

ГЛАВА 1

Философия после МЕДИАЛЬНОГО ПОВОРОТА

РЕГИСТРАЦИЯ ПОВОРОТОВ

В современной философии мы без труда обнаружим различные повороты: онтологический, лингвистический, иконический, теологический, перформативный, медиальный, антропологический, риторический, пространственный. Их число растет. Оглядевшись пристальнее, кто-то непременно добавит новые, неучтенные. В связи с этим возникает вопрос, откуда вдруг в одночасье появилось столько поворотов, и симптомом чего является их широкое распространение? Является ли поворот метафорой или же он претендует на статус *terminus novus*? Были ли прежде подобные феномены в истории философии?

Прежде чем ответить на поставленные вопросы, рассмотрим историю поворотов.

Онтологический поворот

Идея поворота, возврата, обращения к истокам в Западной философии возникла почти одновременно с возникновением самой философии. В Древней Греции идея поворота обнаруживала себя в термине *ἐπιστροφή* (*epistrophe* — приведение в круговое движение, возвращение, свивание, поворот), перевоплотившее-

ся в латинском языке в понятия «*conversio*» (обращение вспять, возвращение, круговорот, изменение направления) и «*reflexio*» (изгиб, загибание назад, преломление, выпуклость, отклонение назад, отражение света, звуковой волны, брошенного во что-то предмета). В Новое время формой возврата можно считать сменяющиеся друг друга призывы: «назад к природе», «назад к Канту»¹, «к Фрейдю», «к самим вещам», «к досократикам», «в до-миф».

Часто один поворот влек за собой другой. Так, реакцией на гносеологизм у «вернувшихся к Канту» был «поворот» Николая Гартмана и Мартина Хайдеггера, который принято называть *онтологическим* поворотом. Его употребление в ряду фундаментальных тем философии стало общим местом, вошло в курсы преподавания философии. Начало онтологическому повороту положил Гартман в работе «Основные черты метафизики познания» (1921)². Большую же известность ему принесла работа «К основоположению онтологии», в которой он со всей определенностью ставит вопрос: «Почему (об этом следует спросить со всей серьезностью) мы должны-таки во что бы то ни стало вернуться к онтологии?»³.

¹ В XIX в. оставил след лозунг «назад к Канту», ярким представителем которого был Отто Либман (Otto Liebmann). Выход работы Либмана «Кант и его эпигоны» (1865) ознаменовал завершение трансформации кантианства в неокантианство. А «теория познания» стала автономной философской дисциплиной. У всей этой эпопеи цель очевидна — противостояние философии Гегеля, господствовавшей в ту пору в Германии и далеко за ее пределами.

² *Hartmann N. Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Berlin: Vereinigung wissenschaftlicher Verleger, 1921.

³ *Гартман Н.* К основоположению онтологии. СПб.: Наука, 2003. С. 80. (*Hartmann N. Zur Grundlegung der Ontologie*. Berlin; Leipzig: Verlag Walter de Gruyter, 1935.) — Найденный термин используется в описании специфики процессов не только западной, но и отечественной философии: «А. Бергсон оказался одним из инициаторов так называемого онтологического поворота, происходившего тогда в философии — как на Западе, так и в России» (см.: *Блауберг И.* Вокруг Бергсона, или Новый взгляд на русскую философскую сцену // Нэтеркотт Ф. Философская встреча: Бергсон в России (1907). М.: Модест Колеров, 2008. С. 17).

Его ответ таков: потому что налицо повсеместная редукция философских проблем к проблемам познания, иными словами, потому что существует «открытая форма гносеологизма», возрастающая от Декарта к Канту и отлившаяся к началу XX в. в форму неокантианства, усилившего позиции трансцендентального субъекта. Выделение уровней — слоев, по Гартману, — бытия: неорганического, органического, душевного и духовного, качественно несводимых друг к другу и существующих вне пространства, но разворачивающихся во времени, определяется им как онтологический подход.

С именем Хайдеггера связываются два поворота: во-первых, тот, который исследователи называют фундаментальной онтологией, преодолевающей деспотичность бинарной репрезентации мира (с введением концепта *Dasein* этот проект определяется как экзистенциально-феноменологический); во-вторых, тот, который сам Хайдеггер называл этим словом. Если первый поворот отсылает к «Бытию и времени», к необходимости поставить вопрос о бытии⁴, то второй — к самоназванию, т. е. к докладу «*Die Kehre*» (1949) и одноименной работе, опубликованной в 1950 г. Важно заметить, что для обозначения радикальной смены собственной позиции Хайдеггер избрал старое немецкое слово *Die Kehre* — поворот, извилина (дороги); поворот, соскок с поворотом (гимнастика); разворот автомобиля; вираж. В его основе лежит глагол *kehren* — обратить взор к небу, повернуть все к лучшему, но также и мести мусор, подметать, наводить порядок. Хайдеггер игнорирует более привычное слово *Die Wende* — 1) поворот; оборот; 2) перен. поворот, перемена (судьбы и т. п.); 3) рубеж, порог (о времени); 4) выход наверх (борьба), — слово, которое стало

⁴ Рюдигер Сафрански полагает, что этот поворот, столь сильно мистифицированный последователями Хайдеггера, был запланирован еще в «Бытии и времени». Впервые же о повороте речь заходит у него в лекциях по логике (1928 г.): «Аналитика времени одновременно является поворотом» (Сафрански Р. Хайдеггер. Германский мастер и его время. М.: Молодая гвардия, 2002. С. 241).

универсальным именем события перехода от социализма к капитализму, от восточной к западной ориентации, от разделенной Германии к единой. Естественно, на то были причины. Одной из них, полагаю, была самоирония Хайдеггера, связавшего воедино два разнородных действия: выметать мусор и обращать взор к небу. Представляется поэтому не случайным этап, когда в середине XX в. он переосмысливает свое прежнее творчество и обращается к проблемам языка: язык и есть бытие человека, только поэтическое может открыть тайну присутствия. А если вспомнить различие терминов рефлексия и конверсия, то здесь очевидно Хайдеггер склоняется к конверсии, к преобразению, неожиданному прозрению, к своему новому видению.

Иную точку зрения высказывают и активно отстаивают французские философы, включившиеся в обсуждение обвинений Виктора Фариаса, полагая, что «вовлеченность в нацизм можно вывести из “Бытия и времени”», а «Kehre имеет значение исправления»⁵. Надо понимать, что отказ от предшествующего этапа был отрицанием внеэтического понимания бытия, которое, по мнению критиков Хайдеггера, стало одной из важных причин его ангажированности нацизмом.

Лингвистический поворот

Второй поворот — *linguistic turn*, — кроме онтологического ресурса имеет геополитическое измерение. Продуктивный и широко известный ныне философский *terminus novus лингвистический поворот* появился в 1967 г. в сборнике под одноименным названием⁶. В последующем «*linguistic turn*» становится матрицей,

⁵ Лиотар Ж.-Ф. Хайдеггер и «Евреи». СПб.: Аксиома, 2001. С. 82.

⁶ *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method* / ed. and with Introd. by R. Rorty. Chicago: University of Chicago Press, 1967. — Само же словосочетание в качестве метафоры впервые употребил Густав Бергман в 1964 г.

которая задает схему для всех последующих поворотов, избирая англоязычную транскрипцию. В этом именовании отражена смена языка поворота, совпавшая со сменой универсального языка науки, которым после Второй мировой войны окончательно становится английский язык⁷. Для аналитической философии лингвистический поворот означал отказ от онтологии как проявления метафизики (а косвенно — от всей континентальной философии) и замену ее анализом всевозможных концептуальных каркасов. Заслуживает внимания определение И. Джохадзе: «“Linguistic turn” в аналитике — это поворот от наивно-реалистического представления о том, что философия может исследовать мир в его субстанциалистском и эссенциалистском смысле, к исследованию того, как мы говорим о мире и как рассуждаем о самом рассуждении. С этим связано выдвижение на передний план философской проблемы значения — центральной проблемы теории языка. После “поворота” лингвистическая тематика долгие годы оставалась доминирующей в аналитической философии»⁸.

⁷ Ирония истории состоит в том, что, производя деструкцию латинской версии античности, Хайдеггер выступает против «вторичного» подражания, т. е. того, как заметили Ф. Лаку-Лабарт и Ж.-Л. Нанси, что «(Германия. — В. С.) вынуждена следовать тому подражанию античности, которым Франция или Италия живут на протяжении двух, по меньшей мере, веков» (Лаку-Лабарт Ф., Нанси Ж.-Л. *Нацистский Миф*. СПб.: Владимир Даль, 2002. С. 33). Ирония истории в том, что, борясь за немецкую, т. е. подлинную рецепцию античности, Хайдеггер пережил не только закат немецкого языка в качестве универсального языка науки и период выхода на международную интеллектуальную сцену англосакской версии языковой универсальности, но и закат былой популярности немецкой философии.

⁸ Джохадзе И. *Неопрагматизм Ричарда Рорти*. М.: УРСС, 2001. С. 13. Одним из первых, кто использовал *метафору* поворота применительно к языку, был Мориц Шлик, написавший работу под характерным названием «Поворот в философии», под которым он, в частности, понимал «переход к логическому анализу языка». И «первым, кто приблизился к решающему повороту, согласно Шлику, был Людвиг Витгенштейн (в его “Логико-философском трактате”, 1922)» (Шлик М. *Поворот в философии // Аналитическая фило-*

Далее термин «linguistic turn» становится прототипом для всех последующих поворотов. Европейские мыслители, признавая статус лингвистического поворота, избирают англоязычную транскрипцию для обозначения и легитимации последующих поворотов, вводя в свой немецкий, французский, испанский и прочие языки термины *антропологический* (anthropological turn), *теологический* (theological turn), *пространственный* (spatial turn), *медиальный* (medial turn), *иконический* (iconic turn) *повороты*. В этом новом термине отразилась смена как языка, на котором именуется поворот (от Die Kehre к linguistic turn), так и универсального языка науки, что подтвердило статус новой сверхдержавы.

Конкурирующие философские сверхдержавы (Германия, Англия, Франция), каждая по-своему, артикулировали идею лингвистического поворота, при этом не всегда пользуясь термином «поворот». К примеру, традиция философии языка существовала задолго до выхода книги Рорти в 1967 г., стоит лишь посмотреть на антологию «Классики философии языка»⁹, в которой широко представлена линия перехода от языка как объекта размышления к «языку мысли», к языку, который не только говорит, но и мыслит себя сам. Обратившись к исследованию М. Е. Соболевой, обнаружим изложение развернутой дискуссии о предмете, задачах, специфике и периодизации философии языка в Германии, о трактовке последнего как условия мысли, т. е. того идейного наследия, которое будет лежать в основании лингвистического поворота¹⁰.

софия: Избранные тексты. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1993. С. 28). После 1967 г. метафора «поворота» приобретает статус термина.

⁹ Klassiker der Sprachphilosophie. Von Platon bis Noam Chomsky / hrsg. Tilman Borsche. München: C. H. Beck, 2002.

¹⁰ Соболева М. Е. Философия как «критика языка» в Германии. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005. — Обращает на себя внимание сюжет сопоставления и противопоставления аналитической и спекулятивной трактовок языка (Там же. С. 19).

Медиафилософ Райнхард Марграйтер усиливает позицию автономии немецкой линии, полагая, что сама идея поворота появляется в момент осознания «коперниканского поворота» (*kopernikanische Wende*), совершенного Кантом, и породившего череду других поворотов (*turns*). К ним он причисляет Гегелевскую спекулятивную диалектику, а также попытку Маркса поставить ее «с ног на голову». При этом смена языка поворота не берется во внимание. «Начало “linguistic turn”, — по Марграйтеру — можно отсчитывать с XIX в., начиная с работ Вильгельма фон Гумбольта, продолжая сочинениями Ницше и Маутнера, при этом охватывая произведения основоположников аналитической философии Витгенштейна и Мура»¹¹. Было бы опрометчиво видеть в этом пассаже лишь естественное и объяснимое желание представителя определенной страны обнаружить у соотечественников идеи, предвосхищающие новое направление мысли. Дело в том, что любой актуальный и значимый концепт «имеет обратную силу», т. е. он высвечивает и обнаруживает в прошлом те смыслы, которые не «давались» в прежних подходах. Свидетелями этого могут быть Лоренц Энгель и Оливер Фале, которые причисляют к медиафилософам Ж. Делёза, на том основании, что он, «во-первых, своими исследованиями внес эпохальную роль в становление философии такого медиа, как кино. <...> Во-вторых, для Делеза фильм (и немало живопись) был таким же важным средством, объединяющим и собирающим его философию, как для Беньямина — фотография, а для Деррида — письмо»¹².

