

XX века противоречие между философией и наукой. Каждая из этих сфер по-своему стремилась стать универсальной, автономной и главенствующей в новейшей культуре. Однако более молодая и пока еще порывистая «Наука» стремилась к этому в большей мере, хотя так и не смогла достичь целей своей юности, тогда как старая и более скромная «Философия» не хотела ввязываться в рискованное предприятие и скорее демонстрировала усталую готовность уступить своё место более молодой наследнице. Сейчас уже «Наука», похоже, стремится сбросить с себя груз излишних философских обязанностей, однако пока не находит достойных преемников. Собственно, именно это взаимное недопонимание со стороны науки и философии, «отцов» и «детей», привело к возникновению разного рода «строгих» «научных» философий, в частности логического позитивизма, против которого, по сути, обращена большая часть атак новейших сторонников компромисса философии и науки.

Дуализм науки и философии можно рассматривать как наиболее общее выражение целого ряда дуалистических концепций, которые составляли фундамент логического позитивизма. Его устойчивость зависела именно от устойчивости всех этих дуализмов в качестве равноправных моментов в процессе человеческого познания. Собственно, самоназвание «научная философия» подразумевает, что это философия, которая в одном отношении возвышается над наукой, тогда как в другом отношении зависит от неё. Этот баланс как раз был необходим для того, чтобы обеспечивать философскими средствами не только главенство, но и безопасность научного исследования, отделенного философским забором логического позитивизма от посягательств и извращений со стороны менее дисциплинированных или даже вполне иррациональных областей человеческой жизни, а с другой – исключить возможность (ир)рациональной философии за рамками научного исследования, что фактически совпадало с отказом признать возможность существования какой-либо самостоятельной философии вообще.

Эта задача логического позитивизма очень близка той задаче, которую ставил перед собой Кант (и не случайно новейшие критики обращают свои замечания в адрес кантовских дуализмов), с той разницей, что в кантовском случае речь шла всё же о сохранении целостности культуры за счёт ограничения науки, тогда как его продолжатели скорее имеют в виду привилегии для науки за счёт всей остальной культуры, в первую очередь религии и философии. Дуализм аналитического и синтетического в познании, который представляется нынешним научным философам «догмой», был не чем иным, как инструментом для поддержания этого баланса. Область необходимых и аналитических истин или значений обеспечивала в первую очередь философский статус культурных разграничений, тогда как область случайных, синтетических истин факта придавала науке универсальную открытость и возможность господствовать над этими разграничениями. Отказ Селларса считать чувственные ощущения, невербальные эпизоды за факты, могущие служить основанием для оценки истинности или научности познания, есть не что иное, как стремление избавить опытную науку от старых эмпиристских претензий на статус последней инстанции в деле решения вопросов об истинности и ложности. К этому же призывает Куайн в своей критике догмы редукционизма. «Неопределенность перевода» Куайна со своей

положительной стороны привела к тезису Дэвидсона о неудовлетворительности понятия концептуальной схемы вообще, поскольку не столько сам «перевод» оказывался сомнительным предприятием, сколько наоборот проблема перевода перестала представляться серьезной, ибо вообще вряд ли разрешимой теоретической задачей.

Подобная критика, как мы уже сказали, уходя от одной позиции, неизбежно движется хотя бы на шаг в сторону другой. И то, что изнутри лагеря аналитической философии воспринимается как подрыв основ и радикальная революция, то с позиции другого философского направления, например, классического немецкого идеализма в лице Фихте или Гегеля представляется как вещь достаточно хорошо известная. То, что выступает в качестве преимущественного объекта атаки новейших критиков, есть не что иное, как внутренне присущая эмпиризму и даже неотрывная от него метафизика, на которую указывал Гегель.<sup>25</sup> Отказ Селларса от опоры на непосредственный характер чувственных данных как элементов процесса познания и отбрасывание классического разделения ощущений на первичные и вторичные в пользу более целостного восприятия в познании самих вещей или самой реальности можно расценивать как запоздалое воспроизведение гегелевской феноменологической критики формы чувственной достоверности, которая, по почти что аналитическим критериям, невыразима в языке, представляет исключительно невербальные эпизоды, по Селларсу, и поэтому не может расцениваться в качестве элемента процесса познания.

Преодоление дуализма необходимости и случайности в куайновском варианте или же фактичности и аналитичности также не может считаться какой-то новостью с позиции гегелевской диалектической философии. Диалектика необходимости и случайности и есть также диалектика опытного и рационального в рамках единого спекулятивного процесса, аналог которого в виде единого процесса познания воспроизводят на своём уровне представители прагматической философии. Попытка Куайна трактовать необходимые или априорные понятия в качестве таковых, которым просто не находится достойных альтернатив, демонстрирует лишь с отрицательной стороны его большую приверженность Юму, нежели готовность положительным и диалектическим образом использовать понятие необходимости. В недоверии Дэвидсона к понятию концептуальной схемы или разделению на форму и содержание заключается просто отказ от абстрактного дуализма этих понятий, который положительным образом преодолевается в гегелевской диалектике формы и содержания. Холистский подход к знанию, который считается достижением или, по крайней мере, является новшеством для аналитиков, отнюдь не является таким с позиции гегельянства, давно отказавшегося от абстрактности и изолированности логических понятий в пользу целостной спекулятивной системы.

Кантовские дуализмы аналитического и синтетического, формального и содержательного, унаследованные логическими позитивистами, также уже были раскритикованы и отвергнуты Гегелем в качестве неприемлемых ограничений кантовского субъективного идеализма. Американский философ Р. Брэндом подчеркивает, что в своей критике логического позитивизма Карнапа, его разделения анализа языка и

<sup>25</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. I. М., 1975. С. 149.

значения, с одной стороны, и, с другой стороны, применения суждений, выражающих наши верования и теории, Куайн выступает на стороне монизма против дуализма кантианского типа и тем самым демонстрирует снова совпадение прагматизма с гегельянством. Это еще раз указывает, по мнению американского философа, что «Гегель является прагматистом и в отношении монизма», но не только: в гегелевском идеализме и в прагматизме «концептуальное содержание возникает из процесса применения понятий».<sup>26</sup> Эта параллель может, разумеется, в такой же мере расцениваться и как гегельянство прагматиста Куайна, а не прагматизм идеалиста Гегеля.

Истина всегда дана только в самом знании и не может быть обнаружена каким-то обходным маневром путем теории познания, репрезентативистской эпистемологии, как обобщает позицию своих коллег Рорти – это тезис критики логического позитивизма и эпистемологии и одновременно гегелевский тезис: нельзя научиться плавать, не заходя в воду, нельзя сделаться научным и истинным каким-то иным образом, кроме как находясь в самом процессе научного и истинного познания.

То, что добавляет к этой критике Рорти, может считаться малым в содержательном отношении, но значительным в плане придания этой критике характера общефилософского, а не внутреннего и частного характера. Именно по этой причине Рорти в своих выводах в еще большей степени демонстрирует эту тенденцию «гегельянизации», нежели его коллеги. Отказываясь от дуализмов репрезентативистской эпистемологии, Рорти отстаивает вполне гегельянское положение о том, что «нет никакой возможности отделить вклад в наше знание со стороны самого объекта от вклада в наше знание со стороны нашей субъективности».<sup>27</sup> Из этого открытия Рорти рождается его двоякий протест. Во-первых, протест против мира как вещи в себе, по своему результату, а по прагматистским критериям, значит, и по своей сути, ничем не отличающийся от гегелевской критики соответствующего кантовского понятия. Во-вторых, на первый взгляд анархистское требование отказа от метода в прагматизме,<sup>28</sup> каковое есть не что иное, как общее выражение прагматистского стремления избавить процесс познания от готовых, трансцендентальных принципов, отдельных и чуждых самому процессу познания. В этом же состояла и критика Гегелем методологии «выстрела из пистолета», чающей обрести чистую методологию вне или до процесса познания: содержание, по Гегелю, которого и в этом отношении просто игнорируют американские прагматисты, есть развертывание метода, тогда как метод есть собственная рефлексия содержания.<sup>29</sup>

Переводя свои рассуждения в масштаб культуры в целом Рорти распространяет критику эпистемологических дуализмов на принцип разграничения и иерархии в культуре, уже в открытую солидаризируясь с гегелевским историзмом. Все области культурной деятельности человека вполне равноправны, и естественная наука не имеет здесь никаких особых

<sup>26</sup> Brandom R. Some pragmatist themes in Hegel's idealism // European journal of philosophy. 1999, vol.7, #2.P.167-168.

<sup>27</sup> Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст. М., 1997.С.32.

<sup>28</sup> Rorty R. Pragmatism without method // Sidney Hook: philosopher of democracy and humanism. Buffalo, 1983.

<sup>29</sup> Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб., 1992.С.29.

привилегий и преимуществ. В качестве высшей инстанции может, по Рорти, выступать не какая-то часть культуры, а лишь вся она в совокупности как общий «разговор человечества». Философия лишь голос в этом разговоре, или же о философии как области, претендующей на привилегированный статус, вообще следует забыть. Всё, на что может опираться философ в своей деятельности – это продукты его культуры и его времени. В этом тезисе мы опять обнаруживаем, что рортиевский пафос исходит из фундаментального гегелевского положения о совпадении культуры и философии: духа человеческого и духа абсолютного. Различие между немецким философом XIX века и американским философом XX века заключается в том, что первый переходит от признания невозможности оторвать философию от культуры или поставить её над культурой к положительному творчеству в области философии, как деятельности венчающей или, точнее, просто завершающей, доводящей до определенного конца культурный процесс в истории (как это признает сам Рорти, Гегель не столько возвышается над всей остальной культурой, что означало бы впадение в грех эпистемологии, сколько поглощает её в себя).<sup>30</sup>

Вывод Рорти для философии внешне выглядит как отрицательный, хотя за ним скрывается то, что можно посчитать философией без слова «философия». Рорти удовлетворяется целостным культурным процессом и не считает необходимым дополнять или завершать его. Здесь мы вправе усмотреть, не слишком большую или опять-таки по прагматистским критериям снимаемую на практике в чисто гегелевском смысле, разницу между рортиевским благословением демократической Америке и гегелевским утверждением «разумности» и «божественности» исторического процесса.

Отталкиваясь от тенденции в новейшей аналитической философии, представленной именами Куайна, Селларса и Дэвидсона, Рорти однако обнаруживает остатки догм эмпиризма или эпистемологии и в концепциях данных авторов, считая, что оставаться в рамках общего поля аналитической философии Куайну и Селларсу удастся по причине того, что каждый из них как бы не замечает критические результаты деятельности другого. Примечательно несогласие Рорти с куайновским проектом «натурализации» эпистемологии. Его критический настрой не удовлетворяется теми ограниченными выводами, которые делает из своей критики сам Куайн, сохраняя в качестве непроблематизируемых понятия «предложений наблюдения» и «стимуляции нейронов» и предпочитая оставаться на позициях натуралистической или натурализованной эпистемологии: «Эпистемология продолжает двигаться дальше, хотя и в новом и проясненном статусе ... как раздел в психологии и естествознании в целом» (Куайн)<sup>31</sup>. В данном контексте мы хотели бы выделить противоречие в позиции Рорти, которое показывает, что, возражая против натурализации по Куайну, он сам не до конца проводит или ограниченным образом понимает собственное же требование натурализации.

Его выступление против Куайна базируется на утверждении ненатуральности эпистемологии. «Если мы не хотим далее защищать догмы

<sup>30</sup> Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997. С.100.

<sup>31</sup> Цит. по: Rorty R. The unnaturalness of epistemology // Body, mind and method. Dordrecht, 1979. P.81.

эмпиризма или рационализма, нам будет трудно увидеть разницу между натурализованной эпистемологией и отсутствием какой бы то ни было эпистемологии».<sup>32</sup> Поскольку Рорти выступает против того, чтобы натурализация включала в себя и область эпистемологии, то есть, против того, чтобы натурализм брал на себя эпистемологические функции, он тем самым лишается «натуралистической» аргументации в этом пункте (насколько он сам её понимает) и неявно переходит к аргументации «эпистемологической» или философской в более широком смысле. Это означает, что он отстаивает позиции натурализма, выходя за пределы натурализма. Если же мы сопоставим это с его тезисом о допустимости натурализации гегельянства, тогда окажется, что Рорти тем самым преодолевает не только натурализм, но и собственное узкое или ограниченное представление об «эпистемологическом» «Гегеле» и уже вынужден искать опору для собственного натурализма в гегельянстве, а не наоборот.

Претензии к Куайну со стороны Рорти могут расцениваться как претензии к «ненатуральности» самого Куайна, однако по собственным критериям Рорти у нас нет никаких оснований видеть в Куайне что-то большее, нежели философа, говорящего изнутри своей эпохи, своей культуры и своего времени, своего культурного окружения. «Натуральный» Гегель своей эпохи не более «эпистемологичен», в терминах Рорти, чем его натуральный современник и соотечественник Куайн. Вот это отношение естественности между Куайном и «эпистемологией» (то есть, традиционной философией) есть то, что Рорти не позволяют усмотреть его собственные критические установки. Для нас эта естественность Куайна раскрывает более общий смысл натурализации, который остается вне внимания Рорти, увлеченного своим критическим антиэпистемологическим предприятием.

Восставая против эпистемологии как последнего оплота неестественности философии в целом, Рорти лишь борется против философских мельниц собственного воображения или собственного словаря. Он сам в борьбе против философии в её самых одиозных, с его точки зрения, вариантах находится в плену идеи «несоизмеримости» концептуальных схем, критикуемой Дэвидсоном, хотя Рорти пытается избежать этого, говоря о различии «непереводимости» Дэвидсона и «несоизмеримости» в куновском смысле.<sup>33</sup> Спор Рорти есть выступление против плохих слов («эпистемология» или «дух», «абсолют», «бог»), тогда как с его собственной, прагматической позиции было бы правильнее говорить о том, что не бывает плохих слов самих по себе, как и не бывает плохих поступков самих по себе. Философия языка или эпистемология, как и этика, могут быть только ситуационными.

Вместе с тем, Рорти хватается философской сдержанности для того, чтобы остановиться там, где пытался закрепиться до него Дьюи, то есть найти опору в человеческом сообществе и его исторической культуре как данности или же, на гегелевском языке, в пространстве наличного духа, провозглашая солидарность и этноцентризм краугольными камнями новейшей прагматистской философии.<sup>34</sup> То, что отделяет Рорти от

<sup>32</sup> Ibid.P.87.

