

От апоретики – к докладу и отчету

Неретина С.С.

Аннотация: Любой дискурс - классический, схоластический и пр. - обнаруживает апории между идеями и способами их выражения, между сознательным и бессознательным, между определениями и описаниями и пр. Дискурс как таковой определяется как речь, застигнутая в момент изменения значений. Современные дискурсы - одинокие дискурсы, жаждущие не квалифицированного ответа, а институционализованного признания, не философской захваченности, а канцелярской отчетности, не диалогизма, а доклада с чисто формальными вопросами и ответами. Обнаруживается практика упрощения речи, сведения ее к отчету, понятому как формальный перечень действий, свидетельствующих о принадлежности к заявленной специальности. Рассуждения о коммуникации – свидетельства «голой» разумности. Безграничное коммуникативное сообщество заместило собой трансцендентального субъекта, а интерсубъективность значения трактуется как априори идеального коммуникативного сообщества.

Ключевые слова: речь, дискурс, разрыв, апория, текст, смысл, значение, концепт, поверхность, язык

Когда пишут, что дискурс – это тексты, которые производятся людьми в разнообразных ежедневных практиках – в организационной работе, в СМИ, экономическом и социально-политическом действиях, то понимают, что в между этими практиками и внутри их самих обнаруживаются разрывы, провоцирующие общественные коллапсы. В средние века при наличии разных форм комментариев, запрещалось применять при обсуждении исторического смысла текста аллегорический или символический во избежание смешения понятий, сохраняя их чистоту и стремление к предельному развитию. Требовалось почти обрядовое совершение правил перевода одного типа комментария в другой. Скорее всего, именно в средневековье возникли основания для появления виртуального мира, ибо дискурс сейчас многие исследователями рассматривается как «реальность, которая развивается по соответствующим символическим законам», а их содержание и структура отражают представления людей о мире в этой символической реальности, у которой «свои социальные законы и правила поведения», отчего «возникает острая необходимость» *управлять ими, что значит «прогнозировать развитие дискурса и созданного в нем поля значений»*¹.

Очевидно, что дискурс-анализ позволяет заново пересматривать всю историю философии с этих, в любом случае – двусмысленных, позиций, начиная с апоретики, кончая паранепротиворечивой логикой и диа-логикой. Вторая половина XX в. и первое, а теперь уже и второе десятилетие XXI в. производят словно бы расчет со всей предыдущей философией и метафизикой, породив особые методы такого расчета,

¹ Филлипс Л.Дж., Йоргенсен М.В. Дискурс-анализ. Теория и метод. Харьков, 2008. С.9.

связанные с понятиями деструкции и деконструкции. Достаточно посмотреть работы М.Хайдеггера с его анализом философии И.Канта, Р.Декарта, Г.В.Ф.Гегеля, а также Фомы Аквинского, Иоанна Дунса Скота, У.Оккама, Ф.Суареса и еще древнее – Парменида и Гераклита, чтобы обнаружить: все эти страстные споры обнаруживают не только новые начала философии, но что эти начала чреватые расколованием, и уж точно лишают нас самоуверенности в понимании смыслов текстов, в которые впечатаны мысли их авторов. Сообщаемость с авторами этих текстов наращивает не только эти смыслы, но и ставит под вопрос старое понятие коммуникации, связанное с даром (*munus* – дар) одного члена общества другому. Нынешняя коммуникация происходит сквозь разрывы, и, похоже, эта взрывная пустота, невозможность опереться на какие-либо трансцендентные истины характеризует философское движение, озабоченное поиском ускользающего или ускользнувшего и способов его схватывания, чаще всего принимающего форму идеологии, требующей сохранения и непреложного следования.

Процессы мышления, формируемые и развиваемые в ходе дискурса.

О том воздействии, которое произвели на теорию дискурса Ф.Соссюр, заново, после средневековья, различивший язык и речь, Э.Косериу, понявший язык как открытую систему возможностей и речь как совокупность реализованных форм и норм, М.Фуко, который в "Археологии знания" представил учение о дискурсивной формации как условия функционирования специфических дискурсивных практик со своими правилами, концептами и стратегиями и др., было написано в статье А.П.Огурцова «Дивергенция и конвергенция концепций дискурса»². Здесь, однако, надо подчеркнуть, что все гуманитарное знание мыслится Фуко как археологический анализ дискурсивных практик, испытываемых не субъектом познания или деятельности, а зависящих от анонимной воли к знанию, формирующей объекты, которые постигаются с помощью этих дискурсов. Для Фуко дискурс - это "совокупность словесных перформансов", "то, что было произведено... совокупностью знаков", "совокупность актов формулировки, ряд фраз или пропозиций", а дискурсивная формация - принцип рассеивания и распределения высказываний³. Поэтому и говорят об экономическом, политическом, биологическом дискурсах. "Дискурсивная формация - это основная система высказываний, которой подчинена группа словесных перформансов"⁴. Тем самым Фуко связывает дискурс с прагматическими, социокультурными факторами, с взаимодействием людей и с погруженностью в жизненные контексты. Это погружение в конкретные условия места и времени он осуществляет с помощью понятия "дискурсивной практики". Отличая ее от экспрессивной и рациональной деятельности, от грамматической компетенции, он называет дискурсивной практикой "совокупность анонимных исторических правил, всегда определенных во времени и пространстве, которые установили в данную эпоху и для данного социального, экономического, географического или лингвистического

² Огурцов А.П. Дивергенция и конвергенция концепций дискурса // Методология науки и дискурс-анализ. М., 2014

³ Фуко М. Археология знания. Киев. 1996. С. 108.