¹¹ *Margreiter R.* Medienphilosophie. Eine Einführung. Berlin: Parerga Verl., 2007. S. 29–30. — Здесь я опять сошлюсь на М. Соболеву, которая отмечает, что Фриц Маутнер был основоположником того направления в изучении естественного языка, которое оказало на Л. Витгенштейна, а через него на всю аналитическую традицию большое влияние (<http://www.ruthenia.ru/logos/number/47/09.pdf>).

¹² *Engell L., Fahle O.* Gilles Deleuze // Philosophie in der Medientheorie: Von Adorno bis Žižek / Hrsg. Alexander Roesler, Bernd Stiegler. München: Fink Verlag, 2008. S. 57.

Во Франции идея лингвистического поворота имела свою собственную давнюю традицию, но лишь в конце XX в., согласно Ж.-Ф. Лиотару, произошел переход от размышления *о языке как отдельном* предмете исследования к пониманию того, что *всё есть язык*: «к 1980-м годам язык обрел статус реальности *как таковой*, ибо даже “научное знание” — это вид дискурса. Поэтому можно сказать, что на протяжении сорока лет так называемые передовые науки и техники имеют дело с языком: фонология и лингвистические теории, проблемы коммуникации и кибернетика, современные алгебры и информатика, вычислительные машины и их языки, проблемы языковых переводов и исследование совместимости машинных языков, проблемы сохранения в памяти и банки данных, телематика и разработка “мыслящих” терминалов, парадоксология — вот явные свидетельства и список этот не исчерпан»¹³. С тем, что лингвистический поворот преобразил поле тематизации всей философской мысли, согласен и ведущий логик XX столетия Г. Х. фон Фригт, поделившийся своими ощущениями: «...мы чувствуем себя вынужденными рассматривать логику в качестве одного из многочисленных ответвлений в исследовании языка наряду с теоретической лингвистикой, информатикой, исследованиями по искусственному интеллекту и обработке информации... В нашем случае возрождение логики поставило язык на центральное место в философии»¹⁴.

Итак, лингвистический поворот подразумевает, что язык стал конституирующим условием сознания, опыта и познания, что случился переход *от мышления о языке к мышлению через язык*. Центральные вопросы философии — это вопросы языка: «Никогда, пожалуй, яснее, чем в XX в., не осознавали, что слово “язык” указывает на основную проблему науки и философии, а не просто,

¹³ Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. СПб.: Алетейя, 1998. С. 15–16.

¹⁴ Фригт Г. Х. фон. Логика и философия в XX веке // Вопросы философии. 1992. № 8. С. 83.

например, на один эмпирический предмет науки наряду с другими (внутримирными) предметами»¹⁵. В ситуации перехода от современности к пост-современности также пришло осознание того, что язык не просто средство описания мира, а *сам мир дан как язык*, язык — не окно, через которое мы смотрим на мир, он, скорее, экран, на котором мир дан: его можно предъявить, вернуть, исправить — «все есть текст». И даже «человека отделяет от него самого самая малость — язык»¹⁶.

Сходные процессы мы обнаруживаем в истории изобразительного искусства, в которой интерес к тому, *что* изображалось художником, в начале XX в. сместился на то, *как* изображалось, т. е. на средства изображения: форму, цвет, фактуру, ритм.

При всей неоднозначности и противоречивости интерпретаций причин, существа дела и последствий лингвистического поворота, значение его трудно переоценить, поскольку он первым со всей серьезностью обращает полюса активности и пассивности, средства и цели.

Иконический поворот

Существует ряд претендентов на статус третьего, следующего за онтологическим и лингвистическим, поворота в философии XX в.: иконический, антропологический, теологический, перформативный, постмодернистский, пространственный, прагматический, телесный и проч. Одним из первых соискателей на статус третьего поворота (и по времени, и по статусу) является иконический поворот. Еще со времен Платона философы пренебрегали визуальным образом, считая его недостоверным (как в случае с преломленной палкой в воде) выразителем «бытия по мнению», и противопоставляя ему «бытие по истине», которое недоступно зрению, но

¹⁵ *Апель К.-О.* Трансформация философии / пер. с нем. В. Куренного, Б. Скуратова. М.: Логос, 2001. С. 237.

¹⁶ *Драгомощенко А.* Китайское солнце. СПб.: Митин журнал, 1997. С. 89.

лишь умозрению. В этом же русле шла мысль Гуссерля, который искал очевидные истины, не зависящие ни от субъекта, ни от времени, ни от места. Согласно ему, чувственно данные предметы не обладают искомой очевидностью, которая может быть схвачена только умственно. Именно эти *очевидные*, но не чувственные истины могут выступить основанием наук.

Однако, и здесь парадокс, после двух с половиной тысяч лет третирования визуального образа и пренебрежения чувственными данными, принесших иллюзии и заблуждения, ошибки и мнения, Людвиг Фейербах в предисловии ко второму изданию «Сущности христианства» (1843) так описывает сложившееся положение дел: «В наше время, предпочитающее образ самой вещи, копию — оригиналу, представление — действительности, видимость — сущности, такое превращение является *разочарованием* и, следовательно, абсолютным отрицанием или, по крайней мере, дерзкой профанацией, ибо *священна* только *видимость*, *истина* же *нечестива*»¹⁷. Взрывная сила этого диагноза такова, что ею по сей день искушаются радикальные критики капитализма. Именно эти слова взял эпиграфом Ги Дебор для своей главной книги «Общество спектакля» (1967), которую в соответствии с духом книги правильнее было бы перевести как «Общество зрелищ». С изменением роли визуального образа (далее я буду под образом понимать визуальный образ, а если речь будет идти о других чувственных образах, то определения последуют) исследователи связывают эпохальные переломы в истории. Так, общество становится в полной мере современным (*modern*), когда его основной характеристикой является информация, важнейшая часть которой — образ, его производство и потребление. Образы подменяют реальность, что, в свою очередь, ведет к утрате подлинности, рождая феномен симуляции реальности. Образы переходят в нас, мы начинаем видеть образами, симулируя, они замещают непо-

¹⁷ Фейербах Л. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1995. С. 18.

средственный опыт, становясь незаменимыми для здоровья экономики, для стабильности общества и реализации желаний.

Цифровая фотография, кино, реклама, телеизображение и смайл становятся главными средствами коммуникации, решительно отдавая на второй план слово из самых разных областей коммуникации, поскольку визуальное куда как непосредственнее сообщает человека с информацией, событием и катастрофой. Современная цивилизация ведет к упрощению языка общения, к редукции глубины символического, к плоскому знаку, к иконке, «смайлу», образу. Прозрения П. А. Флоренского 1920-х годов точны: «...в эпохи культур, достигших, казалось бы, наибольшего расцвета, сказывается некое тяготение к зрительным формам изображения понятий, при которых зрительные образы становятся способом выражения отвлеченных понятий простых и сложных, и в которых конкретные изображения становятся знаками и символами идей»¹⁸. То, что Флоренский провидел в начале века XX-го, торжествует на его исходе. Иконический поворот — зримое подтверждение этого. Композитор и музыковед Владимир Мартынов уже не прозревает, лишь регистрирует: «Выскальзывание из-под власти слова — это не соблазн, а данность, которая может быть истолкована как соблазн, но от этого она все равно не перестанет быть данностью. Неотвратимость навязывания нам этой данности проистекает оттого, что время, в которое мы живем, совпало со временем, когда на смену вербально ориентированной парадигме культуры приходит парадигма визуально ориентированная. Власть текста сменяется властью картинки. Власть идеологом сменяется властью иероглифом, и на смену идеологии приходит гламур — глянцева картинка, показывающая нам, как нужно жить. Однако этот переход не есть движение к некоему архаикомифологическому “дословному”. Это движение к некоему неведо-

¹⁸ Флоренский П. *Symbolarium* (Словарь символов). Вып. 1. Точка / Некрасова Е. А. Неосуществленный замысел 1920-х годов создания «*Symbolarium'a*» (словаря символов) и его первый выпуск «Точка» // Памятники культуры. Новые открытия. 1982. Л.: Наука, 1984. С. 100.

тому “послесловному” состоянию цивилизации. Мне кажется, что мы никоим образом не можем препятствовать этому движению»¹⁹. Верно, препятствовать мы не можем, но именно это и делает анализ сложившейся ситуации неотложным, внося момент осмысленности в стихийно происходящее.

Образы предваряют реальность. «Вера в образ» (Ф. Китлер) искушала подлинностью видимого. В эпоху рукотворного образа, картины стран, людей, культурных памятников и чудес природы были неотрывны от пространства–времени смотрящих на них зрителей. Для той эпохи поговорка «Лучше один раз увидеть, чем сто раз услышать», была справедлива, ибо увидеть означало присутствовать, хотя и здесь были исключения²⁰. Живопись, графика до середины XIX в., конечно, играла свою роль в воспитании чувств, в передаче образов, однако до фотографии и воспроизводимости образов количество их видевших было крайне незначительно. Картины в большинстве своем находились в частных коллекциях, во дворцах и замках. До фотографии, а затем телевидения и Интернета их влияние ограничивалось узким кругом ценителей. Сейчас же копирование визуальных образов достигло такого качества, а тиражирование такой оперативности, что сегодня господствует ситуация уже-прежде-виденного до встречи с реально видимым: произведением ли изобразительного искусства, архитектурой того или иного города, экзотической природой или дикими животными в национальном парке.

Отражением этого процесса был «иконический поворот». Он есть означающее сдвига в социально-культурной ситуации, при ко-

¹⁹ *Нилогов А.* Выскальзывание из-под власти слова. Владимир Мартынов о противостоянии иконоцентричности и литературоцентричности // Книжное обозрение «Ex libris НГ». 2009.14.05. С. 2.

²⁰ Когда герцог Альфонсо д'Эсте просит Тициана написать живую газель, находящуюся в поместье Феррары, не скупясь на оплату, Тициан соглашается. Но поскольку газель к его приезду умерла, предлагает «написать в натуральную величину маленькую газель, изображенную Джованни Беллини» (*Арасс Д.* Деталь в живописи. СПб.: Азбука-классика, 2010. С. 134).

тором вопрос о бытии переводится в план анализа визуальных образов²¹. Он *говорит* человеку больше текста, становясь исходным пунктом мысли. Следуя за онтологическим и лингвистическим поворотами, он фиксирует отход в средствах коммуникации от вербального способа к визуальному в наступившую эпоху «цивилизации образа». Господство новых средств коммуникации изменяет *существо* восприятия, что в конечном итоге ведет к изменению представлений о реальности, иными словами: «Сущностные эффекты техники не сводятся к непосредственным чувственным воздействиям, но затрагивают всё наше восприятие мира»²². В этой цивилизации взгляд индустриализируется, а видимость *представляет* или иначе и возможно точнее, — *являет собой* не только данное и наличное, но и сокрытое, данное в качестве такового, единственно возможное. Вспомним Вилема Флюссера, опередившего время и предвидевшего нашу культурную ситуацию: «С момента изобретения фотографии философия стала возможной не только посредством слова, но и образа»²³. Образ становится сверхзначимым. В последующем западная цивилизация получила название «цивилизация образа». В этой ситуации «распятый на экране человек» (П. Вирильо) стал обладателем столь же плоского, как и экран, сознания. Окружая себя образами, человек *экранирует* реальность (представляя и отгораживаясь от нее все более и более тонкими экранами, в пределе утратившими толщину и слившимися с «реальностью»). Мы «онемели перед образом», мы *общаемся* образами, мы, наконец, думаем образами, «забывая» о лингвистическом характере реальности²⁴.