<sup>33</sup> Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997.С.223.

<sup>34</sup> Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность. М., 1996.

идеализма гегелевского типа, есть различие между понятиями: идеалистическим духом и натуралистическим сообществом, абсолютным идеализмом и релятивистским этноцентризмом.

#### IV

Сейчас настал момент, когда для прояснения позиции Рорти в отношении Гегеля мы должны дать слово представителям другого лагеря, также заинтересованным в тезисе о натурализации гегельянства, а именно представителям трансцендентальной философии, которые напрямую связывают свою деятельность с гегелевским идеализмом. Их реакция поможет нам подчеркнуть как те недостатки, которые демонстрирует позиция Рорти и обсуждаемый тезис, так и его достоинства, которые, на наш взгляд, делают этот «натуралистический» тезис более приемлемым с позиций гегельянских, нежели некоторые «трансцендентальные» тезисы современных толкователей Гегеля.

Речь пойдет о группе американских авторов, которые представляют «гегельянскую» линию в современной американской философии: Т. Пинкарде, Р. Пиппине, А. Хэнсе.

Хэнс выдвигает в адрес Рорти два критических замечания. Первое касается узкого или даже в корне неверного понимания Рорти «эпистемологического» характера гегелевской философии. Второе замечание категорически возражает против самой возможности натурализации трансцендентальной философии и философии Гегеля в частности. С первым положением мы склонны согласиться, Хэнс совершенно прав, когда указывает на то, что не только классический прагматизм занимал «амбивалентное отношение» к гегельянству, но что мы можем говорить о долге прагматизма перед гегельянством по крайней мере в отношении таких моментов как «понимание мышления как практики, холистский подход к оценке наших верований о мире, антиредукционизм».<sup>35</sup>

Хэнс также подчеркивает, что сам Рорти является наиболее ярким примером этой связи прагматизма с гегельянством, поскольку его утверждение, что философия вращается вокруг вопроса о том, что «общество позволяет вам высказать», есть не что иное, как бледное подобие гегелевской идеи философии как эпохи, схваченной в мысли. Рорти обязан Гегелю не только своим историзмом, который философ понимает как убеждение в том, «что ничто, включая понятие априори, не может избежать культурного изменения и развития»,<sup>36</sup> а также представлением о философии как продолжении мышления или разговора, исходящем из уже свершившегося в истории. Философия Рорти, как и философия Гегеля, не выдвигает рационального обоснования или основания для чего-либо, не даёт рациональной реконструкции, не пытается забежать вперед, а скромно следует за развитием в истории человеческого мышления и практики. Однако этот не осознаваемый в полной мере гегельянский долг так и остается вне внимания Рорти, который предпочитает выдвигать претензии к Гегелю с позиций своей критики эпистемологии, что не позволяет ему, как

<sup>35</sup> Hance A. Pragmatism as naturalized Hegelianism: overcoming transcendental philosophy? In: Rorty and pragmatism. Nashville, 1995. P.100.

<sup>36</sup> Ibid. P.101.

указывает Хэнс, отделить Гегеля от репрезентативистской эпистемологии в её эмпирическом и рационалистическом вариантах и увидеть, что «у самого Гегеля мы находим многие из тех возражений в адрес репрезентативистской эпистемологии, которые, по мнению Рорти, зародились лишь с появлением лингвистической философии».<sup>37</sup>

Как справедливо указывает Хэнс, и как мы также отметили выше, гегелевская критика в адрес прежде всего субъективного идеализма, формализма, эмпиризма и сопровождающего их скептицизма и агностицизма является не чем иным, как предшественницей критики догм эмпиризма со стороны новейших философов, поскольку также направлена против догм репрезентативистской эпистемологии и дуализмов схемы и содержания. Гегель показывает, что «интуиция не является изначально данным, самоочевидным или неопровержимым элементом непосредственного сознания, но само есть опосредованное содержание или определенность мысли. Мысль сама, по Гегелю, совершенно не предполагает разделения на понятие и интуицию. Последнее есть продукт абстракции».<sup>38</sup> Такого рода критике мы, по мнению Хэнса, обязаны именно трансцендентальной философии, которая сама порывает с эпистемологическим проектом в своей критике натуралистического понятия сознания как субстанции или части мира и тем самым отходит от натуралистической эпистемологии через критику натурализма и психологизма.

Вместе с Дэвидсоном, подчеркивает Хэнс, Гегель в своей системе категорий отказывается считать осмысленным вопрос «в отношении чего должны применяться эти категории?», свойственный эпистемологической линии в философии сознания. С точки зрения американского философа, «трансцендентальный поворот, начатый, но не законченный Кантом, сам по себе представляет радикальную атаку на представление Нового времени о сознании как вторичной или производной субъективной сфере, надстраивающейся над первичной областью объективной реальности. Мы не можем описывать опыт в терминах собственных «репрезентаций» или «ментальных состояний», поскольку тот же самый субъект не может занять позицию внешнюю или нейтральную в отношении своих репрезентаций, чтобы определить их в качестве таковых. Всё это позволяет Хэнсу утверждать, что «Рорти является гегельянцем в гораздо большей степени, чем ему кажется, по той причине, что Гегель сам был в большей степени прагматист, чем это обычно признается», так что свои соображения Хэнс резюмирует в следующем выводе: «Гегель всегда был уже заранее детрансцендентализован, иными словами, Гегель был сам по себе уже натурализованным гегельянцем»,<sup>39</sup> каким его только собирается сделать Рорти.

С этими замечаниями в адрес Рорти мы вполне можем согласиться. Однако далее и, на наш взгляд, не вполне последовательно Хэнс выражает своё категорическое несогласие с самым намерением Рорти натурализовать гегельянство. Дело заключается в том, что вне связи с критикой Рорти Гегель сам по себе понимается Хэнсом совершенно в ином ключе.

---

<sup>37</sup> Ibid.

<sup>38</sup> Ibid.P.112.

<sup>39</sup> Ibid.P.113.



По мнению Хэнса, с Гегелем трансцендентальный поворот приходит не к «беззаботному прагматизму с его концепцией истины как того, что общество позволяет вам сказать. Он приводит к скорее выработке феноменологической онтологии».<sup>40</sup> В этом пассаже со всей ясностью предстает расхождение между линией, ведущей от Гегеля философии духа к прагматизму Рорти, и линией, ведущей, по мысли Хэнса, от Гегеля Логике к трансцендентальной феноменологии Гуссерля, Хайдеггера и Деррида. И здесь мы можем увидеть некоторую непоследовательность в том подходе к Гегелю, который демонстрирует Хэнс. С его точки зрения, то, что позволило Гегелю встать над позицией эпистемологии, это «признание ошибочности эпистемологического вопроса, касающегося отношения субъекта и объекта, и его преодоления за счёт обращения исключительно к детерминациям мышления».<sup>41</sup> Таким образом, по мысли Хэнса, в гегелевской философии мы имеем трансцендентальный идеализм Канта, доведенный до своего завершения в концепции системы категорий мышления, заключающей в себе все определения реальности и потому имеющей право претендовать на абсолютный идеалистический подход ко всем явлениям действительности.

Подобное представление о гегелевском идеализме как варианте трансцендентализма, родственном Канту, Гуссерлю или Хайдеггеру, отстаивает не только Хэнс, но и такие исследователи трансцендентальной ориентации, как, например, К. Гартман или Т. Пинкард.<sup>42</sup> При этом они оговариваются, что такое истолкование отходит от буквы философии Гегеля и примыкает к его духу, что, как известно, уже не раз в истории философии служило основанием для неадекватных трактовок гегелевской философии. Сам Хэнс также вынужден заметить, что Гегель не вполне свободен от реалистической эпистемологии, когда утверждает, что объективность его теории заключается исключительно в объективности самого мышления, и что идеализм его теории является как раз основанием для этих объективных отношений с миром. Тем самым Хэнс соглашается фактически с тем, что Гегель отнюдь не является идеальным примером трансцендентального критика натуралистической или реалистической эпистемологии.

Если мы вполне согласны с тем замечанием в адрес Рорти, которое указывает на неправомерность узкого подхода Рорти к трансцендентальной традиции и Гегелю в частности, рассматривающего их только в качестве частных иллюстраций собственных представлений об эпистемологии, что в результате ведет к недооценке той критики, которую дает сам Гегель, то в вопросе о трансцендентализме Гегеля мы склонны уже поспорить с Хэнсом, категорически отвергающим проект натурализации Гегеля, во-первых, по той причине, что Гегель уже и так натурализован с точки зрения трансцендентальной, поскольку он предлагает единый трансцендентальный подход ко всем явлениям действительности. Во-вторых, Хэнс возражает против натурализации Гегеля на том основании, что трансцендентальная философия в принципе не поддается натурализации, поскольку представляет собой чистую дисциплину о мышлении или субъекте, которого в принципе

<sup>40</sup> Ibid.P.108.

<sup>41</sup> Ibid.P.111.

<sup>42</sup> Hartmann K. Studies in foundational philosophy. Amsterdam, 1988. Pinkard T. Hegels dialectic: the explanation of possibility. Phil.,1988.

нельзя адекватно описать, ограничиваясь лишь терминами естествознания, как предлагается натурализмом. «Природа постигается и имеет значение только потому, что есть существо, суть которого состоит в том, чтобы понимать природу и самое себя одновременно как принадлежащее природе и одновременно существующее вне пределов природы. Деятельность духа, описываемая в терминах мышления или языка, не может быть таким образом натурализована без совершения самой вопиющей из категориальных ошибок. Натурализовать дух значит, по сути, устранить именно те объяснительные принципы, которые позволяют как отчет духа о самом себе, так и отчет о природе. В конечном счете натурализованное гегельянство Рорти неадекватно Гегелю, поскольку оно неадекватно в отношении нашего сознания самих себя как духа. Дух не может быть натурализован, поскольку природа не может дать отчета о том, кто мы являемся. Причина, по которой природа не может дать отчета в том, кем мы являемся, проста: природа вообще не может давать отчета».<sup>43</sup>

Этот вывод Хэнса не согласуется с теми параллелями, которые он сам же обнаружил в подходах новейшего натурализма и прагматизма и Гегеля. Замыкание на трансцендентальной системе категорий мышления, детерминирующих самих себя и тем самым не нуждающихся во внешних определениях, как это трактует Хэнс, является неадекватным по отношению к гегелевской логике. Последняя не исчерпывает всей системы Гегеля, которая выходит за пределы чистой логики в философию природы и духа и тем самым не позволяет чистой логике замкнуться непосредственным образом на самой себе, а именно в этом видят основания и оправдания для своего трансцендентального понимания абсолютного идеализма Хэнс и Пинкард.<sup>44</sup> Утверждение, что философия Гегеля «не основана на чем-то внешнем по отношению к ней самой»,<sup>45</sup> просматривает как раз это же отношение внутри гегелевского духа, которое помещает философию как вершину и завершение духа в рамки самой деятельности духа и не противопоставляет её категорически ни деятельности духа в целом, ни даже природе, насколько природа также необходимым образом включена в процесс развития духа.

## V

Этот момент гегелевской системы более явно выступает не для трансценденталистов, а для представителей прагматистской философии, и Рорти в этом отношении отнюдь не одинок. Так, например, гегелевед Р. Пиппин и прагматист Р. Брэндом приблизительно в одной манере описывают переход от природы к духу, так что жесткое трансцендентальное противопоставление, на котором настаивает выше Хэнс, снимается. По Пиппину, то, что переход от природы к духу является логическим переходом, обнаруживающим истину природы в духе, ни в коем случае нельзя отождествлять с отношением субстанции и свойства, между ними у Гегеля нет «субстанциальной или онтологической нестыковки. На определенном уровне сложности и организации природные организмы

<sup>43</sup> Rorty and pragmatism. Nashville, 1995.P.121.

<sup>44</sup> Pinkard T. The successor to metaphysics // Monist. 1991, vol.74, #3,p.298.

<sup>45</sup> Rorty and pragmatism. Nashville, 1995.P.116.

вступают в отношения к самим себе и начинают понимать себя таким образом, который уже нельзя адекватно характеризовать, оставаясь в границах природы» или же трактуя его просто как «природный факт».<sup>46</sup> Пиппин подчеркивает, что «все аспекты человеческой ментальности или практики (Geist) всегда предполагают природу или имеют её своей предпосылкой».<sup>47</sup>

Брэндом говорит об этом переходе следующим образом: «Просто биологические существа, субъекты и объекты желаний становятся духовными существами, принимающими для себя и возлагающими на других определенные убеждения, будучи одновременно субъектами и объектами отношений признания».<sup>48</sup> Тем самым он сам признает, что переход к духу не отрицает природу онтологически, но дух возвышается над ней в логическом отношении. В свою очередь природа выступает в качестве необходимого партнера духа в деле возведения духа к самому себе в логической идее.

Брэндом подчеркивает, что развитие системы категорий у Гегеля предполагает участие опыта по их применению. В этом, он считает, заключается сегодняшнее значение гегелевской теории и её современное звучание, поскольку она предлагает близкий прагматизму подход в вопросе о том, как «институционализация концептуальных норм соотносится с её актуальным применением в деле установления связей и достижения специфических понятийно выраженных убеждений в наших суждениях и поступках».<sup>49</sup> Этот опыт применения категорий имеет социальный характер, так что в итоге «трансцендентальное конституирование» у Гегеля оказывается необходимым образом сопряжено с процессом «социальной институционализации». В этом отношении опять Гегель и Куайн оказываются на одной стороне, противостоя Канту и Карнапу,<sup>50</sup> а также Хэнсу и Пинкарду, добавим мы. Таким образом, Брэндом с позиций прагматизма использует или натурализирует известное гегелевское положение о том, что дух выступает посредником между логическими категориями и их применением к теоретическому познанию природы и практическому действию. «Дух у Гегеля есть как раз «сообщество взаимно признающих членов, обладающих соответствующими нормативными статусами и их значимой в нормативном отношении деятельности»».<sup>51</sup>

Говоря о важности внешних отношений для гегелевской системы, необходимо вспомнить об отношении гегелевской философии к феноменологии духа, которая выступает предпосылкой для философской деятельности и устанавливает естественное основание для философии в предшествующей деятельности духа. Тем самым философия Гегеля имеет предпосылки, но имеет их внутри себя же. Феноменология духа воспринимает дух как данность именно с тем, чтобы впоследствии представить дух как то, что существует исключительно благодаря самому

<sup>46</sup> Pippin R. Naturalness and mindedness: Hegels compatibilism // European journal of philosophy. 1999, vol.7, #2.P.197.