⁴ Там же. С.116.

пространства условия выполнения функции высказывания". Дискурс - это историческое априори, задающее возможность совокупности актов высказывания, и актуализирующееся в дискурсивной практике, формирующей правила создания и преобразования совокупности высказываний. Тем самым Фуко, с одной стороны, заявляет о новой оппозиции "дискурс" - "высказывание", а с другой называет место встречи языка и реальности. «Дискурс, это, - как считает Фуко, - *тонкая контактирующая поверхность*, сближающая язык и реальность, смешивающая лексику и опыт... анализируя дискурсы, мы видим, как разжимаются жесткие сочленения слов и вещей и высвобождаются совокупности правил, обуславливающих дискурсивную практику. Эти правила определяют не *немое* существование реальности и не каноническое использование словарей, а порядок объектов»⁵. Для него важна не только контактирующая поверхность, понимание которой мы ниже постараемся выразить, но и порядок объектов, зависящий от этой поверхности. Он объясняет, что он под словами и вещами («Слова и вещи» - название его произведения, «вполне серьезное», как он поясняет, к тому же «ироничное») понимает не только бессловесность вещей самих по себе и выражающих их слов, т.е. две реальности, но проблему, «которая, изменяя форму, смещая данные, раскрывает, в конечном счете, совершенно другую задачу, которая не состоит – больше не состоит – в том, чтобы трактовать дискурсы как совокупности знаков (означающих элементов, которые отсылают к содержанию или репрезентации), а как практику, которая систематически формирует объекты, о которых они (дискурсы) говорят»⁶. Именно поэтому для него оказалась важной формация модальных высказываний, которые «вместо того, чтобы отсылать к синтезу или к унифицирующей функции субъекта, манифестируют его рассеивание и отсылают к различным статусам, местам и позициям, которые субъект может занимать или принимать, когда поддерживает дискурс, к различным планам прерывности, “из которых” он говорит», что и является спецификой дискурсивной практики⁷. Мы полагаем, что под контактирующими поверхностями можно считать концепт, который, однако, представляя диалогические отношения, мешает понимать вещь как объект, а дискурс – как «внешнее пространство, в котором размещается сеть различных мест»⁸.

Мы об этом будем говорить специально, но уже сейчас заметим, что Э.Бенвенист, противопоставив дискурс объективному повествованию, характеризовал дискурс как "речь, присваиваемую говорящим".

Фуко, говоря о практиках, пробабализме, формациях и пр., старательно пытается избавиться и от структуралистского, и от лингвистического метода живой речи, поскольку он полагает высказывание обеспечивающим существование разных знаковых форм за пределами их материального существования, (притом, что Фуко не признает трансцендентальности дискурса). Он приводит пример с клавиатурой пишущей машинки, т.е. не грамматический пример, а данность типографских литер в порядке, облегчающем набор, и предлагает такой эксперимент: переписать эти литеры

⁵ Там же. С. 49.

⁶ Там же. С.50.

⁷ Там же. С.55.

⁸ Там же. С.56.

в том же порядке на бумагу. Образовалось высказывание «случайной группы букв алфавита»⁹. Ни клавиатура машинки, ни повтор-перенос этой клавиатуры субъектом на бумагу высказываниями не являются. Им является отношения между двумя рядами литер, которые могут возникнуть как «частные отношения», не похожие на отношения означающего к означаемому и не об отношении имени к носителю этого имени. Эти отношения – обозначающего и обозначаемого и имени и референта (Фуко называет их лингвистическими) – рекуррентны и имеют свои правила применения. Высказывание же всегда единично, не поддерживается правилами, и даже если фраза появляется в одних и тех же условиях вторично, то она образует иное высказывание. Нельзя говорить, что высказывание ни с чем не соотносится, если нет референта. Наоборот: коррелят высказывания, т.е. то, с чем оно соотносится и чем приводится в действие, «не только то, что сказано, но и то, о чем оно говорит», позволяет сказать, есть у предложения референт или нет. С такого рода высказываниями пытались справиться в средневековье. Августин спрашивал: когда фраза «сарбаллы на голове» имеет смысл? И отвечал: хотя никто не знает значения слова «сарбаллы», фраза имеет смысл только в случае, если весь текст каким-то образом на нее указывает, но что только силою слов смысл не открывается. Коррелятом высказывания могут быть самые разные области: и реальные объекты, и фантастические, как говорит Фуко, «без инстанции экспериментальных или перцептивных проверок»¹⁰. Высказывание само «формирует место, условие, поле появления, инстанцию различения индивидуумов или объектов, состояний вещей и отношений, приведенных в действие самим высказыванием; оно определяет возможности появления того, что придаем ему смысл, а пропозиции – ценность истины»¹¹. Субъект высказывания – не его автор, это «определенное и пустое место, которое может быть заполнено разными индивидуумами... это место изменяется, - или, скорее, оно достаточно изменчиво для того, чтобы либо настойчиво придерживаться в своей тождественности нескольких фраз, либо изменяться с каждой»¹². В средневековье субъект высказывания был вынесен за пределы суждения – им был Бог, поэтому автор всегда говорил при «Боге свидетеле». Понятно, почему в 70-е гг. XX в. структуралистам, занятым анализом романного слова, пришелся по душе М.М.Бахтин, спрятавший автора за полифонией голосов индивидов.