²¹ См.: Иконический поворот // Проективный философский словарь / Под ред. Г. Л. Тульчинского, М. Н. Эпштейна. СПб.: Алетейя, 2003. С. 127–130.

²² *Тэйлор П.* Распознавание образов и быстроизменяющийся капитализм: что говорит литература теоретикам потока // Хора. 2008. № 1. С. 31.

²³ *Flusser V. Gesten. Versuch einer Phänomenologie* (1991). Frankfurt am Main, 1994. S. 106.

²⁴ В этом контексте интересны размышления Дитмара Кампера, считавшего, что «технический образ не только осуществляет насилие, но и смертоносен»

Современное перепроизводство визуальной продукции достигло столь небывалых масштабов, что перестроило критерии оценки событий: мы чаще доверяемся не букве и слову, а визуальному образу. Начало этой тенденции обнаружил в 30-е годы XX в. ученик Гуссерля и Хайдеггера Гюнтер Андерс, усмотревший в ней «икономанию»; затем историк искусства Вильям Дж. Томас Митчелл, отвечая на вызов распространения видео- и компьютерного искусства (киберискусства) в 1986 г. говорит об «иконологии»²⁵, а в 1992 г. в журнале «Артфорум» он же вводит понятие «pictorial turn»; Фердинад Фельман в рамках исследований символического прагматизма использует термин «imagic turn» и, наконец, историк искусства из Базеля Готфрид Бём предложил в 1994 г. термин «iconic turn» — «иконический поворот»²⁶. Но в каком смысле мы говорим об «иконическом повороте»? Иконический поворот констатирует то, что в истоке формирования реальности, представляющей сегодня в качестве медиареальности, роль визуального образа основополагающая.

Образ — род собранности сущего, т. е. не только видимого, но и, а может и в первую очередь, мыслимого, представляемого, продуманного, что роднит его с позой Логоса; он — начало и конец,

(Кампер Д. Взгляд и насилие. Будущее очевидности // Ступени. 2000. № 11. С. 9–12; см. также: Кампер Д. Схватиться за стоп-кран. Искусство в головокружении скоростей // Художественный журнал. М., 2000. № 30/31. С. 27–28; Кампер Д. Ассоциации. Семь отвергнутых предложений об искусстве, терроре и цивилизации // Художественный журнал. 2002. № 43/44; С. 81–83 (все в переводе Гульнары Хайдаровой)).

²⁵ Mitchell W. J. T. *Iconology: Image, Text, Ideology*. Chicago, 1986; Mitchell W. J. T. *Picture Theory*. Chicago, 1994.

²⁶ Boehm G. *Die Wiederkehr der Bilder // Was ist ein Bild? / Hrsg. von Gottfried Boehm*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1994. S. 13. — «Iconic turn» стал философским термином, истории и определению которого посвящена статья Бернадетт Колленберг-Плотников. Её вывод аналогичен: термин впервые употребил в 1994 г. Готфрид Бём (*Collenberg-Plotnikov B. Iconic turn // Information Philosophie*. 2006. № 5. S. 110).

исходный пункт и итог циркуляции восприятия и представления. Непроницаемая поверхность образа армирована изнутри. Конструкции образа и взгляда тождественны. Обе они того же сорта, что и конструкции логической необходимости, архитектуры, желания, средств коммуникации и рекламы. Образ ни в коей мере не эфемерен, сила его воздействия столь велика, сколь яростна реакция осознавших это иконоборцев. Не об этой ли силе поведал Теэтет Сократу: «Когда я пристально вглядываюсь в это, у меня темнеет в глазах»²⁷. Запад продумал силу воздействия образа и встроил его в механизм потребления, в идеальном случае — в экстаз потребления. Разновидность экстаза — оторопь (смесь ужаса и восхищения), состояние готовности тела, необходимое для инсталлирования образа человека. Поскольку господствующие образы являются оградой уже-представившегося (ушедшего) мира от наступающих образов, то образ, с одной стороны, есть итог представления, а с другой, — итог неприятия другого образа.

Онтологический статус образа удостоверяется ответом на «наивный» вопрос древних «что есть все?» (странность ситуации в том, что вопрос об этом ныне не ставится, а ответы даются): «все есть образ». Мир дан не только в образе мира, в картине мира, но и в медиамире, в котором образ окончательно утрачивает аналоговый способ его производства, становясь цифровым, что позволяет распространять экспансию образа на «до-образный» и «внеобразный» мир, мир воображения, фантазмов, предощущений, желаний. Цифровой образ обнаруживает геометрическую конструкцию мира, ее плотную бесчувственную протяженность. Цифровой образ не есть образ вещи. Он есть образ другого образа, отсылая к нему, он собирается по его образцу и, если можно так сказать, — выражает его. Образы становятся нашими окрестными вещами, нашими «непосредственными» предметами, которые со всей очевидностью отдают приказы, неукоснительно исполняемые

²⁷ Платон. Теэтет // Платон. Соч.: в 3 т. Т. 2. М.: Мысль, 1970. С. 243.

как «собственные желания». В массе смутных импульсов самовыражения и целеполагания образ дает человеку четкие очертания желаемого. Но не стоит заблуждаться: бестелесность и неведомость образа контрастирует с жесткостью его, если можно так сказать, внутренней конструкции, и столь же точно исполненной формы предмета, тела, институции по образцу желаемого. О чем весьма пронизательно говорил Плотин: «Всякая душа является и становится тем, что она созерцает»²⁸. То, что видит человек, что окружает его повсеместно, на что он не может не смотреть, то становится его внутренним Я, выражается (является) в коммуникации с другими, в понимании реальности. Это, впрочем, дает теоретическое обоснование актуальности новой дисциплины — визуальной экологии. Конструкция образа, взгляда и представления (предмета) тождественны, так же как тождественны в душе их образы. Все есть образ — такова первооснова всего сущего, таков же и главный тезис приверженцев иконолического поворота. Его оптика позволяет схватить невидимое и, следовательно, неведомое для другой оптики, высвечивающей свой горизонт умопостигаемого.

Противоречия, порождаемые этой ситуацией, фиксирует Жак Рансьер: «Если существуют лишь образы, то не существует ничего другого, нежели образы. А если не существует ничего другого, нежели образы, то само понятие образа утрачивает свое содержание и образа более не существует»²⁹. Не существует образа в качестве образа того, чьей функцией является чистое отражение, от себя

²⁸ Плотин IV 3, 8, 15 (с. 16 Ado).

²⁹ Рансьер Ж. Разделяя чувственное. СПб.: Изд-во Европ. ун-та в С.-Петербурге, 2007. С. 157. — Собственно говоря, Рансьер воспроизвел здесь аргумент иконоборцев, поскольку на вопрос: «Что есть образ?», Дамаскин ответил: «Образ (eikon) есть некая сверхразмерность, которая возвращает нам первообраз так, что между ними стирается различие». Его оппонет Патриарх Никифор привел следующий аргумент: «Если образ сам себя не отличает, то образа нет» (цит. по: *Alloa E. Bildwissenschaft in Byzanz. Ein iconic turn avant la letter // Philosophie des Bildes. 2010. Vol. 69. S. 24*).

ничего не привносящее. Если применить эту аргументацию к понятиям Дао, Архэ, Бытие, Dasein или любого другого метафизического объяснения основания сущего, то в этом же смысле можно сказать, что они не существуют. В таком же ракурсе оправдывает себя метафизический ресурс образа, положенного в основание. Иконический поворот фиксирует то, что онтологическим условием актуально сущего стал визуальный образ. Из того, что все есть образ, исходит не отрицание возможности его понимания, но отрицание гносеологической самоуверенности, относящейся к любому чувственному образу как к *gnoseologia inferior* (лат. inferior — низший, второстепенный, подчиненный, худший) — низшему (чувственному) этапу познания, который еще должен пройти рациональную обработку, подвергнутся суду разума. Но после отказа от проекта просвещения в эпоху постмодерна открыли, что образ — это уже есть результат выбора, результат интеллектуального усилия, что можно мыслить образами и в образах же выражать свою мысль; образ является не первичным этапом, а итогом познания.

Таким образом, иконический поворот смещает фокус внимания с того, *что образ представляет помимо себя* или, если хотите, *через себя*, на то, *что он представляет из себя*. Иными словами, что есть сам образ, каковы его структура, конструкция, механизмы возникновения и условия существования, какие концепты лежат в основании репрезентации видимого? Существо репрезентации таково, каковым являются условия именования, понимания всего, идея всего. Реальность образа — *форма* представления реальности; она как вода, воздух, огонь, земля Древних греков; бытие — это не то, *что мы мыслим*, но *чем мы мыслим* тогда, когда всецело отдаемся делу мысли. Исходные онтологические условия выражены тезисом «все есть образ».

Провокацией размышления о *конструкции образа* служит история его производства. Изначально образ являлся проявлением высших сил, он не содержал различия между тем, что изображено, и тем, как это изображено. Затем образ все более осозна-

ется рукотворным производением. Наконец признана техническая составляющая производства образа: образ механически фиксирует аппарат, который использует человек. Он удваивает реальность. Но когда изображение стали *не только технически репродуцировать*, но и *обрабатывать* и *видоизменять* (вначале эти возможности дает фотография, а сегодня, стократ увеличив скорость и глубину вторжения в исходный образ, цифровой способ обработки изображения), степень манипуляции визуальным «документом» возросла. Так, в старых технологиях комбинация, коллаж, наслоение образов в ансамбль не могут скрыть шва или линии склейки. Манипуляции с образами, имеющие политическое значение, разоблачаются и затем переходят в разряд фальсификации. Исследуя возможности «нереального», цифровая фотография проникает *внутрь* образов, трансформирует и соединяет несоединимое без видимого следа, творит как гламурные образы, так и монстров. Использование в производстве образов методов и технологий, конструирующих киберпространство, виртуальную или медиареальность, позволило за внешней, иллюзорной оболочкой вещи открыть производство комбинированных образов, — хаос, т. е. то состояние, в котором вещи только-только начинают оформляться из *довещного* состояния. Актуальная ситуация выталкивает человека в до- или постчеловеческий мир. Оцифровывание образов нивелирует объекты далекие и близкие, реальные и фантомные. В медиареальности, в основе которой не только технические изобретения, но и перепроизводство визуальных образов, соприкосновение отдаляется все дальше и дальше. Увеличению дистанции сопутствовало формирование коллективного тела большей, чем основанной на голосе и личном контакте, общности. Последние этапы этого движения прошли от визуальной к собранной на основе новых технологий медиальной форме. Она дала еще более атомизированную и эксцентричную форму существования.

Если в классических схемах гносеологии образ являлся отражением реальности или ее моделью, как, например, для Л. Вит-

генштейна, у которого «Образ есть модель действительности»³⁰, то ныне в нем усматривают *самостоятельную, самовоспроизводящуюся, автореферентную* реальность. Как стало ясно в свете цифровой революции, образ не выражает сходство с источником, его природа открывает себя не в сфере аналоговости, факсимильности, слепка и копии, но в свете события, формы, идеи, организующего принципа, насилия над постоянно меняющимся содержанием: оформлять, достигать и держать форму столь же сложно, как и удерживать четкость образа во времени. Событие доводит себя до крайности: до бездушного формализма или утраты контуров чистоты формы. Самодвижение — импульс к новой форме. Образ уточняет себя в этом процессе. Но смутность его равна воле к становлению, к выхватыванию из потока превращений нового образа времени. Ставшее — образ — обладает *обратной* силой видения: в прошлом открывая проявившееся в настоящем, скрытое за господством образов того времени.

Мультикультурный и многоуровневый характер производства визуальной реальности стал довлеющим. В этом контексте существо фотообраза, обернувшегося цифровым образом и ставшего фундаментальным образом эпохи новых медиа, — одна из наиболее актуальных тем. Здесь скрещиваются интересы философов и теоретиков искусства, антропологов и медиа-теоретиков. В истории проблемы более или менее достигнут консенсус: реальность визуального образа, которая не подвергалась сомнению в традиционных обществах, становится в эпоху модерна посредством механизма десакрализации «отражением реальности» (сильные иллюзии породила впервые фотография), а затем в постмодерне — и самостоятельной реальностью, определяемой как сверхзначимая.