<sup>47</sup> Ibid.

<sup>48</sup> Brandom R. Some pragmatist themes in Hegel's idealism // European journal of philosophy. 1999, vol.7, #2.P.169.

<sup>49</sup> Ibid.P.173.

<sup>50</sup> Ibid.

<sup>51</sup> Ibid.P.177.

себе. Это означает, вопреки Хэнсу, что Гегель в феноменологии духа опять же не противоречит Дэвидсону (следовательно, не противоречит и Рорти, который вторит Дэвидсону), а как раз исходит из того же принципа доверия, который должен, по мнению Дэвидсона, лежать в начале любой познавательной деятельности и человеческого общения.

Мы не можем согласиться также с утверждением Хэнса, что ретроспективный характер гегелевской философии означает то, что философия, по мысли Гегеля, приходит слишком поздно для того, чтобы иметь какое-либо практическое значение. Это расходится с тезисом Хэнса о близости ретроспективной позиции Рорти в философии и Гегеля (см. выше), что позволяет обнаружить единственно возможное прагматическое или практическое значение философии Гегеля именно в том, что она не пытается встать в стороне или над деятельностью человека, но доводит её до завершения с тем, чтобы стало возможным совершенно новое начинание. Прикладное и практическое значение необходимо различать применительно к философии.

Таким образом, расхождение между Хэнсом и Рорти в отношении Гегеля можно сформулировать как расхождение по вопросу о возможности натурализации гегелевского понятия духа. Против такой натурализации, получается, согласно выступают как ортодоксальные прагматисты и натуралисты, так и трансценденталисты. И если Хэнс как представитель трансцендентального толкования Гегеля категорически отвергает такую возможность, то рортиевский тезис находит фактически поддержку у других представителей гегельянского лагеря, и у инакомыслящих представителей прагматизма.

Суть вопроса заключается в следующем: можно ли трактовать понятие духа у Гегеля натуралистически, то есть рассматривать его не через призму субстанциального дуализма с природой, а как-то иначе. Это будет натурализация Гегеля в духе Дьюи и Рорти, к которой движутся, на наш взгляд, также Пиппин и Брэндом. А во-вторых, что позволяет духу быть натуралистическим самому по себе, то есть быть естественным явлением, находящимся в едином непрерывном континууме с естественным развитием природы. Это будет уже натурализация, которая ближе именно Рорти, поскольку будет предполагать снятие дуализма природы и духа в едином поле культурной деятельности человека. Это те два смысла натурализации, на которые мы уже указали выше и к которым нас подводили соображения как философов со стороны идеалистического, так и прагматического лагерей, двигавшихся явно встречными курсами.

Последнее обстоятельство обнаруживается относительно легко, если только мы подвергнем сомнению адекватность трансцендентального и антинатуралистического истолкования Гегеля и посмотрим на Гегеля с других, более близких именно к букве гегелевской философии позиций. Последняя точка зрения на Гегеля представлена среди американских гегелеведов Р. Пиппином, утверждающим полную совместимость природности (естественности) и сознательности в рамках гегелевской философии.<sup>52</sup> Пиппин снимает с Гегеля устарелое метафизическое обвинение в противопоставлении духа и природы как двух субстанций или

---

<sup>52</sup> Pippin R. Naturalness and mindedness: Hegels compatibilism // European journal of philosophy. 1999, vol.7, #2.

субстанции и её свойства. Для подкрепления своих утверждений Пиппину достаточно сослаться на гегелевские тексты, в которых утверждается, что отношения природы и духа отнюдь не предполагают дуализма двух несоединимых субстанций, но скорее, одна сторона реальности в равной мере предполагает другую.<sup>53</sup> «Процесс откровения будучи в качестве откровения абстрактной идеи непосредственным переходом, становлением природы, в качестве откровения свободного духа есть полагание природы как своего мира, - это такое полагание, которое как рефлексия есть в то же время предположение мира как самостоятельной природы».<sup>54</sup>

В этом плане возникновение духа из природы есть не более неестественное событие, чем возникновение природы из логической идеи и в конечном счете из самого духа: «Переход природы к духу не есть переход к чему-то безусловно другому, но только возвращение к самому себе того самого духа, который в природе является сущим вне себя».<sup>55</sup> Для духа не менее естественно обращаться против самого себя, отчуждаясь в природу, насколько для природы не менее естественно возвращаться к духу, преодолевая самое себя: «Философское мышление познает, что природа не только идеализируется нами, что её внеположность не есть нечто для неё самой, для её понятия безусловно непреодолимое, но что вечная внутренне присущая природе идея... или, что то же самое, ... в себе сущий дух осуществляет эту идеализацию... Философия, следовательно, должна в известном смысле только следить за тем, как природа сама же и снимает свою внешность».<sup>56</sup> Говоря о «природном духе», только вырастающем из природы, Гегель тут же сопоставляет его с объективностью духа, воплощенного в человеческой культуре. В обоих случаях мы имеем дело с манифестациями духа, располагающимися в плоскости природного и исторического мира. Именно поэтому для Гегеля не представляет уже интереса проблема, до сих пор активно обсуждавшаяся аналитическими философами, проблема души и тела: «Дух только благодаря тому существует для самого себя, что он материальное противопоставляет себе – частично как свою собственную телесность, частично как внешний мир вообще... Именно вследствие этой необходимой связи моего тела с моей душой деятельность непосредственно проявляемая этой последней по отношению к первому, не является конечной, не является только отрицательной... Напротив, если я буду вести себя соответственно с законами моего телесного организма, то душа моя будет в своем теле свободной».<sup>57</sup> Однако это освобождение духа начинается не с природной души или с сознания, а гораздо раньше, с собственного движения природы, преодолевающей собственную непосредственность, первоначально в тяжести, затем в растении и далее в животном организме.

Итак, подведем итоги. Быть вполне естественной природе удастся только тогда, когда она, как это происходит в системе Гегеля, сама опосредована естественным образом общим спекулятивным процессом развития Абсолюта. Природа как нечто исключительное и замкнутое на себе

<sup>53</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук.Т.3.М., 1977.С.44-50.

<sup>54</sup> Там же.С.29.

<sup>55</sup> Там же.С.24.

<sup>56</sup> Там же.С.23.

<sup>57</sup> Там же.С.207-208.

как раз по причине своей абстрактности демонстрирует свою неполноту и потребность в некоем дуализме или внешнем начале. Именно таким путем возникает в философии непримиримое противоречие между натурализмом и трансцендентализмом, которое было продемонстрировано выше. От этой опасности нас может избавить целостная позиция гегельянского духа.

Натурализовать гегельянство – это значит натурализовать важнейшее для Гегеля понятие духа. На сегодняшний день, скорее, обыденное сознание не собирается отказываться от этого понятия и в своем повседневном словоупотреблении использует слово «дух». В научной речи и печатной продукции этот термин появляется крайне редко, как бы стыдливо, со множеством оговорок. Однако намерение подойти к этому понятию научным образом и использовать его в более строгом смысле, а именно - дух как «естественное явление, обусловленное социально-историческими причинами», всё же присутствует.<sup>58</sup> Для преодоления этой научной стыдливости в отношении духа необходимо поставить под сомнение то, насколько оправданы поспешные обвинения гегелевского идеализма в том, что он выстраивает некий над- или сверхприродный мир духа. Правильнее, на наш взгляд, сделать ударение на том, что гегелевская система демонстрирует подход, при котором дух и природа рассматриваются с единой точки зрения. Дух у Гегеля не выходит за рамки природы настолько же, насколько он не выходит за рамки логики, однако при этом предполагается несводимость духа к природе, природы к духу, а их обоих равным образом к логике. Эту несводимость Гегель подчеркивает, утверждая, что «дух не происходит из природы естественным путем».<sup>59</sup> При этом дух отнюдь не предполагает разрыв с природой, поскольку она образует необходимый фундамент духовного развития, миновать природу дух в своем развитии не может, и ему этого не требуется. Природа в рамках системы выступает в качестве необходимого посредника для процесса превращения логической идеи в дух или самопознания духа.

В отличие от трансцендентальных трактовок, рассмотренных нами, оригинальная гегелевская система сама противится подобному непосредственному соединению логики и духа в единую систему категорий, не нуждающуюся как следствие в природе вообще, а всегда имеющую её в качестве собственного и зависимого момента. Таким образом, гегелевская система содержит в себе внутренний натурализм, который позволяет ей избавиться от абстрактного противопоставления человеческого разума или духа природе, на что в наше время направлены усилия современных философов-прагматистов. Гегель, предвосхищая эти попытки, писал о том, что «за материализмом следует признать полное воодушевления стремление выйти за пределы дуализма, принимающего два различных, но одинаково субстанциальных и истинных мира – стремление снять этот разрыв первоначально единого».<sup>60</sup>

Что касается гегелевского духа народа, или, шире, человеческого сообщества и его культуры как духа, то здесь, как мы отмечали выше, в современной натуралистической по своим исходным принципам

<sup>58</sup> Каримский А.М. Американский натурализм: история и перспективы // Вестник МГУ. Сер. Философия. 1991, №1.С.71.

<sup>59</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук.Т.3.М., 1977.С.24.

<sup>60</sup> Там же.С.50.

философии, ярчайшим свидетельством чему является деятельность Рорти, наблюдается тенденция к усилению признания определяющего влияния культурного сообщества на решение вопросов науки и философии. Неслучайно, что Рорти предъявляются обвинения в своеобразном «социологическом фундаментализме», принимающем как данное, то есть фактически как естественное и природное, «чувство сообщества», «традиции», «культурное наследие», то есть всё то, что включается в емкий термин «этноцентризм» у Рорти, а у Гегеля содержится в понятии духа.<sup>61</sup>

В этом признании культуры как факта или же, на гегелевском языке, признании наличного бытия духа как данности заключается фундаментальная предпосылка гегелевской феноменологии духа, а по сути и всего гегелевского идеализма в целом. Как раз в подчеркиваемой Гегелем невозможности выйти за рамки этой культурной естественности нашего духа, его исторической и в том числе природной обусловленности, состоит натуралистическое родство Гегеля с современными критиками дуалистической эпистемологии. Культура в целом оказывается тождественной с философией именно в том пункте, который соединяет дух и природу, в этой интуиции соединяется мышление Рорти и Гегеля. Одновременно философия не может обойти культуру и выйти напрямую к какой-то реальности, минуя культуру, (как это подчеркивают новейшие философы), но это и значит, минуя дух, настолько же, насколько дух не может миновать природу. Это не означает снижения философской нагруженности культуры, скорее, наоборот, и теперь культурные проблемы становятся неотделимы от философских. Гегелевская идея духа как раз это и предполагает.

Философия или логика культуры также не может существовать, минуя природу, а история и культура приобретают философский или метафизический статус только одновременно с натурализацией культуры и философии. Натурализация здесь используется в полном или двойном смысле, на который мы попытались обратить внимание: как включение мира человека или мира культуры в мир природной реальности и одновременно как включение культуры наравне с природой в общий естественный и исторический процесс. В отношении культурного и исторического наследия, включая гегельянство, и в отношении природы, как этому учит нас современный прагматизм, мы нуждаемся не в «переводе» или «интерпретации» или «истолковании», а в натурализации в том смысле, на котором мы пытались утвердиться в данной работе.

---

<sup>61</sup> Bernstein R. One step forward, two steps backward. // Political Theory, 1987, vol.15, #4.

## **Существуют ли конкретно-всеобщие понятия?**

Название моей работы позаимствовано из статьи историка философии А.С. Богомолова.<sup>1</sup> Эта статья вышла в далеком уже от нас 1968 году и имела в точности такое же название, в определенном смысле то, что будет сказано ниже, является попыткой продолжить рассуждения на тему, поднятую Богомоловым.

Итак, существуют ли конкретно-всеобщие понятия? Чтобы проникнуть в существо вопроса нам необходимо восстановить контекст работы Богомолова. Как легко обнаружить, статья носила ярко выраженный полемический характер. Предметом дискуссии явился вопрос о существовании конкретно-всеобщих понятий, и участниками спора выступили сам Богомолов и логик Е.К. Войшвилло. Позиция последнего нашла отражение в незадолго до того вышедшей книге «Понятие» (1967), и состояла она в отрицании возможности существования таких понятий, которые по сути дела заключали в себе единство единичного и всеобщего и нарушали бы фундаментальные законы формальной логики.

Вот как эта позиция представлена в статье Богомолова: «Подробный разбор структуры понятия и форм его образования привел Е.К. Войшвилло к заключению, что не существует и не может существовать таких понятий «в которых общее якобы включает в себя особенное и единичное». Общее понятие, пишет он, «является основой для понимания отдельного, но лишь в том смысле, что позволяет усмотреть общее в отдельном и осознать отдельное как специфическое проявление общего. Причем сама специфика этого проявления в том или ином случае не может быть как уже говорилось выведена из общего».<sup>2</sup> И далее Богомолов утверждает, что, по его мнению, эта позиция является «ошибочной».<sup>3</sup> Аргументы в пользу существования конкретно-всеобщих понятий, которые приводятся в статье, сводятся к следующему.

Первый аргумент исходит из положения, восходящего, естественно, к Гегелю, о том, что действительность содержит в себе диалектику всеобщего, особенного и единичного, данное положение разделяется, как подчеркивает автор, «всеми логиками-марксистами», и это единство, как следствие, необходимо должно находить отражение в понятиях, в человеческом познании.

Второй аргумент, по Богомолову, это факт существования таких понятий в математике. Математические понятия являются именно такими, которые содержат моменты общего и особенного в их единстве (здесь цитируется Ламберт: «Математики вообще стремятся сделать свои предложения и задачи более общими» и одновременно «включают в них больше обстоятельств и тем самым их общие формулы выглядят более сложными чем специальные поскольку они сохраняют в себе все

---

<sup>1</sup> Богомолов А.С. Существуют ли «конкретно-всеобщие» понятия? // Вестник МГУ. Сер. Философия. 1968, №6.

<sup>2</sup> Там же, с.20.

<sup>3</sup> Там же, с.21.