Эволюционировала и трактовка образа. Если результаты *понимания* мира в новоевропейской культуре стали соотносить с картиной мира, то *изображение* реальности стали отождествлять

³⁰ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М., 1958. (Фрагмент 2.12.)

с картиной. *Привходящие* значения художественного образа (т. е. те, которые не входят в изобразительные искусства) отданы на откуп неизобразительным: танцу, музыке, поэзии и т. д., — которые не столько отражают мир, сколько *выражают состояние* человека. Вобрав в себя миф, порожденный оптикоцентричной перспективой, художественная картина мира — один из важнейших символов западной культуры — стала прямо и непосредственно соотноситься с живописью. Завершенность и неизменность художественной картины — важный конструкт европейской самоидентификации и условие функционирования ее в качестве шедевра, т. е. товара, год от года повышающего свою стоимость. Спросим себя, что питает (по сей день) идею неприкосновенности уникальной картины? Ведь визуальная документация происходящего идет перманентно, поэтому мы имеем возможность *увидеть случайные события*, например, как самолет 11 сентября 2001 г. врзается в башню Всемирного торгового центра (картины взрыва стоят у нас перед глазами, воздействуя с такой силой, о какой не могли и мечтать ни автор «Герники», ни автор плакатов РОСТА).

Сложившаяся ситуация ведет к настоящей потребности осознать последствия иконического поворота, которые предрекли медиатеоретики и медиафилософы. Отличие теории коммуникации от медиафилософии в том, что медиафилософия не ставит вопрос о конкретных механизмах, процессах и средствах *коммуникации*, но об условиях и способах чувственного восприятия, мотивации и действии человека, о способе конституирования социального и индивидуального тела, об условиях понимания и признания другого, о том, что *медиа внутри* нас (о чем еще не раз пойдет речь), они есть не предмет, но процесс, иными словами, природа медиа не проявляется в мире вещей, но лишь в мире отношений, и раскрывает себя через свои эффекты. Перефразируя тезис о технике Хайдеггера, можно сказать: мы ставим вопрос о медиа и хотели бы тем самым подготовить возможность свободного отношения к ним. В каждом принятии решения, в каждом возникающем желании, в каждом ощущении господства мы

должны отслеживать ту составляющую, которая является внешней силой, определяющей человека. Это сходно с тем, к чему приходит Хайдеггер: «Бытие требует человека, чтобы осуществиться самим собою среди сущего и сохраняться в качестве бытия»³¹. Заметим ход мысли, противоречащий всей последующей направленности поиска репрессивных инстанций, анонимно стоящих за человеком, будь то идеология, дискурс, образ, политическое бессознательное и т. д. Здесь же инстанция, посылающая человека на свершение, на поступок и действие, полагается исключительно позитивной, действующей во благо самого человека, раскрывающей его подлинность. Подобно тому и ложная идеология, по определению К. Маркса, претворяется в истинную пролетарскую, поскольку сама себя отрицает при исполнении своей исторической задачи — установлении бесклассового общества.

Конструкция *объективного* отображения или изображения реальности утратила фундамент. Референт изображения оказывается под вопросом. Идея адекватности отступает перед свободным выбором представления одной и той же реальности, таким образом хайдеггеровское *представление* реальности получает иконическое развитие. Мы не интерпретируем то, что видим, *мы изображаем то, что представляем*. Реальность выступает лишь как архив или склад образов, откуда отбирается или заказывается необходимый материал для производства цифровых образов. Реальность собирается, синтезируется не из непосредственно воспринимаемых чувственных данных, но из бестелесных визуальных образов, которым уже придан соответствующий смысл, образов, созданных другими. Но «бестелесный» образ не бесплоден. Он — генерирующая и легитимирующая инстанция реальности. «Дайте мне образ, и я переверну мир», или, как остроумно подметил К. А. Очеретяный, «Дайте мне мир, и я переверну образ» — такова максима, выражающая существо иконического по-

³¹ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 38.

ворота современной цивилизации. К тому же она говорит не только об отказе от трансцендентального субъекта как метафизического присутствия, но и о том, что фигуру интеллектуала, владеющего умами современников, сменяет фигура культурала, успешно претендующая на овладение взглядами и воззрениями зрителей.

Антропологический поворот

По поводу амбиций идеологов антропологического поворота (Anthropological turn) — признать его главным поворотом философии XX века, имевшим свои корни в веке XIX, можно привести точку зрения Ф. Дехера и Й. Хеннингфельда, которые «полагают, что “антропологический поворот” совершился в XIX в., когда появились учения о человеке И.-Г. Фихте, Л. Фейербаха, К. Маркса, С. Кьеркегора, Ф. Ницше. М. Бубер подчеркивает, что антропологическая проблема была признана и стала предметом обсуждения как самостоятельная философская проблема лишь в XX в. Большинство историков сходится на том, что “философская антропология” в виде университетской дисциплины возникла в Германии 1910–1920-х годов и что этот этап связан с именами М. Шелера, А. Гелена, П. Альсберга, Х. Плеснера: “Антропологический поворот” XX века был во многом реактивным: с одной стороны, это была реакция на кризис метафизики, на “смерть Бога”, а с другой стороны, он явился откликом на кризис человека, потерявшего контроль над собственными творениями и глубоко осознавшего во время и после Мировой войны собственную “силу-бессилие”, используя выражение М. Бубера»³².

Важными для нас являются выводы одного из основателей школы исторической антропологии Кристофа Вульфа, полагающего, что «после лингвистического поворота и иконического пово-

³² Цит. по: Григорьева Н. Я. Эволюция философской антропологии в 1920–1950-х годов: радикализация образа человека: дисс. ... док. филос. наук. М., 2009. С. 8–9.

рота 70-х и 90-х годов прошлого века, в которых были обозначены языковая и образная укорененность действия и познания, на переломе веков в культурологических науках намечается *перформативный поворот*, в перспективе которого культурное действие рассматривается как инсценирование и исполнение воображения. Все три “поворота” ведут к *антропологическому способу* рассмотрения. В первом случае речь идет о зависимости человеческих взаимодействий и познания от языка, во втором — о конституирующей роли воображаемого для культуры, и в третьем — о форме и структуре человеческого действия, фокусирующего телесность»³³. Вульф из перспективы развиваемой им дисциплины «историческая антропология» ставит антропологический поворот следом за лингвистическим и иконическим. Литературоведы и филологи делают *антропологический поворот* предметом серьезной дискуссии, отразившейся в ряде программных публикаций на страницах журнала «Новое литературное обозрение», что служит серьезным поводом к обсуждению. Эксплицитно точка зрения, провозглашающая антропологическую оптику «главным содержательным и конструирующим принципом» теории литературы, выражена И. Д. Прохоровой: «Мы употребляем этот термин (антропологический поворот. — В. С.) скорее в качестве обозначения мощного интеллектуального тренда в гуманитарном мире XX века, становившегося все более влиятельным прямо пропорционально распаду “больших нарративов” и параллельно естественно-научным открытиям о строении космоса и природе человека. Этот “антропологический поворот” можно рассматривать и как часть общего процесса демократизации исторического знания, которое с большим опозданием — по сравнению с художественной практикой — перестраивается от повествования о “богах и героях”, от хроник

³³ Вульф К. Антропология: История, культура, философия / пер., послесл., комм. Г. Хайдаровой. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008. С. 152; см. также: The Anthropological Turn in Literary Studies, Yearbook of Research in English and American Literature / Hrsг. Jürgen Schläger. Tübingen, 1996.

царств и биографий тиранов к созданию истории жизни приватного человека. Такие разные и часто оспаривающие друг друга ученые, как Макс Вебер, Норберт Элиас, Гарольд Гарфинкель, Ирвин Гофман, Пьер Бурдьё, историки школы “Анналов”, Мишель де Серто, Клиффорд Гирц, Энтони Гидденс и многие другие, объединены общим пафосом отказа от обезличенных универсальных “отмычек” в исследовании истории человеческой цивилизации»³⁴. Однако редукция антропологического поворота к «исследовательской оптике», к методам исследования, которые соответствуют процессам распада и фрагментации былых целостностей на «множественные» или “другие” модерности», делает его — поистине точное самоименование — «мировым трендом». Но интерес к локальному, к месту, к топосу, к конкретному в методологическом плане обретает себя в специфическом виде рефлексии — в топологической рефлексии. При всех усилиях придать определенной исследовательской оптике статус поворота, не удастся все же обнаружить в антропологическом повороте онтологический ресурс. Псевдократилловский тезис «Всё есть человек» не только не открывает новые способы познания региональных топосов или вооружает ими частные дисциплины, но и не приближает нас к пониманию современного человека, который, двигаясь из себя к себе, нуждается в осмыслении иного, другого, нечеловеческого — в активности объекта.

Теологический поворот

Отказ от опоры на всеобщие — в том числе и, быть может, в первую очередь, религиозные³⁵ — ценности привел, казалось

³⁴ Прохорова И. Д. Новая антропология культуры. Вступление на правах манифеста // Новое литературное обозрение. 2009. № 100. С. 13.

³⁵ Что не могло не вызвать острые дискуссии о постсекулярном устройстве общества, о необходимости нового диалога между религиозно-ориентированной и светской мыслью, между религией и метафизикой (Хабермас Ю.

бы, окончательно к потере интереса к религии, к утрате очагов сопротивления суггестивной унификации и глобализации в одном отдельно взятом регионе западного мира. Историческая миссия разборки любой разумно обоснованной целостности успешно выполнена. Ощущение невозможности общего смысла, постоянно подчеркиваемое постсовременной философией, нашло свое подтверждение в самых различных областях, а также в суждениях о ней самой. Но тотальность отрицания любой формы трансцендентного, любого над и вне человека постулируемого абсолюта, последовательный плюрализм, стратегии ускользания — не могут длиться долго. (В пределе, позиция, отрицающая настоящее, не ведающая ни о способах решения его актуальных проблем, ни о будущей всеобщности, по сути является нигилистической.) Хаос всегда рождает порядок, равно как и тотальный порядок всегда инициирует зарождение зон беспорядка. Так устанавливается гармония Хаоса и Порядка, Добра и Зла, Веры и Безверия. Устав от бремени неверия, маятник приоритетов качнулся в другую сторону. Мыслители, которых прочно ассоциировали с постструктуралистским направлением (А. Бадью, Дж. Ваттимо, Д. Агамбен, С. Жижек), неожиданно и, что не менее удивительно, почти в одночасье обратились к теологии, к религиозной проблематике, тем самым реализуют имманентную — и никуда не девающуюся — потребность философов в истине, которая противостояла бы культуре радикального эклектизма, неопределенности, плюрализма и откату от всеобщей истины, трактуемой как претензия на власть. Так, для Алена Бадью Апостол Павел является главной фигурой «политики истины», поскольку существенно отличается как от греческого мышления, так и от еврейской религиозной мысли, открывая перспективу другого мира и устанавливая для него новые законы.

Постсекулярное общество — что это? Ч. 1–2 // Российская философская газета. 2008. № 4 (18); № 5 (19); *Рорти Р., Ваттимо Д., Забала С.* Каково будущее религии после метафизики? // Логос. 2008. № 4 (67); *Узланер Д.* Введение в постсекулярную философию // Логос. 2011. № 3 (82).

По Агамбену, с фигурой Павла провозглашается мессионистское время. С провозглашением «нового времени», «нашего времени» завершается не только время до, но и закон старого времени. Цель нового закона — стать для каждого господином себя, вводить саморефлексию, отказаться от похоти и прочих пороков, господствовавших в Римской империи. Не трудно увидеть *сходство* ситуаций, в которых застигают себя вышеназванные мыслители, но и отличия не замечать нет повода. Как пишет И. П. Смирнов, сегодня «Media хабиитуализируют Откровение, осовременивают инобытийность, *инкорпорируют* ее, переводят ее из идеально-гипотетического состояния в практическое»³⁶. Собранные вместе симптомы дают повод исследователям назвать эту тенденцию теологическим поворотом (Theological turn)³⁷.