разнообразия, которые встречаются в особенных случаях. Примером могут служить общие уравнения каждой кривой второго, третьего, четвертого и т.д. порядка, формула бинома Ньютона и т.д.»<sup>4</sup>) и далее Богомолов ссылается на философское осмысление таких понятий в работах неокантианцев Марбургской школы, прежде всего на работу Кассирера «Понятие о субстанции и понятие о функции» ( в русском переводе «Познание и действительность» ).

Как легко увидеть, здесь сталкиваются две именно философские позиции. В одном случае это метафизическая позиция, заложенная Аристотелем в основание формальной логики, и позиция Войшвилло есть её безоговорочное принятие и утверждение. Другая позиция — это философия трансцендентального идеализма Марбургской школы, находящаяся в оппозиции как к метафизике в лице понятия о субстанции, так и к формальной логике как её порождению.

В данной работе мы не собираемся решать спор между формальными логиками и диалектическими логиками-марксистами или неокантианцами, как это делает Богомолов, становясь, с оговорками, на позиции Марбургской школы. Наш подход к проблеме будет заключаться в том, чтобы взглянуть на это теоретическое противостояние с третьей позиции, каковой будет гегелевская философия.

Как очевидно следует из аргументации Богомолова, подключение Гегеля к этой дискуссии совершенно необходимо. Хотя у Богомолова ссылки на Гегеля минимальны и по сути ограничиваются общими положениями. На наш взгляд, требуется как раз обратить внимание именно на то, как сам Гегель понимает природу конкретно-всеобщих понятий, «конкретных тотальностей». Акцент будет сделан на то, в каком отношении находятся позиция неокантианцев по данному вопросу и гегелевская точка зрения.

Что касается Гегеля, то здесь мы сразу же разведем два момента. Первый момент - это принцип единства единичного, особенного и всеобщего, на который ссылается и Богомолов, как принцип самой действительности, и, соответственно, то, как он представлен Гегелем в «Науке логики» при рассмотрении самих категорий всеобщего, особенного и единичного. Это аспект единства в его преломлении в логике как своеобразной онтологии гегелевской философии.

Второй момент касается природы самого понятия или природы понятия, при рассмотрении которого Гегелем также отстаивается позиция единства общего, особенного и единичного в применении уже к самому понятию. В этом случае (его можно рассматривать и как более общий, и как более частный, здесь своя диалектика) речь идет по сути о том, что не просто-то какие-то понятия могут считаться примером или выражением этого единства, а о том, что все понятия как понятия в гегелевском смысле должны содержать в себе это единство общего, особенного и единичного.

Вот что по этому поводу мы находим у Гегеля:

«В тесном смысле определениями понятия, принадлежащими понятию по самой его природе, являются всеобщее, особенное и единичное. Каждое из этих определений, само по себе взятое, было бы всецело односторонней абстракцией, Однако в понятии они наличны не в этой

---

<sup>4</sup> Там же.

односторонности, так как оно составляет их идеализованное единство. Понятие есть поэтому всеобщее, которое, с одной стороны, отрицает себя само через себя, чтобы стать определенностью и обособлением, но, с другой стороны, также и снимает сызнова эту особенность как составляющую отрицание всеобщего. Ибо в особенном, которое представляет собою лишь особенные стороны самого всеобщего, последнее не приходит к чему-то абсолютно другому, и поэтому оно восстанавливает в особенном свое единство с собою как всеобщим. В этом возвращении к себе понятие есть бесконечное отрицание, это — не отрицание по отношению к иному, а самоопределение, в котором оно остается соотносящимся лишь с собою утвердительным единством. Таким образом, оно есть истинная единичность, как всеобщность, которая в своих особенностях смыкается лишь сама с собою. Высшей иллюстрацией этой природы понятия может быть признано то, что мы вкратце сказали выше относительно природы духа».<sup>5</sup>

А выше у Гегеля как раз шла речь о том, что природу понятия в определенном смысле нам будет легче постичь, если мы откажемся представлении о понятии как всего лишь инструменте нашего духа, нашего сознания и увидим в деятельности понятия проявление его собственной духовной активности.

«Более подходящий к предмету нашего исследования пример доставляет нам наше собственное представление и вообще самосознательное «я». То, что мы называем душой и, более точно, «я», есть само понятие в его свободном существовании. «Я» содержит в себе множество различнейших представлений и мыслей; это — мир представлений. Однако это бесконечно многообразное содержание, поскольку оно находится в «я», остается совершенно бестелесным и имматериальным и, так сказать, сжато в этом идеализованном единстве как чистое, совершенно прозрачное свечение «я» само в себя. Таков тот способ, которым понятие содержит свои различные определения в идеализованном единстве».<sup>6</sup>

В «Науке логики» Гегель высказывается еще более определенно о природе конкретно-всеобщих понятий:

«Я ограничусь здесь одним замечанием, которое может помочь пониманию разбираемых здесь понятий и облегчить ориентироваться в них. Понятие, достигшее такого существования, которое само свободно, есть не что иное, как Я, или чистое самосознание. Правда, я обладаю понятиями, т. е. определенными понятиями, но Я есть само чистое понятие, которое как понятие достигло наличного бытия. Поэтому, если напомнить об основных определениях, составляющих природу Я, то можно предположить, что напоминают о чем-то известном, т. е. привычном для представления. Но Я, во-первых, это чистое, соотносящееся с собой единство, и оно таково не непосредственно, а только тогда, когда оно абстрагируется от всякой определенности и всякого содержания и возвращается к свободе беспредельного равенства с самим собой. Как такое, оно всеобщность, — единство, которое лишь через то отрицательное отношение, которое

<sup>5</sup> Гегель Г.В.Ф. Соч.Т.12, с.112-113.

<sup>6</sup> Там же, с.112.

выступает как абстрагирование, есть единство с собой и потому содержит внутри себя растворенную всякую определенность. Во-вторых, Я как соотносящаяся с самой собой отрицательность есть столь же непосредственно единичность, абсолютная определенность, противопоставляющая себя иному и исключаящая это иное, — индивидуальная личность. Эта абсолютная всеобщность, которая столь же непосредственно есть абсолютная индивидуализация, и такое в-себе-и-для-себя-бытие, которое всецело есть положенность и есть это в-себе-и-для-себя-бытие лишь благодаря единству с положенностью, составляют и природу Я, и природу понятия; о том и другом ничего нельзя понять, если не воспринимать оба указанных момента одновременно и в их абстрактности, и в их полном единстве».<sup>7</sup>

«Жизнь, я, дух, абсолютное понятие — это не только всеобщности в смысле высших родов, а конкретности, определенности которых опять-таки суть не только виды или низшие роды, но которые в своей реальности находятся всецело только внутри себя и полны ими».<sup>8</sup>

Таким образом, понятие и душа, дух, я у Гегеля это родственные вещи, выражающие некую единую природу. Мы можем постигать истинным образом понятие как я и душу и душу или я как понятие «в его наличном существовании». Категории общего, особенного и единичного служат своего рода средним термином для выражения этой единой природы. Вопрос о существовании конкретно-всеобщих понятий таким образом вообще не стоит, или же он решается однозначно положительным образом, ибо истинное понятие всегда содержит в себе означенное единство. Гегель так же решительно порывает с традиционным или формально-логическим представлением о понятии, как и неокантианцы. И следующий вопрос, естественно, как соотносятся эти два подхода.

Их общее движение и направление мы можем признать единым, однако на наш взгляд, важно будет обнаружить и точку расхождения между ними.

Это сделать не так просто. Для неокантианского подхода также существенным является то, что вопрос решается не просто на уровне логики. Поздний Кассирер развивает свою идею о функциональном понятии, вырастающую из математического естествознания, до концепции символического понятия, которое является выражением вообще общего процесса движения и развития духа в целом, во всех его формах. Он так же, как и Гегель, настаивает на идеалистическом характере процесса развития действительности, пронизанной духовными отношениями.

«Всякое образование понятий, в какой бы области и на каком бы материале оно ни происходило, — будь то в «объективном» опыте или в чисто «субъективном» представлении, — характеризуется тем, что включает в себе определенный принцип соединения и выстраивания в «ряд». Только благодаря этому принципу из непрерывного потока впечатлений выделяются определенные «образования» с твердыми очертаниями и «свойствами». Форма причисления к ряду определяет, следовательно, вид и род понятия. Например, для физического понятия и

<sup>7</sup> Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Т.3. М., 1971.С.16-17.

<sup>8</sup> Там же, с.39.

для биологического понятия характерны разные способы упорядочения, разные «аспекты» сравнения — образование же исторического понятия отличается другой направленностью внимания при схватывании и соединении элементов. Но как раз эту решающую разницу традиционное учение логики о понятии старается обойти или по меньшей мере не довести до строгой методологической формулировки. Ибо, уча нас тому, что понятие образуется в процессе того, как мы пробегаем совокупность одинаковых и сходных восприятий и, все больше и больше исключая различия между ними, выделяем из нее только общие составные части, оно исходит из предпосылки, что сходство или несходство уже заложено в простом содержании самих чувственных впечатлений и якобы непосредственно и недвусмысленно из него выводится. Между тем, более строгий анализ показывает прямо обратное: чувственные элементы могут быть соединены по сходству совершенно различным способом, в зависимости от точки зрения, с которой они рассматриваются. Само по себе ничто не имеет сходства или несходства, не является одинаковым или неодинаковым — таковым делает его только мышление. Последнее, стало быть, не просто копирует существующее в себе сходство вещей в форме понятия — оно скорее само, посредством директив сравнения и соединения, впервые определяет то, что надлежит считать несходным. Другими словами, понятие — это не продукт сходства вещей, а скорее, предварительное условие для сознательного полагания сходства между ними».

«Традиционная логическая теория учит нас образовывать понятия путем схватывания устойчивых свойств вещей, сравнения их друг с другом и извлечения из них общего. Уже с чисто логической точки зрения это предписание обнаруживает свою полную несостоятельность — но последняя становится все более очевидной по мере того, как взгляд выходит за пределы узкого круга научного, специфически-логического мышления и обращается на другие области и направления мышления. Тогда выясняется, что мы не можем считывать понятия непосредственно со свойств вещей, а скорее, наоборот: то, что мы называем «свойством», впервые определяется формой понятия. Всякое полагание особенностей, объективных свойств объясняется определенным своеобразием мышления — и в зависимости от ориентации этого мышления, от его господствующей точки зрения для нас меняются те определенности и связи, которые мы предполагаем в «сущем». Поэтому здесь мы находим подтверждение того, что классы и роды бытия не остаются раз и навсегда сами в себе неизменными, как предполагает наивный реализм, — их разграничение еще должно быть достигнуто, и это достижение есть результат деятельности духа. Подлинное «*fundamentum divisionis*» заключено в конечном счете не в вещах, а в духе: мир имеет для нас тот образ, который придает ему дух. И так как он при всем своем единстве не есть голая простота, но таит в себе конкретное многообразие различных направлений и проявлений, то и бытие со своими классами, взаимосвязями и различиями также должно являться нам иным в зависимости от того, через какую из разнообразных духовных сред его видят».<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Кассирер Э. Сущность и действие символического понятия // Кассирер Э. Индивид и космос в философии Возрождения. М., 2001, с.276-277, 310-311.

Из приведенных высказываний мы ясно видим, что для Кассирера такого рода понятие остается все еще лишь формой мира, дух и его деятельность противостоит миру, отстоит от мира и выступает как его форма. Этот формализм мог бы быть снят, если бы мы взглянули на понятие как на существо самой действительности и так, что мир предстал бы нам в качестве самопознающего себя духа, равно как и понятие выступило бы не как внешняя форма мира, а как духовная суть жизни самого нашего духа. Однако именно этого шага концепция Кассирера не совершает и совершить не может, не отказываясь от собственных оснований.

Таким образом расхождение с Гегелем и в этом случае можно обнаружить достаточно явное. В кратком виде его можно сформулировать следующим образом: духовное развитие у Кассирера совершается помимо завершенного единства в понятии, в я или самосознательном духе. Как ясно видно, движение понятия не доводится Кассирером до единства я. Функциональное или символическое понятие у него разомкнуто и благодаря этому способно выразить одну сторону в развитии духа, однако о цельном я, цельном духе не говорится. Дух оказывается способен на движение, что, разумеется, существенно для духа, но его движение не предполагает завершения, не предполагает возвращения в себя.

Для того, чтобы более полным образом раскрыть это расхождение, нам понадобится более широкая историко-философская перспектива.

Совершенно очевидно, что неокантианская концепция находится в русле того широкого движения в философии, которое связано с выходом за рамки формально-логического, метафизического подхода в логике через развитие и расширение концепции понятия. Аналогичное или параллельное движение мы можем увидеть в логике Фреге. Его труд «Исчисление понятий», оно же «понятийная запись, письмо в понятиях» («Begriffsschrift») также выводит логику за прежние границы и даже путем формально-логического все еще приема.

Однако, как Гегель и Кассирер, Фреге видит и сугубо философскую, идеалистически-духовную сторону в своем логическом предприятии, предполагающем вроде бы невинную, на первый взгляд, просто смену логической записи.

«Если задача философии - сломить господство слова над человеческим духом (Geist), раскрывая заблуждения, касающиеся отношений между понятиями, которые часто почти неизбежно возникают из-за употребления языка, освободить мысль от того, что навязано ей лишь свойствами словесного способа выражения, - то моё исчисление понятий, будучи с этой целью далее усовершенствовано, может стать для философов полезным орудием».<sup>10</sup>

По Фреге, истинная природа понятия не обнаруживается тогда, когда мы остаемся с прежним пониманием понятия, а тогда, когда мы превращаем понятие в функцию. Собственно, новая логическая запись логического процесса понятия и раскрывает его через его отношение с особенным и единичным, которое оказывается неотрывным от самого понятия как всеобщего. И это внутренне отношение оказывается возможным выразить через представление о функции, в рамках которого прежнее жесткое построение суждения на основе соединения двух самостоятельных понятий

<sup>10</sup> Фреге Г. Логика и логическая семантика. М., 2000. С.67.

в качестве субъекта и предиката оказывается трансформировано в новое, динамическое равновесие.

«При любом истолковании суждения нет места различению субъекта и предиката. Вместо того, чтобы составлять суждение, присоединяя к некоторой единичной вещи как субъекту предварительно образованное понятие предиката, мы можем поступить наоборот: расчленив на части содержание, подлежащее обсуждению, и таким образом получить определенное понятие».<sup>11</sup>

Почти что то же самое равновесие мы получаем и в случае суждения, выраженного как соединение функции и аргумента. Распределение ролей функции и аргумента тоже может считаться относительно свободным в суждении с точки зрения «понятийного содержания». Хотя именно здесь, в разомкнутой структуре понятия в суждении, для Фреге коренятся все последующие трудности для фрегевского проекта, в частности известный парадокс Рассела.

Таким образом, и у Фреге понятие разомкнуто, оно изначально находится в отношении, более того внутреннем отношении существенным для самой природы понятия. Логика предикатов заменяется на логику исчисления высказываний. Теперь высказывание становится фундаментальной логической единицей, превосходящей по своим возможностям прежнее понятие.

Как известно из истории, это открытие Фреге раскрыло совершенно новое поле логической мысли, новое широкое пространство, в которое тут же после Фреге устремилась философская мысль, неудовлетворенная границами прежней логики. Это широкое философское движение, продолженное по самым разным направлениям и в логике, и в философии, создало в определенном смысле аналитическую философию расселовского типа, раннего Витгенштейна, Венского кружка. Во всех случаях уже не традиционное понятие, отягощенное метафизикой, а конкретно-научное познание, оперирующее высказываниями, выдвигается на первый план.

Но на этом фоне как раз более ярко для нас выступает и различие этого движения в понимании понятия от того, что мы имеем в философии Гегеля. Здесь также новая форма понятия выступает в более сложной и развитой форме, однако эта сложность достигается за счет того, что понятие переводится по сути дела в форму суждения. Вот в этом, на наш взгляд, и коренится фундаментальное расхождение с Гегелем.

По существу, при разговоре о функции речь идет о понятии, принявшем в себя форму суждения. Понятия не рассматриваются изолированно как совершенно самостоятельные субъект и предикат, в рамках функционального подхода понятия в прежнем смысле оказываются неполными знаками и свой полноценный смысл получают только при соединении в них общего и особенного моментов, что и достигается в представлении о функции.

Более того, именно функциональная форма записи понятия позволяет уйти и от прежней жесткой, по сути, грамматической формы суждения и представить его собственно логическую форму как баланс субъекта и предиката при котором взаимное расположение их оказывается

---

<sup>11</sup> Там же. с.69, 165.

несущественным или снятым, и за счет этого выступает собственно логическое «содержание понятия» (*begrifflicher Inhalt*), «внутреннее» понятия.

Мы можем совершенно определенно утверждать, что такое направление в развитии понятия было уже продемонстрировано в рамках гегелевской логики. Гегелевская логика также предполагает, что исходная форма понятия не является исчерпывающей. Её развитие совершенно четко заложено в самой природе понятия, не важно будем ли мы её представлять через единство общего, особенного и единичного или через природу понятия как саморазвивающегося духа, саморазвивающегося я. В любом случае понятие движется в своем развитии к раскрытию самого себя через нахождение себя в своём ином, через противопоставление себе иного как своего собственного момента. Первым шагом на пути такого развития оказывается форма суждения.

«Дальнейший недостаток обычного в формальной логике понимания суждения состоит в том, - пишет Гегель, - что, согласно этой логике, суждение представляется вообще лишь чем-то случайным и переход от понятия к суждению не доказывается. Но понятие, как таковое, не остается недвижимым внутри себя, вне процесса, как это полагает рассудок; оно, наоборот, как бесконечная форма, целиком деятельно, есть как бы *punctum saliens* всякой жизненности и, значит, отличает себя от самого себя. Это положенное собственной деятельностью понятия распадение его на различие своих моментов есть суждение, которое поэтому следует понимать как обособление понятия».<sup>12</sup>

«Подлинные различия понятия - всеобщее, особенное и единичное - также составляют его виды лишь постольку, поскольку они внешней рефлексией насильно удерживаются раздельно друг от друга. Имманентное различение и определение понятия имеется в суждении, ибо процесс суждения есть процесс определения понятия».<sup>13</sup>

Моменты понятия, моменты всеобщего, особенного и единичного оказываются снятыми в суждении как только раздельные и уже в суждении обнаруживают своё единство, то есть мы не делим их уже как на уровне понятия на понятия всеобщие, особенные и единичные, а именно в суждении их необходимое единство впервые обнаруживает себя в форме развившегося до суждения понятия. В рамках суждения это единство утверждается как единство субъекта и предиката — субъект есть предикат. Однако это же самое единство в своем развитом утверждении предполагает также и то, что предикат в равной мере есть субъект. То есть, гегелевская природа суждения как развитого понятия предполагает то же самое, что утверждает Фреге в «Исчислении понятий», как мы видели выше.

В процессе превращения понятия (неопределенного, непосредственного понятия, как сказал бы Гегель) в функцию происходит та же самая диалектическая перестановка, субъект и предикат, как это и следует из сущности суждения, утверждающей их единство или, что то же самое, единство общего, особенного и единичного, меняются местами. Мы уже не столько предикат приписываем субъекту, сколько прежний субъект или аргумент подставляем в функцию. Более того, только такое движение

<sup>12</sup> Гегель Г.В.Ф. Соч. Т.1, с.274.

<sup>13</sup> Там же.С.272.

позволяет нам встать над ограниченностью традиционной формы суждения и достичь собственно «логической формы» или «понятийного содержания», которое только и образует подлинный, отличный от традиционной субстанциалистской логики и свободный от подчинения грамматике языка, уровень движения мысли.

Гегелевское тождество в различии, которое проистекает из природы самосознательного я (а сущность я или самосознания, по Гегелю, заключается, напомним, в тождестве в различии, я отличает себя от я, способно противопоставлять себе себя и одновременно снимает это различие) образует скрытый механизм развития самого понятия. Точно так же, как человеческое я начинает с собственной всеобщности или простого равенства, я есть я, затем, обращаясь к деятельности, выходит из себя, по необходимости утрачивает эту чистоту и всеобщность, превращаясь в особенное, связанное определенными обстоятельствами, условиями, становясь одним из деятелей, и только после этого оказывается способно вернуться к самому себе и подтвердить собственную уникальность и единичность, обладая как результатом уже собственным я. Подобное же развитие мы наблюдаем и в гегелевском понятии. Именно в суждении и начинается реализовывать себя «конкретно-всеобщая» природа понятия.

Таким образом, с гегелевской точки зрения относительно правы и те, кто подобно формальным логикам настаивает на раздельности понятия и его моментов. Относительно правы и те, кто, подобно неокантианцам, отвергают абсолютность таких внутренних различий в понятии и тем самым по сути выходят за рамки непосредственного, ограниченного, только субъективного понятия и переводят его в форму суждения. Но в рамках философской логики обе эти позиции оказываются ограниченными в силу своей абстрактности, они застревают на одном из моментов в развитии понятия и не позволяют его развитию совершиться в полной мере. А именно - понятию, как и душе, доразвиться до самосознания.

Именно такое развитие понятия в рамках формы суждения предполагается гегелевской логикой. Однако всей полноты своего развития этот процесс или всей полноты развертывания понятия мы достигаем, когда понятие развивается в форму умозаключения, в котором понятие полностью реализует себя как самосознательное я, душа и когда в этом состоянии понятие уже готово покинуть сферу субъективной логики и перейти в сферу объективной логики, логики самой действительности (см. т.2 «Науки логики»).

У неокантианцев и всех других сторонников функционального понятия этот дополнительный момент гегелевского опосредования оказывается просто пропущенным. И в результате даже развитое понятие как функция остается в формальном отношении к миру и действительности в целом, как мы видели это выше у Кассирера. Для неокантианской концепции подобный формализм оказывается вполне естественным по наследству от Канта. Для Фреге и его аналитических последователей это противоречие составляет проблему и исходный пункт последующего развития.

Суть расхождения, как мы можем утверждать, заключается в ограниченности понимания самой природы понятия, которое в таком случае остается недоразвитым до своей собственной духовной сущности как я. Или же, если взглянуть на это дело в более широкой перспективе, в масштабе



духа мы имеем дело с ограниченным пониманием духа, который не достигает степени своего самосознания. И в этом случае, как мы видим, суть дела необходимо выходит за рамки логики и касается серьезного философского расхождения между различными направлениями философии в понимании природы духа.

Исходя из этого мы можем сделать следующий вывод: понятие функции является прогрессивным в отношении предшествующей логики и метафизической философии, утверждая собственную подвижность мышления и тем самым выводя мышление за пределы этой исторической традиции, но это же понятие функции обнаруживает свою ограниченность в отношении развития и деятельности нашего духа, нашего представления о сознании в целом, поскольку не позволяет движению духа вернуться к себе и достичь стадии самосознания.

## Ренуха

Ч е б у т ы к и н. Не знаю. Чепуха все.  
 К у л ы г и н. В какой-то семинарии учитель  
 написал на сочинении «чепуха»,  
 а ученик прочел «реникса» — думал,  
 по-латыни написано. (Смеется.)  
 Смешно удивительно. Говорят,  
 Соленый влюблен в Ирину и будто...

*А.П. Чехов. Три сестры*

Все произведения Чехова —  
 это разрешение только словесных задач

*В. Маяковский*

Антон Павлович Чехов, писатель и врач, не имел философского образования и по общему впечатлению не слишком интересовался вопросами отвлеченного, философского характера, однако, именно с него мне хочется начать разговор на сугубо философскую и достаточно серьезную, с нашей точки зрения, тему о чепухе. Ведь если верить проницательности Маяковского, тоже никак не философа, а поэта, то чеховские произведения могут быть прочитаны как своего рода лингвистическая философия.

Когда философ заявляет, что он собирается говорить о чепухе, его можно понять и так, что он просто собирается поведать очередные истины из арсенала философской мудрости. Ведь для публики, живущей иными интересами и смотрящей на философию лишь извне, как на повод поразвлечься, достаточно того взгляда, что вся философия от начала и до конца является просто чепухой и ничем больше. И в данном случае публика, как, впрочем, и всегда, абсолютно права. Разрыв между философией и повседневной жизнью действительно таков, что философия и не заслуживает иного названия, кроме как названия чепухи.

Начиная с древности и по сей день философы занимались тем, что несли несусветную чепуху, друг друга за эту чепуху критиковали, но и самые критики не отставали и продолжали дело тем, что создавали собственную чепуху. За примерами далеко ходить нам не придется. Самые уважаемые и знаменитые философы с легкостью выдавали в своих сочинениях такое, что само просится под рубрику «чушь», «чепуха», «ерунда», если не прибегать к более крепким выражениям. «Человек - это двуногое без перьев» (Платон), «Ахиллес никогда не догонит черепаху» (Зенон), «звезды находятся не на небе, а в книгах по астрономии» (Герман Коген), «не существует ничего, кроме текста» (Жак Деррида). Не трудно догадаться, что самым распространенным критическим приемом, которым пользуются философы, критикуя своих коллег за чепуху, является *reductio*

ad absurdum, сведение к абсурду, к той же самой чепухе. Находчивый Диоген поймал петуха и, ободрав ему перья, заявил, что это и есть человек Платона. «Я гуляю, следовательно, я - прогулка», - возражал Гоббс на известное высказывание Декарта. Если нынешний король Франции и лыс, и не лыс одновременно, то, с точки зрения гегельянцев, утверждал Рассел, получается, что он должен носить парик. Как следовало ожидать, и в этом направлении философы продвинулись не слишком далеко, критикуя один абсурд с помощью другого абсурда.

В двадцатом веке мы находим решительную попытку со стороны самих философов положить конец философской чепухе раз и навсегда. Эта попытка носит название аналитической философии. Классическим примером, которым мы и воспользуемся, здесь может послужить знаменитая статья Рудольфа Карнапа «О преодолении метафизики логическим анализом языка». Но это чуть позже. А начнем мы всё же с Чехова.

Итак, написано «чепуха» - читаем «чепуха», «реникса». В общем-то ничего особенного. Не такое уж и редкое пересечение кириллицы с латиницей, одно слово оказалось можно прочесть и в кириллическом, и в латинском варианте. Подобных примеров можно найти предостаточно, даже из собственного опыта. Один американец во время нашей прогулки по Москве спросил меня, что означает в русском языке слово «пектопа»? Я не нашелся бы с ответом, если бы в этот момент мне не попалась на глаза яркая надпись на фасаде здания «РЕСТОРАН». И ответ оказался очевидным: в русском языке «пектопа» означает «restaurant», «ресторан». А последующие вопросы: в каком языке существует слово «пектопа», что оно означает и так далее, мы и будем обсуждать ниже.

Аналогичная или близкая ситуация подстерегает нас тогда, когда мы неловко переключились с одного шрифта в компьютере на другой, с кириллицы на латиницу. Тогда, к примеру, мы можем записать обычное русское «философия» как «abkjcjabz». Слово превратилось в бессмысленный набор букв. Элементарный шифр, задачка для любителей шарад и кроссвордов, которую сам компьютер легко решает автоматически. Очевидно, что любой шифр не бессмыслица, хотя он должен выглядеть бессмыслицей, на то он и шифр. Он просто делает умышленно затруднительной работу с языком. Однако такое происходит не всегда, шифр может и облегчать наши языковые трудности.

Почему мы считаем, что мы зашифровали «философию», а не расшифровали «abkjcjabz»? Или почему мы не можем посчитать, что мы зашифровали «abkjcjabz» как «философия»? Латиница ничем не лучше и не хуже кириллицы. Сам набор букв или слово «философия» не менее бессмысленно, чем «abkjcjabz». Ведь философия, как мы видели выше, содержит в себе не меньше бессмыслицы, чем abkjcjabz. Однако иногда такая словесная бессмыслица оказывается очень полезной. Ведь своей якобы осмысленностью «философия» обязана именно бессмысленности «abkjcjabz». Или наоборот: осмысленность нашей abkjcjabz обязана всем бессмысленности философии, что, возможно, даже еще более важно.

В случае с «пектопа» задача по переводу слова просто решалась через дополнительный канал: через изобретение временного звукового посредника для слова «ресторан». Хотя это тоже оказался своего рода шифр, но разгадать его при определенных условиях не составило труда: достаточно

оказалось записать или просто увидеть слово, записанным другими значками.

На вроде бы замысловатый вопрос (над которым любителям шарад пришлось бы долго поломать голову), нашелся очевидный ответ как только мы данное слово записали или прочитали на латинице. Стало совершенно ясным, что слово «пектопа» означает «restaurant». Однако при этом мы оказались в весьма странном языковом пространстве. Вряд ли мы можем просто утверждать, что слово «пектопа» означает «ресторан», даже если добавим, что это для кого-то. Тут же возникнет вопрос: а для кого? Для американца, участвовавшего в разговоре? Для любого американца? Для любого иностранца, говорящего, пишущего на латинице? Для иностранца, не пишущего на латинице? Или и для русского тоже? Опять же - только для участвовавшего в данном разговоре? Или вообще для всех русских? Можем ли мы посчитать, что слово «пектопа» существует в двух личных языках двух разговаривающих, причем для русского это слово означает «ресторан», а для американца это слово означает «restaurant»?