Пространственный поворот

Авторы, всерьез акцентирующие контекст, топос, телесную составляющую мысли и чувственности, высказываются в пользу «пространственного поворота». При этом пространство предстает

³⁶ Смирнов И. П. Видеоряд. Историческая семантика кино. СПб.: Петрополис, 2009. С. 6.

³⁷ См. вышедшие на русском языке работы, относимые к теологическому повороту: Бадью А. Апостол Павел. Обоснование универсализма / пер. с фр. О. Головой. М.: Моск. Филос. фонд; СПб.: Университетская книга, 1999; Ваттимо Д. После христианства / пер. с итал. и послесл. Д. Новикова. М.: Три квадрата, 2007; Жижек С. К материалистической теологии // Логос. 2008. № 4; Агамбен Дж. Apostolos (Из книги «Оставшееся время: комментарий к “Посланию к римлянам”») // Новое литературное обозрение. 2000. № 46. К ним нужно добавить: Agamben G. Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life / Trans. Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1998; Agamben G. Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben / Aus dem Italienischen von H. Thüring. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002. Среди других публикаций обращает на себя внимание: Phenomenology and the Theological Turn: The French Debate by Dominique Janicaud, Jean-Luc Marion, Michel Henry, Jean-Francois Courtine, Jean-Louis Chretien. New York: Fordham University Press, 2001.

местом, которое вводится вместо, точнее сказать, на место беспочвенной метафизики и всевозможных форм социологического редуционизма. Одним из первых, кто обратился к пространственной интерпретации бытия, был Хайдеггер. Его «топографический», по Я. А. Слинину, термин *Dasein* насчитывает много вариантов перевода (что зримо подтверждает нашу особенность переприсвоить, сделать своим, неотличимым от кириллического горизонта мысли, а не оставить *Dasein* как есть, как это делают философы, использующие латиницу), но включает пространственную локализацию, место³⁸. Здесь-бытие означает существование здесь, в отличие от существования других (*Seiendes*), существующих там. В тех или иных вариантах место активно продумывается в последовавшей философии.

Современный немецкий исследователь Патрик Эзель, рецензируя книгу «Структурирование пространства и ландшафта», фиксирует «возросшую в последние годы рефлексию пространства в дискурсе социальных наук»³⁹. Примерами для него служит активное распространение пространственных терминов: «глобальная сеть», «геополитика», «мировой порядок» (*Weltraumordnung*), «глоба-

³⁸ Академическая беспристрастность требует указания на противную — атопичную — точку зрения. Как обратил внимание Д. У. Орлов по прочтении рукописи книги: «Нужно сказать, что не все переводы *Dasein* содержали апелляцию к месту, например, М. К. Мамардашвили переводил *Dasein* как уже-бытие, а Н. О. Гучинская — как сиюбытность».

³⁹ *Strukturierung von Raum und Landschaft. Konzepte in Ökologie und der Theorie gesellschaftlicher Naturverhältnisse* / Rez. P. Eser; hrsg. M. Weingarten. Münster, 2005 // *Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie*. 2006. № 1. S. 205–209. Реакцией теологов на возросший интерес к религии в обществе можно считать книгу: *Der Eine oder der Andere «Gott» in der klassischen deutschen Philosophie und im Denken der Gegenwart* / Hrsg. Ch. Asmuth, K. Drilo. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010. — В ней авторы пытаются связать этот интерес к религии с теми проблемами, которые стоят перед современным обществом, а именно, как объяснить феномен «религиозно мотивированного насилия»? Является ли религия универсальным фундаментом прав человека и основой дружественного сосуществования представителей различных культур?

лизация», «глокализация», «виртуальное пространство». Это дает ему основание назвать ситуацию, сложившуюся в социальных науках — науках о духе и науках о культуре, — бумом пространственных метафор или пространственным поворотом (Spatial turn).

Среди отечественных авторов отмечу позицию А. Ф. Филиппова — одного из самых последовательных приверженцев введения параметров пространства в социологии и общественных науках в целом. Его концепция, опирающаяся на критику ведущих зарубежных социологов, направлена на отказ в социологии от «чрезмерного социологизма». Им же вводится концепт «гетерологической надстройки», который фиксирует и заостряет проблему взаимодействия пространства и его социологической рецепции. Пространство — то место, которое, можно сказать, *располагает* людей (пространственно, эмоционально, идеологически), но оно же и разделяет их: «в нем находятся барьеры для восприятия, но в нем же размещены тела взаимодействующих»⁴⁰. Интерес к месту, пространству, топосу происходит не только на предметном, но и на методологическом уровне. На метод аналитики топоса, в том числе и топоса медиареальности, говоря со всей серьезностью, претендует введение и обоснование специфического рода рефлексии — топологической рефлексии⁴¹. Она отталкивается от *lumen naturalis* трансцендентального субъекта, смотрящего поверх уникальных топосов и, тем самым, отражающегося лишь от однокачественных секторов их внешней поверхности. Шаг от субъекта к человеку, собираемому здесь и сейчас *уникальным* образом, есть шаг от регулярного тождества к «тождеству» единиц, каждая

⁴⁰ Филиппов А. Ф. Социология пространства. СПб.: Владимир Даль, 2008. С. 230.

⁴¹ См.: Савчук В. В. Введение в топологическую рефлексию. СПб., Изд-во С.-Петерб. филос. об-ва, 2004; его же Геометафизика, или Топологическая рефлексия // Кто сегодня делает философию в России / Сост. А. Нилогов. М.: Поколение, 2007. С. 266–282; 3); его же Топологическая рефлексия // Философские науки. 2010. № 7. С. 146–149.

из которых уникальна. Топологическая рефлексия, создавая образ мира, не соизмеряет его с *абстрактной* единицей, для которой равнозначественны, едино- и однообразны все миры, но косвенно сообщает о присутствии, хотя инвариантной, но неметризуемой структуры. Результат ее — не идеальные объекты, но чувственные предметы, которые есть продукт в равной мере и творческого самопознания, и познания природы. Процедура топологической рефлексии завершается пониманием обусловленности выводов реальной ситуацией, предметным миром и столь же реальными интересами; она к тому же включает сознание рефлексирующего в условие рефлексии. Мыслить чистое пространство в ситуации его сращенности со средствами его репрезентации, с репрезентирующим, с медиа, инкорпорируемыми в пользующегося ими, — впадать в стерильную паранойю чистого разума.

Медиальный поворот

После череды важнейших для XX и начала XXI в. поворотов всё настоятельнее слышны голоса признать суммирующим и, одновременно, фундаментальным медиальный поворот (Medial turn). Его закономерный приход опирается на признание за языком, образом, пространством, риторикой, за любым способом и условием восприятия человека свойство медиальности. Акцент на то, чем мы воспринимаем, ведет к двум сопредельным следствиям. С одной стороны, к осознанию утраты непосредственности: все данное человеку в его восприятии дано через *определенные средства*, через определенные, по своим собственным законам функционирующие, по-своему преломляющие, избирающие, фильтрующие сообщения. А с другой, к тому, что говорящие указывают на активность, предзаданность, первичность языка по отношению к тем, кто общается. Видимо поэтому «кульминацией всех теорий медиального является рассмотрение языка»⁴², замечает Дитер Мерш.

⁴² Mersch D. Systematische Medienphilosophie. 2005. S. 114.

Язык — как один из проработанных медиа — есть путь к пониманию его влияния на содержание сообщаемого; того, как ирония, интонирование, оценка дают возможность интерпретировать его прямо противоположным образом (самый наглядный пример — среди версий «прочтений» Гамлета Шекспира мы встречаем прямо противоположные трактовки: от активного и целеустремленного до психопатологического и транссексуального персонажа). Экстраполируя интерпретацию языка на другие медиа, мы обретаем шанс осмыслить работу любого конкретного способа коммуникации как вида медиа. Содержательно медиальный поворот связан с осознанием, что *«априори медиа выступает конкурентом априоризма языка»*⁴³. Исходя из признания того, что не только язык говорит мной, а образ видит мной, но и понимания, что *все способы восприятия* реализуются по одной и той же схеме, делаем вывод: медиа воспринимают нами. Согласно Мерло-Понти, любое восприятие включает момент «деперсонализации», поскольку, с одной стороны, отсылает к общности переживания, а с другой, свидетельствует об *активности другого*: «если бы я захотел точно выразить перцептивный опыт, мне следовало бы сказать, что некто во мне воспринимает, но не я воспринимаю»⁴⁴. Верно это и в отношении онтологического подхода. Равным образом прочитанное ранее влияет на горизонт читаемого сейчас (что дало повод Жерару Женетту бросить хлесткую формулу «Кafka повлиял на Сервантеса так же, как Сервантес на Kafka»). Если Kafka прочитан раньше Сервантеса, то я не могу читать Сервантеса адамическими глазами, к такому неожиданному итогу приводит развитие той или иной темы, сюжета, трансформация убеждений героя), а увиденное и

⁴³ Krämer S. Die Heteronomie der Medien. Versuch einer Metaphysik der Medialität im Ausgang einer Reflexion des Boten // Journal Phänomenologie. Philosophie der Medien. 2004. № 22. S. 20.

⁴⁴ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / пер. с фр.; под ред. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина. СПб.: Ювента, Наука, 1999. С. 227.

услышанное прежде не может не оказывать влияние на понимание видимого и слышимого в данный момент⁴⁵.

Для сторонников иконического поворота, исходящих из максимы «все есть образ», утверждение «все есть язык», и его вариант — «ничего кроме текста», утрачивает актуальность, как утрачивает силу бумажная власть деконструкции, поскольку в текучем состоянии дигитальных образов, составляющих нашу медиареальность, исходная данность мира в образе превосходит потенциал общности прежде господствовавших бумажных и речевых медиа (как лекция, которая, по Ф. Киттлеру, есть «запоминающее устройство»). Визуальные образы, словно следуя призыву Ницше, «храбро остаются у поверхности, у складки, у кожи, поклоняются иллюзии»⁴⁶ и, добавлю, являются прообразом производства мира в его неотличимости от реальности. Отказу от объективности реальности наказывается отказ от нее в лингвистической версии — всегда версии — описания сущего, которое усиливается цифровым характером образа, порывающего с аналоговой природой бромосеребряной фотографии. Больше нет шаблона, образца, эталонного метра, соотносясь с которыми мы получаем реальность как таковую. Посему следует принять инверсию, предпринятую Умберто Эко в отношении высказывания Горация из «Науки поэзии»: «*Verba tene, res sequentur*» («имей слова, вещи придут») превращается в «*Res tene, verba sequentur*» («имей вещи, слова придут»). Но это еще не финал. Следующим шагом будет признание новой формулы: «имей образ, вещи и слова придут». Но и этот шаг не последний в нашем движении к современности. Этот столь же необходимый, сколь и

⁴⁵ Ср.: «Филология трудна не тем, что она требует изучать чужие системы ценностей, а тем, что она велит нам откладывать на время в сторону свою собственную систему ценностей. Прочитать все книги, которые читал Пушкин, трудно, но возможно. А вот забыть (хотя бы на время) все книги, которых Пушкин не читал, а мы читали, гораздо труднее» (*Гаспаров М. Л. Записки и выписки. М., 2001. С. 99*).

⁴⁶ *Ницше Ф. Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 497.*

радикальный шаг ведет к признанию того, что образ низводится до одного из видов медиа. С позиции представителей, разделяющих идею медиального поворота, медиа есть все то, что опосредует наше восприятие, что открывает сокровище, что является первосущим. И так тезис «все есть медиа» конкретизируется завершением намеченного пути: «имей медиа: образы, слова и вещи найдутся». Медиа обладают большим разрешением, большим ресурсом понять настоящее, чем вербальное описание или образная репрезентация в искусстве, взятые порознь. Сила концепта медиа — в адекватности описания той реальности, которая прежними концептами уже не схватывается: ни медиатеоретические редукции к носителю, ни экзистенциально-феноменологическая версия Dasein, ни логика языка, ни аттрактивная сила образа в отдельности не способны объяснить реальность, которая формируется новыми медиа.