Ситуацию можно представить и таким образом. Можно было бы действовать и по-другому: перевести для американца русское письменное «ресторан» как «restoran» и затем уже иностранцу предоставить возможность чуть пошевелить мозгами.

Можно обратить внимание на то, что если бы кто-то решил бы усложнить и удвоить первоначальный шифр таким образом: записав уже зашифрованное под видом «пектопа» русское слово «ресторан», но только латинскими буквами: «ресторан», он тем самым практически разрушил бы весь замысел по шифровке, раскрыв нам явным образом само исходное слово, или, по крайней мере, у нас перед глазами появилась бы подсказка для ответа на вопрос, что значит данное слово в русском языке.

Если мы шифруем уже зашифрованное мы оказываемся всегда возможными дешифровщиками. Это означает, что шифровка и дешифровка — это по сути дела одна и та же процедура. Это, надо полагать, было уже давно известно кому следует, однако речь идет у нас не о последовательности операций, а о том, что это два одновременных процесса слитых в одно.<sup>1</sup> Если мы запутываем вопрос в одном направлении, то мы

---

<sup>1</sup> Когда мы пытаемся что-то перевести и считаем, что мы занимаемся расшифровкой иностранного языка правильнее было бы одновременно понимать то, чем мы занимаемся, и как шифровка. Тогда проблема перевода не имела бы такой драматический характер, как нас уверяют сторонники такой позиции: как бы мы ни переводили - мы всегда переведем неточно, обязательно исказим и лучше бы иметь дело с оригиналом и вообще ничего не переводить и тд и тп. Но оригинал без перевода — это бессмыслица, орнамент и ничего больше.

Каждый переводчик в процессе перевода создает свой собственный личный (и можно сказать временный) язык, который и выступает в роли связующего звена между двумя предметными языками. Точно таким же образом, мы можем сказать, действуют поэт и философ, каждый создавая свой особый личный язык и тем самым раскрывая для нас (через собственные кавычки) мир по ту сторону нашего языка. И такая инстанция личного языка совершенно необходима и в процессе научения языку и в процессе пользования языком и впоследствии расширения одного национального языка за счет подключения к нему других, иностранных языков, двигаясь при этом в направлении языка всеобщего, такого, который по сути уже содержался в исходном личном языке, ибо этот язык, как мы увидим ниже, рождается из самой природы.

Критика личного языка очевидно исходит из слишком жестких границ между языком и природой, между одним языком и другим языком, игнорируя по сути пограничную область,

одновременно, вполне вероятно, распутываем его в другом направлении. Иными словами: зашифровывая что-то для одних, мы одновременно дешифруем что-то для других. Отделяя «своих» и «чужих», мы одновременно смешиваем «своих» с «чужими» и «чужих» со «своими». Возможно, простейший шифр — это кавычки. Но закавычивая что-то, мы одновременно создаем и нечто раскавыченное на том же самом месте. Именно так действует сам язык. Язык всегда нам задает двойной шифр: звуковой и письменный.

Здесь мы должны вспомнить Деррида, который замечательным образом показал нам, насколько уникальным оказывается расхождение зрительного, писаного и произносимого, звукового слова на примере им самим созданного слова *differance*. Во французском языке есть слово «*difference*, различие», которое произносится как «дифференс». Новое слово *differance*, созданное Деррида, выводит нас за границы наличного языка и раскрывает для нас то самое пространство, где уже находятся знакомые нам пектопа и реникса.

Для Деррида необходимость такого нововведения была достаточно очевидна: его *differance* подрывает претензии на абсолютную значимость звуковой речи, одновременно демонстрируя равные возможности письма и в целом их, скажем так, диалектические отношения, при которых мы не имеем возможности вообще занять в рамках языка какую-то устойчивую и однозначную позицию.

Однако есть один момент, который Деррида, вводя слово *differance*, обходит молчанием или не замечает. Это *differance*, безусловно, элемент языка (хотя здесь уместным будет тот же вопрос: какого языка и кто на нем говорит?), он нам что-то говорит и что-то показывает, и Деррида как раз обыгрывает это обстоятельство. Но одновременно слово *differance* ничего нам не говорит и ничего нам не показывает, и в таком случае оно вообще оказывается одновременно или одним боком вне языка, это тогда равным образом элемент природы, и в этом смысле полная и чистая бессмыслица, в лучшем случае орнамент. Тогда получается, что входя в это межязыковое пространство, мы уже теряем жесткое различие между языком и природой, культурой и природой, речью и письмом, каллиграфией и логикой. Логика плавно перетекает в каллиграфию и обратно, каллиграфия плавно перетекает в логику. Понимание следует за природой, а природа следует за пониманием.

Перейдем теперь непосредственно к нашему слову «реникса». Ситуация с рениксой немного отличается от рассмотренных выше: учитель и не думал шифровать своё сообщение, ученик и не подумал, что это зашифрованное русское слово на латинице и его надо записать, а затем прочесть наоборот кириллицей. Все вроде бы проще: он просто воспринял некоторую запись как слово латинского языка. Но в этом как раз не простота, а наоборот, большая сложность данной ситуации. Она произошла самым естественным образом, никто не думал ни с кем хитрить, все

---

а именно там, на нейтральной полосе межкультурья и происходит всё самое интересное. Что нам не говорит, но подсказывает витгенштейновское рассуждение о боли и личном языке? С этим бессмысленно обращаться к врачу. Если мы хотим передать или высказать собственную боль нам нужно обращаться не к врачу, а к поэтам, богословам, философам, на худой конец. В конце концов, ведь таким путем шел и сам Витгенштейн.

действовали так, как обычно, как принято в нормальной языковой практике. Однако при этом мы наткнулись на что-то совершенно особое. В этом отличие данной ситуации и от примера с любым шифром или от примера с «пектопа», где промежуточный шифр был предназначен как раз для облегчения понимания и перевода.

В данном же случае о переводе вообще речь не идет. С точки зрения учителя перевод не требуется, с точки зрения ученика — он вообще в принципе невозможен, если хотите, по той причине, что ученик, наш ученик — двоечник, совершенно не владеет латынью, или если хотите, по той простой причине, что даже сам Цицерон не сможет перевести с латинского языка эту нашу «рениксу» по той еще более простой причине, что в латинском языке нет слова «реникса». Так что знание латыни, как и знание русского, нам здесь не поможет, ведь не помогло же ученику его знание русского языка. Он мог бы им воспользоваться, но не стал по каким-то своим соображениям. А вот уже после русский язык стал бесполезен для решения этой задачи, поскольку и в русском языке нет слова «реникса».

Нашу задачу, если воспринять её как задачу по переводу или разгадке шифра, легко, очевидно, разрешил бы профессиональный дешифровщик, контрразведчик или даже компьютер. Да и мы сами вроде бы с первого взгляда сразу разобрались в чем тут дело. Мы считаем, что мы прекрасно поняли и учителя, и ученика. Нет проблемы, есть, скорее, шутка, пустяк, забавное происшествие. Однако давайте вспомним, что мы читаем Чехова. Именно Антон Павлович подводит нас к тому, что мельчайшие вроде бы мелочи могут содержать цельную картину человеческой жизни. Это ли не философский урок, который преподает нам Чехов в каждом своем произведении? И тогда вслед за Чеховым мы можем сказать, что ситуация с рениксой требует более серьезного и именно философского вмешательства. Потому что дело, как оказывается, не в переводе, не в дешифровке, и даже не в понимании языка. Ведь дело не в том, что ученик не понял учителя, а в том, как он пообщался со своим учителем (понял или не понял, как мы увидим ниже, здесь вообще нельзя сказать, не разберешь, и поэтому это несущественно). А дело в чем-то особом, для чего нам и потребуется философское видение данной ситуации.

Слово одного языка, прочитанное как слово другого языка, дает весьма интересный переворот. Это своего рода удвоение или раздвоение слова, которое дает в итоге явную и предсказуемую бессмыслицу. Подобное раздвоение можно определить еще и следующим образом: на каком бы языке мы не писали мы всегда одновременно пишем еще и шифром, тайнописью для непосвященных, любой текст — это двойной текст: текст для посвященных и текст для непосвященных, то есть собственно иероглифы. И следовательно всегда требуется двойное прочтение текста, как это утверждал еще Гегель, а затем снова повторил вслед за Гегелем Деррида. Таким образом, не просто язык раздвоен на речь и письмо, но и сами речь и письмо также раздвоены. Мы можем в ту же игру между речью и письмом, в которую нам предлагает сыграть Деррида, сыграть и в рамках самого письма.

Однако необходимо подчеркнуть, поскольку это легко не заметить, что сложность еще и в том, что это двойное письмо отнюдь не является просто шифром (ни учитель, ни ученик и не думали играть в тайную переписку). Это двойное письмо задает два ряда: один ряд предполагает

простое прочтение, так можно сказать, а вот второй ряд предполагает чистую бессмыслицу, которую можно вообще опустить, проигнорировать, с полным правом не заметить, поскольку здесь и читать нечего (это будет своего рода дополнение, *supplement*, по Деррида, однако в отличие от Деррида это дополнение - не зашифрованный или подавленный смысл, а вообще просто бессмыслица, можно сказать, часть природы). Тем не менее, этот второй ряд совершенно необходим для существования письма, поскольку мы должны в самом письме увидеть бессмыслицу, прежде чем мы сможем искать в этом письме смысл. С этой стороны мы всегда уже изначально пишем шифром, ибо всякое письмо отлично от самого себя, отталкивается от собственной бессмыслицы. Эта последняя бессмыслица, как мы уже сказали, совершенно неустранима, абсолютно необходима в самом письме. Она, можно считать, изначально, и соответственно, эта бессмыслица более определенным образом есть то, что отличает письмо и язык от окружающей его иной бессмыслицы, или иными словами, отличает язык (культуру) от окружающей его природы. Таким образом язык показывает и сам себя и природу вне себя, или именно язык уже заранее действует по старинной философской формуле, показывая и себя, и свою противоположность, свет истины обнаруживает и себя, и ложь, бессмыслицу.

Это прежде всего, а уже потом относительно природы культура или язык является шифром, он требует вроде бы исключительно языкового, сознательного, заковыченного или хитрого к себе отношения (что оказывается совершенно не так или не совсем так, язык с одной своей стороны явно принадлежит природе и мы должны подходить к нему без всяких кавычек), тогда как на его фоне природа выступает во всей своей откровенности и вроде бы и не думает с нами хитрить. А с другой стороны, природа на фоне языка выступает в качестве тайного шифра, который нам еще предстоит разгадывать и понимать, тогда как наш собственный язык выступает в качестве критерия понимания.<sup>2</sup>

В любом случае язык не может существовать вне природы, его изучение необходимо начинать с физики. Поэтому Деррида, как бы ни было утонченны, глубоки и по-французски изящны его виртуозные рассуждения, заканчивает их всё же абсурдным выводом или явным собственным парадоксом, когда утверждает, что не существует ничего вне текста или что язык может нам показывать всегда только себя и одновременно не показывать природу. Ведь это его утверждение можно легко прочитать и следующим образом: никакого текста не существует, не существует двусмысленности текста, всё в мире исключительно плоско, материально, выделить из мира природы еще и особый мир языка или текста мы не можем в таком случае. Однако сам же Деррида настаивает именно на таком различии, и если это различие и для него самого неустранимо, тогда обязательно существуют два в одном: язык в природе и природа в языке.

---

<sup>2</sup> Классический и бессмысленный вопрос о смысле жизни очевидным образом демонстрирует эту двойственность: смысл жизни неотделим от её бессмыслицы. Однако именно поэтому мы можем сказать, что жизнь, природа - это уже язык. Здесь без труда угадываются опять же классические философские дуализмы реализма и идеализма, которые в развитой трансцендентальной философии принимают вид необходимо идеал-реализма и реал-идеализма.

По сути дела Деррида здесь просто идет путем Витгенштейна и повторяет его же ошибку. По Деррида, не существует мира природы, а только язык, текст, который закрывает от нас природу напрочь или от нее остается всегда только «след». По Витгенштейну, наоборот, язык раскрывает нам только природу, но не говорит ничего о себе самом. Очевидно, что две позиции зеркальны, и представляют одно и то же заблуждение. Как и у Деррида его итоговый вывод, парадоксальным оказывается утверждение Витгенштейна, что язык не может говорить сам о себе и одновременно, что язык может высказываться только о природе, а обо всем остальном следует молчать. Язык - это и природа также. Именно этот очевидный и одновременно фундаментальный факт оказывается просмотренным или заслоненным от нас как с позиции Витгенштейна, так и с позиции Деррида. «Трактат» ничего как раз не говорит о фактах природы, как можно легко заметить, но именно поэтому он оказывается не в состоянии ничего сказать и о языке, по крайней мере, насколько язык - это всё же часть природы. Если же нам предлагается говорить только о фактах, тогда это одновременно означает и разрешение говорить о самом языке, или высказываться метафизически (бессмысленно): с точки зрения «Трактата» это было бы разрешение на законную бессмыслицу. В этом парадокс самого «Трактата». Сам «Трактат» есть не что иное, как прекрасная чепуха юного Витгенштейна. Когда Витгенштейн еще раз прочитал самого себя и это увидел, он, соответственно, стал высказываться по-другому.<sup>3</sup>

Итак, язык это всегда также и природа, бессмыслица и именно благодаря этому язык. Явным образом это обнаруживается тогда, когда видимая на первый взгляд бессмыслица оборачивается текстом. Бессмыслица может всегда оказаться смыслом, как мы знаем из случая с шифром, тайнописью.

Выше мы сказали, что пересечение или наложение слов из двух языков образует предсказуемую бессмыслицу, поскольку дело заключается все-таки не в конкретном слове, которое вдруг создало бессмыслицу, а в том, что любое иностранное слово в чужой языковой среде предстает как бессмыслица. Но именно в этой среде данное слово и предстает одновременно как просто язык в природе, сам язык вне каких-либо определенностей, естественный или природный язык.

В самом прямом смысле слова: слово иностранного языка - это все-таки уже слово, а не просто предмет, вещь, но это слово, которое не имеет смысла с полным на то правом и основанием. Оно не должно иметь смысла поскольку только таким образом оно раскрывается как слово иностранного языка.

Здесь можно немножко пояснить. Возьмем любое иностранное слово. И тут же мы видим, что это не так просто, как кажется. Сначала нам понадобится найти иностранный язык, и мы легко обнаружим, что просто или любой иностранный язык не существует, он всегда имеет вполне конкретного носителя и в связи с этим имеет вполне конкретный физический облик, своё лицо. Скажем, для русского человека насколько иностранным будет язык украинский? Или такого языка нам будет недостаточно и мы решим, что вполне иностранным будет для нас язык

---

<sup>3</sup> К сожалению, он так и не успел завершить и прочитать собственные «Философские исследования».



использующий латиницу, скажем, латынь или немецкий. Однако и на этом мы можем не остановиться, ибо в русском языке достаточно много слов или калек и из латинского, и из немецкого. Тогда нам нужно в поисках настоящего иностранного языка забираться еще дальше, например, в китайский язык. Китайский язык, как представляется, вполне подходит на роль настоящего иностранного языка, поскольку его вроде бы ни с чем не спутаешь. Однако и это не так, китайский в роли иностранного очень легко спутать с японским или корейским. И там и там нам понадобится входить в тонкости китайского письма, двигаясь в направлении искусства каллиграфии. Что это означает? Это означает, что нет собственно иностранного языка. Как, впрочем, и нет собственно иностранцев. Китаец будет только до тех пор иностранцем, пока не окажется корейцем, а последний - пока мы не спутаем его с кем-то еще, например, с тувинцем, а потом наш тувинец окажется просто русским, а не тувинцем. И мы, совершив круг, возвращаемся к родному языку как иностранному или к иностранному как родному. Можем ли мы тогда утверждать, что не знаем китайский язык и даже то, как он выглядит? И где нам тогда взять правильное иностранное слово? Или не нужно вообще покидать пределы родного языка и вообще любое слово будет иностранным с какой-то стороны или, что то же самое, бессмысленным? Вот поэтому здесь нам как раз и понадобится чеховская гениуха, или карнаповское *bebig*, или *differance* Деррида.

Но пока преодолеем эту трудность легко: пусть иностранным словом у нас будет школьное английское *table* (хотя здесь сразу надо обратить внимание на то, что мы взяли в качестве примера именно понятие в классическом смысле, а не имя собственное или сингулярный термин). Мы скажем, что у *table* есть смысл и этот смысл - стол (но не скажем, что у русского стола смысл - *table*). Почему же оно бессмысленно? А потому что стол - смысл русского слова стол, а у английского *table* смысл - *table*, и оно так и остается бессмыслицей для носителя русского языка.

Дело заключается в физическом различии написания (и произнесения), «утренняя звезда» и «вечерняя звезда» - это два разных физических тела, насколько мы обладаем возможностью их в таком качестве различить.<sup>4</sup> Вряд ли мы имеем право утверждать, что «5» арабское и «V» римское это одно и то же с точки зрения формальной логики, если только мы не готовы допустить пифагорейский мир чисел самих по себе. Но в таком случае мы покидаем логику и обращаемся за спасением от бессмыслицы к математике. Если написано *table*, то - это *table*, написано стол - это стол. Две разные вещи, в физическом и каком хотите смысле. Таким образом *table* - для русского языка это часть физического мира, часть природы, и она не может иметь смысла по определению.

Если физическая форма слова в двух языках совпадает (например, в формально-логической записи или в математической записи, а смысл нет,

---

<sup>4</sup> Фреге немножко ошибается (а вслед за ним и вся аналитическая философия), когда уверяет нас, что мы можем легко примирить два языка, две культуры, две поэзии или две ошибки («утренняя звезда» - «вечерняя звезда»), сославшись на единую природу («Венеру» астрономов или физиков) и введя различие на уровне смыслов. Поэтому Расселу, исправляя Фреге, чтобы разрешить хотя бы часть проблем, пришлось совершить свой скачок от реализма к эмпиризму, а затем Карнапу пришлось метаться между этими позициями и искать промежуточные решения.

скажем, обычное «2» мы будем записывать как «3», «три пишем - два в уме») - вот вам уже неустраняемая бессмыслица, и вроде бы, чтобы её устранить, нужно уничтожить какой-либо один из двух языков. Однако, как легко догадаться, от этого бессмыслица или неустраняемая возможность ошибки сама из нашего мира и из нашего языка никуда при этом не денется. Такое логическое решение бессмыслицы само будет бессмыслицей.

В чем суть данной ошибки? Она весьма проста и суть её в том, что из двух возможных путей, которые мы видим перед собой, мы избираем, естественно, только один (надо ли говорить, что обратное рассуждение или ход мысли также ошибочен): мы приняли за смысл слова его физическую форму. Мы решили, что если нам дано слово, то дан и его смысл. Но это не так. Природу мы приняли за культуру. Очень естественная ошибка - наша природа и есть наша культура, следовательно, всё физическое должно принадлежать нашему языку. Однако здесь обнаруживается, что мы живем в общем с другим языком мире, и нам его приходится даже не делить, а скорее, совместно с другим языком им пользоваться. Вот эту нашу ошибку нам и раскрывает бессмыслица, за что мы ей должны быть благодарны. Она раскрывает нам границы нашего языка и нашей культуры и, одновременно, раскрывает двери в пространство чужого языка. Только через бессмыслицу мы проникаем в мир другого.

Возможна и другая, не менее серьезная ошибка, которая лишь по видимости исправляет ошибку первую. Мы можем посчитать, что если нам дан смысл, то нам дано и слово, или что если смысл один, то и двух слов не нужно, не нужна такая бессмыслица, не нужно много языков, не нужно физических ошибок, а нужна чистота, нужна логика и математика. Это другая ошибка, свойственная логикам и математикам: наша культура и есть природа, наша математика и есть физика, или математическая физика - это наше всё. Увы, мы должны заметить, что в таком случае как раз логика и математика обнаруживают себя как бессмыслица. То, что они различны (и только в уме бога, возможно, мы их можем слить, но никак не в уме Фреге или Рассела), как раз и показывает, что мы имеем дело здесь с гуманитарной сферой, сферой культуры, которую прежде чем отождествлять с природой следовало бы в открытую объявить бессмыслицей: физический мир может быть или логичен, или математичен, но не то и другое одновременно.

Эти две ошибки, как легко увидеть, прямо противоположны, но именно поэтому они обе являются ошибками. Чтобы это увидеть и ощутить, раскрыть противоречивую жизнь через противоречивую жизнь слова, не отождествляя их, мало глаз логика или математика, мало глаз лингвиста-гуманитария. Вот для этого нам и нужен писатель Чехов.

В нашем конкретном случае, которым мы обязаны Чехову, дело обстоит еще интересней потому, что само слово особое - это слово «чепуха». Чтобы быть осмысленным, этому слову нужно иметь значение чепухи и иметь своим предметом некую чепуху (опять же в данном конкретном случае - опус некоего не слишком сильного ученика). То есть само слово «чепуха» никак уже не чепуха, и наоборот, всякая чепуха обязана этому слову своим понятием чепухи и в конечном счете существованием в качестве чепухи. Однако в среде другого языка слово «чепуха» оборачивается собственным предметом или входит в круг предметов, обозначаемых данным словом. Оно удваивается и обращается при этом на себя. Вопрос: становится ли в этом случае сама «чепуха» чепухой? Что у нас

означает слово «реникса», сейчас нам уже без него не обойтись, нам необходимо поговорить о рениксе, хотя до этого мы могли быть в твердой уверенности, что всякий разговор о рениксе - полнейшая чепуха.

Разговором о рениксе мы обязаны, конечно же, ученику. Без него мы вообще не столкнулись бы с данной прелюбопытной ситуацией. Позиция ученика как раз иллюстрирует нам наше предположение, что слово иностранного языка само по себе может выглядеть для не владеющего языком просто как бессмыслица. Более того, мы можем утверждать, что в данном случае мы как раз обнаруживаем витгенштейновское (которое он перенял у Фреге) различие между тем, что язык показывает (логика, математика) и что язык говорит (наука) или что говорится на языке. Очевидно, что в случае с «рениксой» язык (или учитель) как раз просто что-то сказал, но ничего не показал ученику. Ученик не увидел, да и не мог увидеть, что перед ним просто русская «чепуха» (перед ним был выбор из двух ошибок: чет или нечет, латынь или русский, и он выбрал ошибочную ошибку, как может показаться на первый взгляд). Язык не показал ему этого, и он данное слово просто прочитал как обычное слово иностранного языка, в данном случае как если бы это было слово латинского языка.

Однако положение ученика все же особое, поскольку он ученик, обучающийся другому языку, а именно латыни. Он вынужден общаться на латыни со своим учителем как раз, чтобы не впасть в ошибку и, собственно, из этого проистекает его своеобразное прочтение «чепухи» как «рениксы». Однако, где, когда и кто способен обнаружить это как ошибку? Ошибся ли он, приняв нечто непонятное, бессмысленное за слово иностранного языка?

Сам ученик, в частности, может быть уверен, что получил за своё сочинение «рениксу» и что в латинском языке существует такая оценка или оценочное слово как «реникса». Разумеется, что никто другой так эту ситуацию не воспримет, но вот сам ученик может пребывать в полной уверенности, что все обстоит именно таким образом. И если в следующий раз на его сочинении на месте оценки снова появится «реникса», его убеждение получит самое основательное подкрепление. Даже если учитель напишет более развернуто: «За это сочинение моя вам оценка: «чепуха», ничего другого вы не заслуживаете». Для ученика это будет ситуация «опять реникса».

Более того, в отношениях учителя и данного ученика возникнет если не особый язык, то особое слово, принадлежность которого к тому или иному языку мы будем выяснять не в состоянии, ни в русском, ни в латыни ведь нет слова «реникса». Можем ли мы тогда посчитать, что ученик изобрел особый, свой личный язык, который возник и существует где-то в межкультурном пространстве, но который и заполняет собой это свободное межкультурное поле и который непонятен никому, кроме него самого (или полностью бессмыслен для всех других людей), хотя он может на нем общаться не только с самим собой, или, что то же самое, общаться с этим словом, но и с окружающими, в частности со своим учителем или с родителями, которым он может уверенно сообщить, что получил на уроке «рениксу», а те в свою очередь могут огорчиться или обрадоваться в зависимости от того, каким тоном это будет произнесено. И тогда мы имеем возможность утверждать, что имеется по крайней мере один такой случай, когда личный язык все же существует, и Витгенштейн (ранний) в своем

отрицании личного языка и утверждении языка всегда только как всеобщего, как логики, или Витгенштейн (поздний), утверждающий язык только как особенное, как «языковую игру», всё же не прав или излишне категоричен. Язык может зародиться даже из очевидной ошибки, оговорки, опечатки. Ему не нужна логика или даже «правило игры», ему нужна только физика. Однако определенная позиция, определенное видение, пусть даже сугубо личное уже будет тем самым выражено. «Как уст румяных без улыбки, без грамматической ошибки я русской речи не люблю», - сказал один русский нефилософ.<sup>5</sup>

Достаточно интересный вопрос, как может сложиться дальнейшая судьба «рениксы» с позиции ученика. С одной стороны, он может пытаться перевести эту «рениксу» в известную ему шкалу оценок: «плохо» или, скажем, «удовлетворительно». Ориентируясь при этом, естественно, на свою дальнейшую судьбу: если получение «рениксы» означает оставление на второй год, по всей вероятности, это вряд ли высокая оценка. То есть ученик может пойти двумя традиционными путями перевода: через поиск синонимии и через опытное подтверждение. Однако без наличия готового латинского словаря в руках ученика (тем более, что искать в словаре (каком?) «рениксу» бесполезно, словарь не полон, или вопрос в каком языке существует слово реникса - это вопрос можно всегда считать открытым, в том смысле, что закрыть его нельзя. Как минимум оно существует на личном языке ученика или для ученика на личном языке учителя, который может быть для ученика также непонятен как и латынь, но воспринять его как язык он вправе и даже должен для того, чтобы иметь возможность общаться с учителем) и без такой опытной проверки «реникса» будет оставаться загадкой, предметом надежд, опасений и ожиданий, от которой зависит судьба данного ученика, но у него нет возможности удостовериться в отношении «рениксы» или учителя к нему до тех пор, пока он не получит какого-то стороннего, опытного подкрепления того или иного верования. Если такого опытного подкрепления или опровержения не предвидится, то мы получим своего рода религию «рениксы» - бога неведомого.

Однако, мы еще не отдали должного позиции ученика, если не рассмотрели такой вариант развития его отношений с «рениксой», который предполагает, что ученик не слишком высоко оценивает своего учителя и свои занятия латынью. Для такого ученика не только латынь в целом, но и слово «реникса» утратит свой священный ореол. Оно заменит или выразит в целом все его отношения с латинским языком в одном слове. И в таком случае в личном языке ученика «реникса» получит иное, но не менее естественное значение: вся эта ваша латынь - одна сплошная чепуха, реникса и ничего больше. Слово «реникса» утратит одно своё оценочное значение и приобретет другое значение, можно сказать, фактическое - чепуха.

Мы можем сказать фактическое, или естественное, поскольку в данном случае оценочная позиция ученика вплотную приблизилась к позиции своего учителя и к нашему представлению о том, с чем мы имеем дело: вряд ли мы ожидаем от латинских упражнений данного ученика «цицеронов», скорее ничего кроме чепухи или рениксы мы от него не ждем.

---

<sup>5</sup> Стоит ли редакторам быть столь же категоричными и уверенными в чужих ошибках, как и логикам?

Наш язык получит просто небольшое расширение в виде «рениксы», синоним к слову «чепуха», который мы всегда будем связывать с чеховскими героями. Но в таком случае (а может быть и всегда) синонимия будет обязана своим существованием не логике и тождеству<sup>6</sup>, а просто ошибке, действию вопреки правилу, которое, тем не менее, приводит к пониманию.

Прежде чем двигаться дальше, нам необходимо, конечно же, отдать должное и учителю данного ученика и его позиции. Она может показаться самой простой и очевидной, однако это не совсем так. Ведь не только ученику мы обязаны нашей ситуацией. Учитель латинского тоже важная фигура в нашем разговоре, поскольку именно он вынуждает ученика вступать в сложные отношения с «рениксой». Именно он ответственен за помещение русского слова «чепуха» в латинскую среду, что и повлекло за собой ошибку ученика. Однако почему мы уверены, что ошибку допустил ученик, а не учитель?