Тезис о том, что все есть медиа, с необходимостью ведет к признанию: медиа внутри нас. Он направляет нашу аналитическую установку на отслеживание той работы, которую они производят внутри нас (конструкция восприятия) и вне нас (выбор и селекция воспринимаемого). Каждый вид медиа есть акциденция. Конкретный вид медиа создает свою реальность, свой способ восприятия, свои практики обхождения с ним, но также — и это всегда нужно помнить — имеет свои разрешения/ограничения, ограниченные разрешения, коренящиеся в устройствах тех аппаратов и средств, которыми мы пользуемся. Всегда есть то, что данному виду медиа неподвластно: оборотная сторона луны, антиматерия, зло.

Обратившись к медиа в их предельно общей форме, должны ли мы игнорировать функцию самодостоверности и самоосуществления субъекта и сохранения себя в качестве медиа, т. е. всё опосредующей инстанции? Образы, смыслы и значения информации, доносимые медиа, столь же невещественны, эфемерны, идеальны, сколь неустранимо материальны, и физически ощутимыми предстают средства их доставки. Как таковое медиа есть причина того, что *видимость* предстоит нам в ее предметно-вещественном

виде, в виде норм и правил, в виде законов изменяющегося мира. Медиа есть условие, собирающее и соединяющее людей в целостность и проявляющее результат их усилий в формировании новой реальности. Они — условие целого, его исток и способ воспроизводства. Онтологическая модель медиа вычленяет следующие существенные черты: медиа в целом рассматривается как непрерывный, многомерный, необратимый поток сообщения; в этом общем потоке можно выделить отдельные медиа, каждое из которых «работает» по одному и тому же принципу. Медиа есть не столько соединение двух — разнородных, отдельных и отдаленных — инстанций посылающего и получающего сообщения, сколько репрезентация единого целого системы, ее субстанциональной неразрывности, ее внешнего и внутреннего, ее активного и пассивного начала: человек говорит, но язык говорит человеком, человек видит, но и образ видит им. Медиа настолько же владеет свойством направленности на адресата, сколько и стягиванием полюсов к точке неразличимости, становясь незэлиминируемой субстанцией, внутренним содержанием целого, подобно крови организма, духу религиозного сознания, понятию в философии. Только на основе медиасообщения люди объединяются в сообщество, появляются новые формы взаимодействия, орудий труда, культурных артефактов, типов медиа. Медиа в той же мере создают общество, в какой общество создает исчерпывающие потребности в медиа. Революционные изменения в обществе шли рука об руку с революцией в области средств коммуникации.

Для медиафундаментализма холодным душем явились, во-первых, знание об исторической форме любой претензии на всеобщность, которая из ретроспективы будущего всякий раз оказывается локальной; во-вторых, напоминание о саркастическом высказывании Марка Твена: «Если единственный инструмент, которым Вы располагаете, это молоток, то множество предметов покажутся Вам гвоздями», в конечном счете, «человек смотрит на все, как на гвоздь». Концентрация на проблемах, которые «берутся» этим ме-

тодом, — необходимое условие определения предмета разыскания. Метод определяет предмет. Но здесь все же следует помнить о границах, а, следовательно, об ограниченности любого метода. Вспоминая слова Марка Твена: «Можно смотреть на весь мир как на гвоздь, но не из гвоздя», уместно сказать: «можно смотреть на весь мир как на медиа, но не из медиа». Исторически «всё» берется каждый раз новой формой конфигурации всеобщности. Иными словами, тематизация сущего задана той артикуляцией, которая сводит инаковость настоящего к принципу актуального, как действительности действительного, сдерживает напор новообразований редукцией к известному. Новая форма всеобщности делает прежнюю частным случаем, отвечающим своему времени и своему месту, придерживаться ее — значит проходить мимо настоящего.

В действительности все и вся отражают друг друга, оставляют следы воздействий. Но остаться в мистическом *переживании* единства — значит утратить осмысленную связь с настоящим. Ибо после Канта уже никто всерьез не берется утверждать, что мир как таковой и мир, данный нам языком, образом, медиа, есть одно и то же. Факт актуально данного и актуальными же средствами схваченного — неустрашим. Каждая онтология задает свою гносеологию, а способы трактовки бытия напрямую зависят от способов установления очевидности. Говорить об исторической форме всеобщности, о возможности иной, сменяющей настоящую, — позиция верная и безопасная, но столь же и неуклюжая, как повторение мысли древних об изменчивости и преходящести всего. До тех пор, пока не проявятся новые условия для формирования следующей формы, удерживающей существо сущего, поиск новых поворотов — область футурологии.

Данность сообщения включает в себя не только уникальные, неповторимые и преходящие элементы вступающих в диалог, общающихся, но и всеобщие сущностные структуры, идеальные типы, которые представляют собой имманентное замкнутое образование, где инициирующим коммуникацию началом является

структура, делегирующая часть своей активности медиа. Медиа, таким образом, есть способ самораскрытия системы. Иными словами, поток сообщения — в целом, во всех регионах целого, и его отдельные акты являются данностями все того же целого, способного проявлять себя и в центре, и на периферии.

Здесь уместно обратиться к Николаю Кузанскому, который со всей глубиной, каковая только была возможна, продумал взаимоотношение бесконечности Бога и конечного мира, абсолютного максимума и столь же абсолютного минимума, центра и периферии: «Все, целое — находится непосредственно в любом члене через любой член, как целое находится в своих частях в любой части через любую часть»⁴⁷. Философская составляющая его религиозной мысли, опираясь на неоплатоническую идею эманации, отметала, как неистинное, представление — естественное для теолога того (видит Бог, и для этого) времени, — согласно которому существует непреодолимая пропасть между творцом и его творением. Исходя из формулы «Бог есть абсолютный и бесконечный максимум», а творение, проявление Бога есть «абсолютный минимум», т. е. бесконечность потенциальная, он делает вывод, что Бог, вмещая в себя все сущее, присутствует в любой, самой ничтожной вещи, подобно тому как «звезды взаимно связываются своими влияниями, а также связывают их с другими звездами... Таким образом ясно, что имеет место соотношение влияний, при котором одно не может существовать

⁴⁷ Кузанский Н. Об ученом незнании // Кузанский Н. Избранные философские сочинения. Т. 1. М.: Мысль, 1979. С. 75. — Кроме Анаксагора, мысль которого ведет Кузанского, уместно привести слова другого, далекого от Кузанского, нас и медиафилософии Пауля Наторпа, который в своем желании видеть психологию главным предметом философской рефлексии полагает (что совпадает с приведенной трактовкой медиа), что психология есть «наиболее конкретный из всех родов фактических исследований, она спаивает всю совокупность наук в одно целое, в одно наиболее конкретное единство» (Наторп П. Философия и психология // Наторп П. Избранные работы. М., 2006. С. 32).

без другого»⁴⁸. Вселенная медиа исполняется взаимными влияниями. Мир цифровых технологий, среда интерактивных коммуникаций, непрерывная мозаика активных и пассивных инстанций, причин и следствий, источника и результата информации работают по законам Вселенной Кузанского, имея общую форму взаимной обусловленности и взаимного влияния.

Специфика предмета медиафилософии раскрывается в самоотчете сборки индивидуального и коллективного тела (хотя как оторвать одно от другого в медиареальности?) на основе медиа. Когда присутствие целого разлито в обществе, когда оно заявляет о себе во всех жизненных проявлениях, тогда медиафилософ своими концептами находит резонанс с душами, излишне стесненным порядком и принуждаемыми к порядку, тяготившимися им. Когда же общество разорвано, атомизировано, не собрано, когда порядка нет, а идентификационные механизмы выстраиваются помимо, а зачастую и вопреки непосредственному окружению, тогда целое актуально, оно востребовано временем. Его форма требует политического прагматизма (цинизма), расчета и калькуляции. Негативные последствия обретения целого, принимаемые решения на пути к целому, принуждение к порядку будут всегда. Жертва самобытностью — одно из многочисленных следствий становления цифровой медиареальности. Медиа *всесильны* в ситуации призрачности и неопознаваемости их работы, и *слабы* в ситуации разоблачения, демифологизации их в качестве *средств* достижения успеха: масс-медиальной демагогии, популизма, «пиара». Как только механизмы политтехнологии становятся известны, общество политтехнологов депопуляризируется. Прозрачность достигается медиапросвещением, обучением основам медиа-анализа, которые раскрывают механизм успеха, неизбежно включающий политический цинизм, расчет и калькуляцию последствий принятых решений.

Таким образом, медиа — и способ коммуникации, и орудие производства, и изощренный способ симуляции, и орудие полити-

⁴⁸ Кузанский Н. Об ученом незнании. С. 110.

ческой борьбы. Поэтому наиболее чужд в анализе медиа односторонний подход (а отсюда и упрямые абстракции), редуцирующий существо дела к одному из его составляющих. Инструментальная природа медиа как такового не должна скрывать от нас геополитическую направленность каждого его проявления, каждого использования реализующихся медиапроектов, отражающих существо культуралов, радикальных левых, борцов за народ (не эффект ли медиавласти виден в том, что люди, развлекающие массы, угождающие им, — над массами же воспаряют, становятся идолами, звездами, а подавляющее большинство политиков, борющихся за права бедных и обездоленных, со временем становятся богатыми и преуспевающими людьми?).

Медиаальный поворот подтверждает старую истину: в истории цели и средства постоянно меняются местами: средство со временем становится целью и *vice versa*. Из бесчисленных примеров обращусь к Августину, который сетовал, что «вся человеческая испорченность состоит в желании пользоваться (*uti*) предметами, которые предназначены для наслаждения, и наслаждаться (*frui*) предметами, предназначенными для пользования»⁴⁹. Медиа, предполагаемые в качестве средства сообщения, *лишь* формального опосредствования коммуникации, механизма всеобщей доступности информации, исподволь становятся учредителем социального неравенства, камуфлирующегося терминами «информационное» и «неинформационное общество». В привычке представлять медиасреду универсальным (в пределе — единственным) условием общения обнаруживаем *иллюзию* равенства, под которую подкладывается «мина» большой мощности. Нет большей претензии на власть, чем провозглашение информационного равенства. Превращенной формой его является номинальная власть над всеми равными, ставшими коммуникантами, распространившими чистоту коммуникационной функции вначале интернет-, а затем и

⁴⁹ Цит. по: Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. М.: Мысль, 1979. С. 328.

всего человеческого сообщества. Мы, однако же, подмечаем, что миф информационного равенства выгоден тем, кто производит, поддерживает и контролирует доступ к информации. В информационную эпоху именно информационное неравенство является самым важным, поскольку суммирует все его прежние разновидности. Так, например, из того, что человек знает, какие концерты, выставки, симпозиумы происходят за тысячу километров в метрополии, но он не может присутствовать на них физически, у него растет чувство обделенности, суженного горизонта возможностей, желание уехать из маленького города, деревни. С другой стороны, события его топоса, его новости (если только они не катастрофические) не становятся новостями для метрополии.

Опережая логику изложения, свяжу себя выводом: медиафилософия своим возникновением обязана фундаментальному повороту в культуре, получившему имя медиального поворота. Прояснению понятия «медиафилософия», по убеждению Стефана Мюнкера, способствует анализ ситуации, возникшей после медиального поворота («medial turn») ⁵⁰. Австрийский медиафилософ Райнхард Марграйтер радикализирует тезис об онтологическом статусе медиареальности, полагая, что «медиафилософия является сегодня соответствующей духу времени формой “первой философии” (prima philosophia)» ⁵¹ в аристотелевском смысле. И это дает ему основание назвать современную интеллектуальную и культурную ситуацию таким же радикальным разрывом с предыдущей традицией, каким был «лингвистический поворот» («linguistic turn»), а нынешнюю, завершающую, представить как следующий ряд: «Кантовская критика познания, затем проходящая через lin-

⁵⁰ *Münker S.* After the medial turn. Sieben Thesen zur Medienphilosophie // Medienphilosophie: Beiträge zur Klärung eines Begriffs // hrsg. von S. Münker, A. Roesler, M. Sandbothe. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verl., 2003. S. 16–25.