А не совершил ли и учитель здесь ошибки? В чем может состоять эта ошибка? Мы смело можем посчитать, что само сочинение действительно выполнено скверно (а иная ситуация и не предполагается и не рассматривается), и учитель, ставя за него оценку «чепуха», не совершает в этом отношении никакой ошибки.<sup>7</sup> Вопрос может быть в другом. Как именно учитель выставил свою оценку.

Мы можем сказать, что он высказал свою оценку, своё отношение к данному сочинению, хотя бы и тем, что обратился к ученику на русском, а не на непонятной ему латыни, но он не показал эту оценку (и своё отношение) и как следствие, ученик прочитал эту оценку по-своему. Он бы показал свою оценку, если бы просто поставил «2». Но он не сделал этого, а решил с учеником поговорить «по душам» и предпочел свою оценку высказать словом. В этом он, можно считать, и допустил ошибку. Очевидно, что прочтение ученика не позволяет ему удостовериться в том, как именно была оценена его работа. Он вполне может воспринять «рениксу» как угодно, в том числе и как «cum laude». Ведь учитель не показал ему, на каком языке ему поставлена оценка и предоставил возможность ученику догадываться самому. Мы скажем, что он догадался неправильно. А вот и нет - ученик догадался правильно. На месте «чепухи» он увидел «чепуху». Но тогда он прочитал и понял неправильно. Тоже нет - он просто ничего не прочитал или просто воспроизвел некую бессмыслицу, он-то не собирался разговаривать с учителем «по душам». Он хотел просто увидеть оценку, а вынужден был читать. Если мы хотим увидеть одно, а вынуждены читать другое, тогда мы и сталкиваемся с чепухой, с тем, что мы видим, а не можем прочитать.

Ведь ошибка ученика состояла на наш взгляд только в том, что он принял слово одного языка за слово другого, слово известного ему русского языка за слово неизвестного латинского. Однако вместо того, чтобы как обычно исходить из синонимии и затем понять иностранное или незнакомое слово, ученик просто пошел другим не менее возможным и оправданным с точки зрения языка путем: он сначала понял (а мы говорим ошибся, но ведь

<sup>6</sup> См.: Куайн У. Две догмы эмпиризма// Куайн У. Слово и объект. М., 2000.

<sup>7</sup> Для хорошего учителя, отметим, любые каракули ученика отнюдь не бессмыслица, а просто личный язык, который он обязан разгадать и прочесть.

нельзя сказать, что он не прочитал слово, написанное учителем, правильно, наоборот, в данном случае ошибаемся уже мы сами, ученик поверил, что это латинское слово и «по вере» его было ему дано), а затем создал синоним к слову, в данном случае к слову «чепуха». Мы твердо уверены в том, что учитель не собирался ставить ему «рениксу», а сделал пометку «чепуха». Однако вполне возможно, что уже учитель еще раньше ученика обнаружил эту самую «рениксу» и поставил ему на своем личном языке «рениксу-чепуху». В конце концов, что мешает любому современному учителю, знакомому с Чеховым, ставить своим ученикам «рениксы». В этом случае мы можем посчитать, что учитель и ученик очень хорошо друг друга поняли (или наоборот, не поняли, но для нас в данном случае как раз важно, что это неважно), один сказал - у тебя это всё «реникса», а другой ему ответил тем же - это твоя латынь «реникса». Вот и поговорили.

Но позвольте, что же это получается? Мы с вами уверены, что ученик совершил ошибку, учитель может также быть уверен, что ученик совершил ошибку, а вместе с тем и учитель, и ученик оказывается замечательно друг друга поняли, нашли каждый свой личный язык, но и одновременно нашли, что называется, общий язык, даже не подозревая об этом.

Что мы получили? Мы получили вот что: с точки зрения «рениксы» могут быть одинаково ошибочными, как и одинаково верными, как позиция ученика, так и позиция учителя. С точки зрения «рениксы» ошибки ученика в латыни могут быть совершенно оправданными, и, соответственно, попытка учителя оценить их в качестве «рениксы», в такой же мере будет как оправданной, так и ошибочной, и тогда мы вынуждены будем признать, что латинская правота учителя еще не делает его правым в некоем универсальном смысле, который мы могли бы тогда требовать и от его русского ученика, как в равной мере справедливо и обратное: вряд ли мы согласимся с категоричным суждением ученика по поводу латинского языка.

Ну вот. А теперь перейдем к Карнапу и его «бессмысленным», метафизическим словам вроде «бог», «ничто», «первоначало» и «бебиг» (bebig). Употребляя эти слова Карнап уверен сам и специально это подчеркивает, что он говорит о чепухе. Они все одинаково бессмысленны и даже предложения с ними мы не можем считать предложениями, то есть каким-то худо-бедно, но синтаксисом, это вообще не синтаксис и не предложения, а бессмысленные сочетания слов или псевдопредложения, и тогда это вообще не язык. С чем же мы тогда имеем дело, позвольте спросить, если это не язык? Ответ Карнапа очень прост: это не язык, это не предложения, это скорее некая мелодия или орнамент, некий художественный прием, способный, возможно, нас почему-то взволновать, однако выразить в языке, тем более в логике мы никогда этого не сможем. Более того, в рамках языковой практики, по Карнапу, это даже не поэзия слов, а скорее какофония синтаксиса, и по этой причине философы-метафизики не заслуживают иного названия кроме как «музыканты без музыкальных способностей»<sup>8</sup> или же бездарные поэты.

Традиционные метафизические понятия Карнап в ходе своих рассуждений сравнивает с им самим придуманным только что, в ходе

---

<sup>8</sup> Карнап Р. Преодоление метафизики путем логического анализа языка// Философия и естествознание. М.: Идея-пресс, 2010, с.168.

написания статьи словом *bebig*. Даже если отбросить слишком жесткие и грубые (а точнее, метафизические) критерии осмысленности в виде опытной проверки или синонимии, которые предлагает Карнап, то остается всегда возможность, что слово *bebig* принадлежит некоему иностранному языку, которого мы еще не понимаем. И в этом случае мы должны отнестись к *bebig*, к бибиг, точно так же, как к рениксе, это слово вполне может послужить нам для взаимопонимания с каким-то чужим языком (как сам Карнап уверен, что он что-то проясняет нам своим личным словом *bebig*, по сути дела используя его как *гепуха*, как *рениксу*), даже если первым шагом к этому будет согласие во взаимной *bebig* наших языков и наших позиций.

Мы же со своей позиции имеем полное право посчитать, что все, написанное Карнапом, возможно, за исключением слова *bebig*, есть полнейшая бессмыслица. Ведь согласился же Витгенштейн, можно сказать, вдохновитель Карнапа, что его «Трактат» - бессмыслица, всего лишь его личный язык (и понять его сможет лишь тот, кто уже сам такой же язык изобрел), который сам должен устраниться, когда он сам эту собственную бессмыслицу в полной мере обнаружит. Так ведь оно и произошло.

С чем мы можем сравнить позицию Карнапа в отношении к метафизике? С позицией учителя или с позицией ученика? С одной стороны, он как учитель выставляет всем метафизикам свою «рениксу», «чепуху», «двойку». С другой стороны, как мы видели с позиции «учителя» он может сказать (что угодно), но не может показать нам этого, и следовательно его позиция неоднозначна и ущербна. И с этой, другой стороны позиция Карнапа может быть рассмотрена как позиция «ученика», для которого латынь (в случае Карнапа - метафизика) бессмыслица, такая же «реникса», но и эта позиция не однозначна, как мы в этом легко убеждаемся, будучи склонными согласиться, скорее, с учителем, чем с учеником: латынь, латинская культура все же имеет смысл, будучи даже «мертвой» культурой. И тогда мы снова возвращаемся к позиции учителя или к явной позиции Карнапа.

Этого уже достаточно, и мы можем утверждать, что в случае Карнапа мы имеем дело с двойственной, парадоксальной и внутренне противоречивой позицией. В качестве учителя он отстаивает правоту своей «латыни» («науки», «логики», «математики», короче говоря, «рениксы»), но при этом обнаруживает себя только в качестве упрямого ученика, отвергающего «рениксу», или «латынь» метафизики. В данном случае, поскольку в нашем примере фигурирует латынь, мы можем сказать, что позиция Карнапа эта своего рода позиция философа-варвара, отвергающего то, что ему чуждо и непонятно как бессмыслицу, и более того, пытающегося эту бессмыслицу разрушить.

По сути, ограничивая своё образование бессмыслицей, Карнап поступает так же, как и Витгенштейн до него, пытаясь изнутри очертить границы языка. Однако то, что может быть справедливо для одного отдельно взятого языка, совершенно неадекватно той ситуации, когда язык не одинок в природе, и мы имеем дело со многими физически равноправными языками, не обнаруживающими по сути своих границ, поскольку все языки физически, природно или материально как раз тесно между собой переплетены, или мы можем сказать, что они заранее переплетены метафизически в общей области метафизической чепухи. Причем в этом случае мы имеем дело именно с языками, с полноценными

физическими индивидуальностями культур, а не с логическими моделями Карнапа, в отношении которых он призывает нас к терпимости, и не с «языковыми играми» позднего Витгенштейна, которые по сути переворачивают ситуацию единого внеприродного языка просто в ситуацию отсутствия такого единого языка. Сути дела это не меняет.

В одном Карнап совершенно прав. Такая ситуация вполне возможна. Тогда скажем метафизические трактаты мы могли бы воспринимать не как произведения словесности, а как произведения прикладного искусства с не вполне ясными нам целями. Предположим, к примеру, что все человечество согласилось с Карнапом, совершенно забросило занятия метафизикой, вообще забыло что это такое, и вот после длительного периода отсутствия метафизики в культуре вдруг случайно откопало где-нибудь в пустыне пачку метафизических трактатов. Тогда мы и не догадаемся сразу, что такое перед нами. Мы же вполне можем не воспринять что-то как язык или элемент языка, а принять язык за что-то совершенно другое. Это может быть как элемент культуры, так и элемент природы (или даже скрижали бога). Мы можем таким образом ошибаться, но одновременно в этом не может быть ошибки. Метафизика, или философия никогда не может стать «мертвой» культурой. Мы можем спутать наши классические оппозиции: природу и культуру, природу и язык, но при этом допуская, что культура это ошибка природы или природа это ошибка культуры. Культура - это привычка ошибаться<sup>9</sup>, делая каждый шаг мы немножечко падаем.

Когда европейские ученые впервые столкнулись с клинописью, некоторые из них посчитали, что они имеют дело не с языком, а просто с орнаментом. Арабская вязь или китайские иероглифы в европейской культуре вполне могут использоваться как орнамент, как украшение, их прочитывание может не требоваться. Язык может не показывать себя как язык<sup>10</sup>, но от этого он еще не становится просто орнаментом. Вместе с тем язык должен нам показаться (то есть, показать себя) языком с тем, чтобы мы взяли за задачу по его прочтению или расшифровке. Что для этого нужно? В первую очередь для этого нужна решимость ошибиться, поверить в собственную свободу и её истинность и не искать следования правилу (этот поиск правила как раз бесперспективен, как показали Витгенштейн и Крипке, то, что они не сказали, это то, что культуру и язык мы обнаруживаем как раз обратным способом, путем ошибки, а не путем избегания ошибок), а наоборот, нужна наша готовность действовать вопреки правилу, раскрыть для себя еще один язык можно только совершив ошибку в нашем собственном языке. Требуется изначально признание чего-то в качестве языка и одновременно признание ошибочности языка

<sup>9</sup> Ницше очень хорошо это показал именно тем, что ошибся сам. Ошибка Ницше теперь для нас совершенно очевидна: он попытался выйти за рамки старой культуры, сохраняя старую оппозицию природа-культура, жизнь-культура.

<sup>10</sup> Все-таки не правы философы-аналитики, когда утверждают, что язык не может и сказать о себе как о языке, а точнее, ничего кроме бессмыслицы, дело ведь в том, что именно так язык и поступает, и без этого он не был бы языком, именно собственная бессмыслица языка отличает его от природы, и только тогда, когда природа говорит на языке, мы можем отличить её от языка, и его (языка) бессмыслица всегда содержит смысл, и без этого она не была бы всегда так очаровательна, по-детски мила и непосредственна, как бы напоминая нам о райском детстве человечества в гармонии с бессмыслицей природы. Но при этом мы должны помнить и о том, насколько глубока и неисчерпаема эта «детская» бессмыслица: от улыбки чеширского кота один шаг до серьезной философии (и обратно к бессмыслице).



собственного. Но это тоже самое что сказать, что требуется изначально признать в языке язык, в человеке человека. А что если мы сначала всегда признаем нечто в качестве языка, и в этом не может быть ошибки? И это означает, что даже через сотни лет «эпохи Карнапа» или эпохи аналитической философии человечество все равно вернется к философии и своим излюбленным философским бессмыслицам, и Holzwege философии никогда не зарастут.

Отказ в признании чего-либо в качестве языка или в качестве культуры уже есть тогда первая ошибка. Только эта первая ошибка позволяет нам утверждать нечто как не-язык, не-культуру, как нечто им противоположное, что мы и называем природой, телесностью, не имеющей языка. Так не слишком образованные русские люди в прошлые времена по началу окрестили всех иностранцев «немцами», «немцами», то есть людьми без языка. Тогда ближайшей к нам гранью, отделяющей нас от природы будет не грань с природой, а грань, отделяющая нас от другой культуры, другого языка. И тогда это означает, что мы обязательно неправильно определяем и природу, если противопоставляем её одну в целом одной в целом культуре (или многим культурам - та же ошибка, прочитанная в другую сторону, мы ошибаемся, когда читаем слева направо, но мы также ошибаемся, когда читаем справа налево). Мы тогда в неверном месте проводим грань между природой и культурой, а это значит, что мы тем самым подрываем саму нашу исходную оппозицию: культура ошибается - природа не ошибается.

Так что давайте лучше вместе нести философскую чепуху, а не пытаться быть правыми всегда и везде и во всем, но по одиночке. Тем более, что сам язык не таков.

Ну а теперь, вдоволь наговорившись о чепухе, вернемся к главному, к Чехову.

Смешно удивительно. Говорят, Солёный влюблен в Ирину и будто...