⁵¹ *Margreiter R.* Medien/Philosophie: Ein Kippbild // Medienphilosophie: Beiträge zur Klärung eines Begriffs / hrsg. von S. Münker. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verl., 2003. S. 151.

guistic turn, как в последующем через “symboli / semiotic turn” и, наконец, “media turn”»⁵². Итак, после лингвистического приходит медиальный поворот — онтологическое свидетельство изменения реальности, того, что бытие и медиальность отождествляются и взаимозаменяются, растворяясь друг в друге. Этапы его становления таковы: «действительность опосредована мышлением, мышление — языком, язык — знаком, знак — медиа. Надстраиваясь друг над другом, “бытие” в современных условиях дается только через медиа»⁵³. Позиция Марграйтера, пусть и в модусе симптома, важна не только как ожидание интеллектуального резонанса на введение медиального поворота, но и как концептуальное схватывание сущностной трансформации реальности, выражающейся в тематизации нового предмета философии как медиа или медиафилософии. И пусть нас не смущает скорость смены иконического поворота (1994) медиальным (1999), поскольку ускорение технических, социальных и культурных процессов налицо⁵⁴.

⁵² *Margreiter R.* Medienphilosophie. Eine Einführung. Berlin: Parerga Verl., 2007. S. 29. — История термина требует точности. Стефан Мюнкер, написавший книгу «Философия после “медиального поворота”» (2009), указывает, что авторство термина принадлежит Райнхарду Марграйтеру, который, по Мюнкеру, «первый в связи с философией заговорил о медиальном повороте»: «Если такая трансформация взгляда происходит <...>, то можно говорить о медиальном (или медиа) повороте» (*Margreiter R.* Medien/Philosophie: Ein Kipppbild. S. 170). Следует указать, что австрийский журнал «Журнал медиа. Журнал культурной коммуникации» (*Medien Journal. Zeitschrift für Kommunikationskultur.* 1999. № 1) еще в 1999 году посвятил тематический номер Медиальному повороту (*Medial Turn. Die Medialisierung der Welt*), исследовав границы медиализации мира, в котором, впрочем, уже была статья Марграйтера — «Realität und Medialität. Zur Philosophie des medial turn» (S. 9–18).

⁵³ *Margreiter R.* Medienphilosophie. Eine Einführung. Berlin: Parerga Verl., 2007. S. 29.

⁵⁴ Вот интересные данные: в США радио набрало аудиторию в 50 млн. человек за 40 лет, телевидение — за 15, а интернет — за 4 года (<http://brogsys.by/articles/article.php?id=44>) (дата обращения: 15.08.2012)). Дональд Сассун так же отмечает, что скорость распространения в обществе «новых технологий

Закат господства картины мира, взятой как язык, а затем как образ (а лучше сказать «написанной» языком, а затем изображенной), тематизирует нечто большее, чем окончание одного исторического этапа и наступление другого. Осознав воздействия, оказываемые концентрацией мысли на работу, которую проводят и язык, и образ, отследив силу их воздействия на человека, на его сознание, тело, способ коммуникации и сообщества, т. е. того, что медиа делают с нами, помимо нашей воли, мы с пристальным вниманием стали следить за всеми средствами, за всеми медиа, которыми пользуемся. Такой подход можно назвать медиальным, исходя из того, что медиа являются конституирующим реальность условием, реальностью, которая стала медиареальностью. Следующий поворот, надо думать, будет, вероятно, происходить в рамках постмедиального осознания, реальность которого еще не заявила о себе, так как она пока не имеет инфраструктуры для видоизменения актуальной реальности — медиареальности.

ПОСЛЕ ПОВОРОТОВ

Philosophy of x

Тематизируя медиафилософию, нам не избежать вопроса: что делает ту или иную дисциплину философской? Как возникает *легитимная* философия чего-то, например: философия науки, техники,

в области звука и изображения была поразительной: в Париже в 1906 году насчитывалось 10 кинотеатров, а в 1908 — уже 87. В США распространение кинокультуры шло еще более впечатляющими темпами: от “нескольких дюжин” кинотеатров в 1906 году до 10 тысяч в 1910-м. Начиная с того момента, согласно Сассуну, культура становилась все более американизированной благодаря финансовому могуществу американских медиакорпораций и уникальных по своей репрезентативности маркетинговых ресурсов, воплощением которых являлось чрезвычайно пестрое население Америки иммигрантского происхождения» (Симпсон Д. Европейская культура как товар. Рецензия на книгу: Сассун Д. Культура европейцев с 1800 года до наших дней // Пушкин. 2008. № 1. С. 39).

политики, права, культуры, искусства, фотографии? Что это за феномен, — философия чего-то? Обратим внимание, что вплоть до XVII в. предметом философии было первосущее, вариант — сверхсущее (Бог); но затем, откликаясь на запросы мировоззренческого оформления буржуазных интересов, утверждается новое ее понимание. Суть его в том, что философия утрачивает интерес к поиску сущности первого порядка, к построению иерархии сущностей разных порядков, к претензии на всеобщность, ради проводимой в дальнейшем прагматической идеологии, выразителем которой стала легитимация активности субъекта.

Вернувшись к теме, спросим себя, имеет ли метафора поворота предшественников? Полагаю, что да, и таковым по степени решимости изменить *существо дела философской рефлексии* явилась формула, вынесенная в заголовок этого раздела, «философия чего-то». Она появляется тогда, когда пытаются обосновать необходимость введения новой дисциплины, каковой является, например, медиафилософия. В этом случае нам не избежать вопроса: что делает ту или иную дисциплину философской? Обратившись к Аристотелю, который говорил, что «частей философии столько, сколько есть видов сущностей»⁵⁵, можно было бы этим ограничиться, указав на естественное возникновение все новых и новых видов сущностей. Однако обратим внимание на то, что в Средневековье и вплоть до XVII в. философия понималась как учение о первосущем и об иерархиях сущностей, в основе которых лежала вечная «божественная истина». Но затем, в Новое время, утверждается иное ее понимание. Суть его в том, что философия, а вместе с ней и наука, которая со времен Платона мыслилась как средство очищения души, утрачивают интерес к поискам вечных истин, отказываются от необходимости «брать мир как целое», ради прагматической функции философии и науки, дающих важнейший инструмент прогресса, создающих стандарты идеологии

⁵⁵ Аристотель. Метафизика. 1004а.

модерна. Ф. Бэкон (1561–1626) первым использовал выражение, ставшее впоследствии формулой *philosophy of x*, которое сегодня является нормативным для дисциплинарного членения корпуса философии. Выделив три сферы: «*divine philosophy*», «*natural philosophy*» и «*human philosophy*» (*философию божественную, естественную и философию человека*)⁵⁶, он тем самым — и это очень важно — уравнивал сферы божественной, естественной и человеческой философии. Очевидная уступка традиции сохраняла в силе раздел божественной философии⁵⁷, на самом же деле недвусмысленно проводилась мысль о философии как такой науки, которая, опираясь на научные истины, способна удовлетворить потребности людей и улучшить их жизнь, — результат иллюзии, порожденной началом эпохи науки и техники, — избавив от проклятья, полученного при изгнании из рая: «В поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю» (Бытие 3, 19), чему и должно было способствовать «Великое восстановление наук». Прагматическая цель требовала кооперации, основание которой республика ученых обрела в новой универсальности — математизированной науке. В дальнейшем Кант, уже не таясь, говорит, что метафизика невозможна, а наука возможна.

⁵⁶ Бэкон Ф. О достоинстве и преумножении наук // Бэкон Ф. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1977. С. 200. — Ср.: согласно епископу Клойнискому (Bishop of Cloyne) Беркли (1685–1753): «Философия есть учение о мудрости и истине».

⁵⁷ Не эту ли же уступку традиции обнаруживает известный специалист по Декарту Фердинанд Алькье, подмечая наличие различных философских тем, которые Декарт не думал связывать с другими, например, темой когито: «в тезисе, сформулированном впервые в 1630 году, Декарт заявляет, что Бог произвольно, по своей свободе определил вечные истины, то есть, что истины, которые мы воспринимаем как истины логические, математические, научные, вовсе не являются необходимыми истинами онтологического плана. Бог вполне мог сделать их другими» (Алькье Ф. Как понять философа? // Романский коллегийум: сб. междисциплинарных науч. трудов / отв. ред. С. Л. Фокин, Н. В. Решетняк. СПб.: Изд-во СПбГУЭФ, 2009. С. 180).

Тем не менее, философское начинание Бэкона стало прообразом того, что весьма недвусмысленно заявило о себе в названии вышедших впоследствии книг: А. Юэ (A. Ure) «Философия мануфактуры» (1835), К. Тикнор (C. Ticknor) «Философия здравого смысла» (1841), Б. Маттеус (B. Matthews) «Философия короткого рассказа» (1836), А. Т. Стилл (A. T. Still) «Философия гомеопатии» (1899) и др. В этот же ряд можно поставить и книгу Э. Гуссерля «Философия арифметики» (1891). Обращу внимание на очевидное: философия чего-то возникает, когда фиксируется степень зрелости предмета, размышление о котором возводится в ранг философии.

Среди попыток обосновать философский статус самых экзотических «философий» обращают на себя внимание философии вкуса, моды, боли, войны и архитектуры⁵⁸, в связи с чем неизбежно повисает вопрос, не теряет ли в этом ряду медиафилософия свою дисциплинарную строгость, не растворяется ли в необязательности региональной мысли, не сводится ли к метафорическому использованию слова «философия»? По крайней мере, нам предстоит ответить на эти непростые вопросы. Западными исследователями уже накоплен и оперативно обобщен довольно значительный разброс мнений о месте медиафилософии в ряду других философских дисциплин, об ее отношении к философии как таковой, о ее специфических задачах⁵⁹. Я исхожу из онтологического статуса

⁵⁸ Теоретик архитектуры и философ Людгер Шварте дает свое обоснование легитимности философии архитектуры, которая, «в отличие от теории архитектуры (исходящей из идеологии планирования, смысл которой состоит в том, чтобы выработать максимы и правила для практики строительства), напротив, исходит из общих и неопределенных понятий, не предписывает ничего, что является существенным для плана и возведения зданий. Ее задача — формирование жизненного мира посредством архитектуры» (Schwarte L. *Philosophie der Architektur*. München: Wilhelm Fink Verlag. 2009. S. 22).

⁵⁹ Обращу внимание на обзорную статью Ламберта Визинга, в которой суммированы поставленные вопросы: Wiesing L. *Was ist Medienphilosophie?* // *Information Philosophie*. 2008. №. 3. S. 30–39. См. фрагмент перевода ее на

медиареальности, реальности подготовленной, с одной стороны, развитием современной науки и техники, производящими такие важные сферы современной жизни, как техническая реальность, технетика, техносфера, техноэволюция⁶⁰, виртуальная реальность, киберпространство, и с другой стороны, всеми этапными поворотами философии XX — начала XXI в.

Я часто использовал термин «реальность». Важно здесь сделать одну предваряющую ход дальнейших рассуждений оговорку. У понятия «реальность» незавидная роль всегда быть чем-то определенным. Мы говорим: объективная, субъективная, физическая, виртуальная, техническая, божественная, мифопоэтическая, иллюзорная реальность, и список этот заведомо неполон. Сама по себе реальность — понятие пустое, ни на что не указывающее и ничего не удостоверяющее, или удостоверяющее *все*, как об этом в аналитике основоположений написал Кант: «Реальность в чистом рассудочном понятии есть то, что соответствует ощущению вообще, следовательно, то, понятие чего само по себе указывает на бытие (во времени)»⁶¹. Но поскольку медиа воспринимают мной, то восприятие вообще есть чистая форма медиа-как-реальности. Она по ту сторону различия виртуальной реальности и реального мира, внешнего и внутреннего, субъекта и объекта, поскольку противостоящие реальности положены в одном.

русский язык: *Визинг Л.* Шесть ответов на вопрос «Что такое медиафилософия?» / пер. с нем. Д. А. Колесниковой // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. Сер. Философия. 2010. № 3. Т. 2. С. 189–194.

⁶⁰ См.: *Котенко В. П.* История и философия технической реальности. М.: Ака-демический проект, 2009.

⁶¹ *Кант И.* Критика чистого разума // Кант И. Сочинения: в 8 т. Т. 3. М., 1994. С. 224.

За поворотом — поворот?

В набирающей скорость истории XXI в. повороты появляются все чаще и чаще: после онтологического, лингвистического и икононического поворотов, на рынок концептов почти в одночасье выброшены антропологический, теологический, перформативный, постмодернистский⁶², пространственный, прагматический⁶³, риторический⁶⁴, телесный⁶⁵, топографический⁶⁶, содержательно-эстети-

⁶² *Hassan I.* The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture. Columbus: Ohio State University Press, 1987; *Seidman S.* Postmodern Turn: New Perspectives on Social Theory. New York: Cambridge University Press, 1994.

⁶³ См., например: The pragmatic turn in philosophy. Contemporary Engagements between Analytic and Continental Thought // ed. W. Egginton. New York: Suny Press, 2004.

⁶⁴ Вот характерный пассаж о существовании данного поворота: «Всеобщий Ренессанс риторики, так называемый rhetorical turn, — хотя и несущий еще знаки вопроса, — достиг немецкоязычной философии» (*Peter L.* Rhetorische Revisionen der Philosophie // Philosophische Rundschau. 2007. Bd. 54. S. 177).

⁶⁵ *Gugutzer R.* Der body turn in der Soziologie. Eine pragmatische Einführung // Body turn: Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports / hrsg. R. Gugutzer. Bielefeld: Transcript, 2006.

⁶⁶ Немецкая исследовательница Зигрид Вайгель, сталкивая позиции заокеанских исследователей Альфреда Корцибского (*Korzybskis A.* The map is not the territory) и Дугласа Тарнбаля (*Turnbull D.* Maps are Territories), «выводит понятие топологического поворота, исходя из различия трактовок картографии и топографии, и различных концептов шрифта, которые обуславливают чтение пространственных изображений и отсылают к специфике американской и европейской теории изображения, точнее: к концептуальной асинхронности между Cultural studies и науками о культуре» (Kulturwissenschaften). «Однако обе науки в последние десятилетия пришли к топографическому повороту, который явился точкой схождения для всех, присягавших прежде лингвистическому и пикториальному поворотам» (*Weigel S.* Zum «topographical turn». Kartographie, Topographie und Raumkonzepte in den Kulturwissenschaften // KulturPoetik. 2002. Bd. 2,2. S. 153.). Опираясь на работу Пауля Джилроя (*P. Gilroy*) «Черная Атлантика» (*Gilroy P.* The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness. London: Cambridge MA, 1993), Вайгель приходит в выводу, что ситуация «стереофонии, билингвистии или бифокальности культурных форм»,

ческий⁶⁷ повороты, каждый из которых на свой лад хочет дать ответ на вопрос, что есть все, исходя из предмета своего исследования и, тем самым, представить его в качестве первой философии. Но объявленные *повороты* не только не закрывают поставленные вопросы, но остро ставят новые: какова та инстанция, от имени которой утверждается смысл? где основа легитимации такой позиции? не-

в которой находятся африканцы вокруг Атлантики, будь то Африки, Англии, Северной или Южной Америки, становится парадигмой межкультурной и транснациональной контр-культуры модерна, контрдискурса, который питается воспоминаниями о культуре рабов. Поскольку в «Черной Атлантике» речь идет не об историографии определенного исторического пространства, как об этом, например, писал Фернан Бродель в своемopus-магнуме «Средиземноморье», а о символической топографии теоретического дискурса. Когда говорят о «Топографическом повороте» в *Cultural studies*, речь идет не столько о метафорическом использовании «картографирования», сколько о трансформации «классической» критики в перспективе создания новой теории (*Ibd.* S. 156). Иными словами, критика трансформируется в построение новой теории. Вайгель излагает здесь же позицию швейцарского историка и философа культуры Якоба Буркхарда, который, опираясь на Платона, Аристотеля и Эвклида, предложил свою экспликацию пространственных моделей «архе»: «Единое — точка, два — отрезок, три — пятно, поверхность и, наконец, четыре — тело». «Это означает, что на четвертой ступени встречаются восприятие и мир тел» (S. 163). Буркхард строит «свою модель мира как фигуру пространства, как стереометрически определенный образ» (S. 171). Критика Франсиско Фаринелли картографического разума привела его к следующему выводу: «Картографическая техника есть предпосылка философского воззрения» (S. 165). «Птоломеевский пункт G есть ничто иное, как Чистый разум, и Кант является первым критиком картографического описания проекции» (*Farinelli F. Von der Natur der Moderne: eine Kritik der kartographischen Vernunft // Räumliches Denken / hrsg. D. Reichert. Zürich, 1996. S. 282.*)

⁶⁷ Его выдвигает и обосновывает Харри Леман, полагая, что происходящая в наши дни революция в искусстве, отрицающая пятивековую его историю, может быть названа содержательно-эстетическим поворотом, который, во-первых, характеризуется «решительным поворотом к новым медиа», а во-вторых — «к содержанию произведения», что «предполагает утрату интереса к материалу». «Наиболее явно содержательно-эстетический поворот намечился в современной архитектуре, которая уже и сама описывает себя

сут ли они новую интонацию, отражающую настоящее время? дают ли они опору конкретно-научным и гуманитарным исследованиям? настраивают ли художника на новое видение мира? и, наконец, переопределяют ли онтологические основания сущего?

Поиск нового, соответствующего духу времени, *способа* философского анализа неустрашим. Утвердившаяся и до недавнего времени господствующая формула *философия чего-то* (philosophy of x) ныне уступает место новой форме самоопределения философии, выразившейся в метафоре *поворот самой философии*. То есть *философия предстает не в утилитарном качестве, не в качестве философии чего-то, но сама радикально обращается к новому способу вопрошания о том, что есть, к своим способам рассмотрения*. Заметим, формула *философии чего-то* таила в себе высокомерие и патернализм, поскольку подспудно предполагалось, что здесь более абстрактная, всеобщая дисциплина прикладывается к частному, конкретному, единичному случаю, т. е. философская рефлексия применяется к «данным той или иной области знания и опыта», а предмет науки или искусства берется в самом общем виде, как целое.

Как относиться к смене образа философии? Естественно, нужно признать поворот закономерным этапом эволюции философии, который объясняется тем, что окончательно утратили привлекательность рациональные схемы фаустовской цивилизации, опиравшиеся на прагматику покорения окружающего мира. Со всей очевидностью проявилось то, что научный крой философ-

как «рефлексивный модерн». И, наконец, — утверждает автор — «лишь после того, как искусство найдет способ с помощью своих произведений отвергнуть постмодерн, оно станет настолько свободным, чтобы осмыслять себя по своему собственному разумению» (*Леман Г. Авангард сегодня // База. Передовое искусство нашего времени. 2010. № 1. С. 45–47*) и, добавлю, по своей воле накрепко связать себя (отказавшись от чаемой свободы) с новым эстетическим опытом и, до поры до времени, неопределенными желаниями, им реализованными.

ской мысли стал сковывать ее развитие⁶⁸. Наука логики, обслуживающая царство разума, питалась энергией угля, мощью паровых машин и скоростью распространения типографского текста как ведущего медиасредства. Ими же возводилась первичная архитектура когнитивного, нерационального капитализма, а философия была средством усовершенствования стратегий приручения мира. Характерным продуктом чего стала трансформация понятия рефлексии, перенесенного из области оптики в сферу философии, в которой продумывалась зеркальная рефлексия (в теории оптики ее еще называют идеальной). Заметим, что последняя занимала лишь крайне малую часть по отношению к незеркальной (неидеальной) рефлексии. Само собой разумеется, причины в том, что зеркальные отражающие поверхности были и остаются по сей день (хотя, признаем, число их растет) лишь малой частью всех поверхностей. Незеркальное, т. е. диффузное, рассеивающее отражение отбрасывает рефлексы, не сводящиеся к прямолинейному преломлению. Рефлексия стала синонимом мышления, размышления, прямой перспективы в живописи и концепта третьей стены в театре. В эту же эпоху философия утрачивает кредит доверия и низводится до *технического приспособления мысли*, становясь прилагательной сферой (философией чего-то), — философия как наука, как идеология, как критика, как практическое руководство изменения мира и т. д. Косвенным признаком такого изменения образа философии стала редукция: «Человек (как) машина».

⁶⁸ Четкую позицию такого неприятия выражает основоположник топологии Феликс Хаусдорф: «К сожалению, философия, а именно немецкая, обретается всегда слишком близко к науке, вместо того, чтобы непринужденно быть тем, что она есть — религией или искусством; поэтому она подражает ученым манерам и желает доказывать там, где нечего доказывать, будь то *more geometrico* или категориальная таблица, или индукция, или атомистические рассуждения» (*Hausdorff F. (pseud. Mongré P.). Sant'Ilario. Leipzig: Verlag von C. G. Naumann, 1897. S. 349.*)

Философия, долженствующая «изменить мир», отворачивается ныне от технического, от метафизики присутствия, от стратегии покорения природы. Вопрошая о бытии, она поворачивается к языку, образу, человеку, пространству, медиа. Но если первые повороты были итогом героических усилий философов на пути обретения независимости от прикладного характера мысли, то современные авторы используют метафору поворота, забывая о его онтологическом содержании. Дело в том, что термин «поворот» сегодня употребляется там, где исследователи, используя философский ресурс метафоры поворота Хайдеггера и Рорти, претендуют на онтологическую значимость предмета своих исследований, с которым они работают, так как в случае признания результатов «поворотными» их область становится не только первой философской дисциплиной (философией языка, человека, образа, медиа), но и самой злободневной сферой исследования. Давая свой ответ на вопрос «Что есть все», исследователи определенного направления возводят собственную онтологическую модель до универсального статуса.

Увеличение скорости изменений общественной жизни ведет к сокращению времени от одного поворота к другому — что нужно признать естественным этапом эволюции философии, но не исключает дисциплины мысли, требующей осознать те задачи, которые решают повороты философии, и те позитивные моменты, которые привносит эта метафора в обнаружение подлинного предмета актуальной философской рефлексии: мыслить не о чем-то внешнем, удерживая ровную интонацию академического дискурса, а вовлеченно, понимая свою укорененность в настоящем и, тем самым, исключая патерналистское отношение к частному предмету мысли. Феномен поворота в философии и самой философии, с одной стороны, разграничивает «подлинно» философские тематизации от навеянных маркетингологическим сознанием — философии вкуса, фирмы, вождения автомобиля и т. д.; с другой же — указывает на усилия самой философии сохранить свою значимость и авто-

номность. И здесь нас поджидают *сплошные повороты* (и это на данный исторический момент неустранимо), поскольку каждое направление актуальной философии, каждая ее дисциплинарная институция, каждая школа, используя термин поворот, претендует на сверхважность предмета своего исследования. Изобилие поворотов философской мысли — затянувшаяся серия мыслительных фуэте — указывают на инвалидность запоздалых попыток философии патронировать природу, общество, сознание и культуру. Скорее, они усиливают нашу убежденность в реальности случившегося — неспособность философии быть всеобщей дисциплиной, все более дифференцирующей свои партикулярные интересы и отказывающейся от образа учителя жизни, высокого, а отсюда и высокомерного образца мысли; революционным предприятием, предваряющим бунты социальные, культурные, мировоззренческие. Воля к повороту, часто вопреки намерениям авторов, является реализацией модернистского, по своей сути, проекта, ориентированного *на радикальный разрыв* с господствующей традицией мысли. Начавшись с фундаментального вопроса о бытии, современные повороты стали *означающим запроса* на актуальность своей темы. Амбиции в достижении цели заставляют обратиться к эффективным массмедиальным стратегиям привлечения внимания к тому, что требует неотложности решения.

Обобщая, но и упрощая, можно без кривотолков сказать, что философия, сделавшая реальность, сформированную новыми медиа, своим основным предметом, становится медиафилософией. Обрисовать контуры формирования этой новой философской дисциплины, показать границы разрешимости ее методов — задача данного исследования.