Чтобы быть «свободным как чистая форма», высказывание своим весом, тяжестью, допускающим разнообразие постоянством, временной непрерывностью допускает постоянное возобновление акта высказывания. Вместо того, чтобы быть раз и навсегда сказанной вещью, высказывание материализуется (воплощается) материально в своем статусе, поддается перемещениям и изменениям. В этом, кстати, сказывается «теологизм» Фуко, ибо то же говорили о Слове-Verbum, которое Бог, давние, но жившие на его (Фуко) территории мыслители. И, конечно, высказывание принадлежит в силу сказанного к дискурсивным формациям¹³, в силу чего сам дискурс определяется Фуко как «совокупность высказываний постольку, поскольку они

⁹ Фуко М. Археология знания. С. 89.

¹⁰ Там же. С. 92.

¹¹ Там же.

¹² Там же. С. 96.

¹³ См.: там же. С.117.

принадлежат к одной и той же... формации... Понимаемый таким образом дискурс, естественно, не является идеальной или вневременной формой, которая имела бы ко всему прочему историю». Это не значит, что он неисторичен, но в случае дискурса, как и в случае высказывания все наоборот: не он имеет историю, поскольку он насквозь историчен, а история владеет им и определяет его пределы, разрывы и трансформации¹⁴. Это значит и то, о чем мы говорили выше об Августине, что любые дискурсы желательно свести воедино, к конкурсу. *Concursus*, однако, должен пониматься не как единоначалие и в принципе одна речь, но такая речь, которая изначально предполагает дискурс. Не случайно, когда мы сейчас говорим о конкурсе, то имеем в виду некую тяжбу – тяжбу самого говорящего бытия. Да и Фуко говорит о том, что рекуррентность свойственна высказыванию, как и дискурсивность. Любое высказывание содержит в себе «поле предшествующих элементов»¹⁵, которое оно способно перераспределить. Смысл исторического априори и архивации заключается не в сумме текстов, а в свободном доступе к сохраненным в течение многих тысячелетий вещей, в сумме и стечении обстоятельств их появления, в «порядке разума», «игре отношений». Эту архивацию Фуко называет «безмолвным процессом» дискурсии¹⁶, а мы бы назвали конкурсивностью. Между ними (конкурсом и дискурсом) и возникают апории разрыва, взрыва, затухания.

Н.Гартман: возвращение проблем

Напомним, что термин «апоретика», встречающийся у Аристотеля и Ф.Брентано, стал центральным в метафизике познания Н.Гартмана, который обратил внимание на необходимость такого прогнозирования, сделав акцент на том, что «восстановление эпохи старой априористски-дедуктивной онтологии не может быть» и, соответственно, «не может быть целью сегодняшних усилий»¹⁷, хотя «некоторые из старых тем должны возвратиться в новом обличье; ведь методы, испытываемые для решения тех или иных проблем, приходят и уходят, а *сами проблемы остаются*» при измененном способе их разработки¹⁸, ибо, когда мы пишем или говорим, мы неизбежно воспроизводим, как говорил М.М.Бахтин, ушедшие тексты и речи, что-то к ним добавляя. Ощущая эти разрывы, мы спорим относительно смысла услышанного или написанного, желая «склеить» разрывы ради понимания.

«Надо было понять человека, включая его сознание, исходя из его встроенности в целостность реального мира. Таким образом, дошли до старой проблемы онтологии, т. е. той науки, которую когда-то ради теории познания отодвинули и от которой, в конце концов, совсем отказались»¹⁹ На это и обратил внимание Гартман в противовес трактовке истории философии как смены систем. Он усматривает в истории философии постоянное обращение к неразрешимым философским проблемам, таким,

¹⁴ Там же. С. 117 – 118.

¹⁵ Там же. С. 125.

¹⁶ Там же. С. 130.

¹⁷ Гартман Н. К основоположению онтологии. СПб., 2003. С.60.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Гартман Н. Старая и новая онтология // Историко-философский ежегодник 1988. М., 1988. С. 321.

как сущность, или субстанция, свобода, возможность и действительность и др., по-разному осознаваемым в тех или иных метафизических концепциях, но никогда не получающим своего окончательного решения. Он полагает, что необходимость назрела не только в фиксации разных истин, действительностей, реальностей, а о внимании к тому, что истинное и истина, действительное и действительность, реальное и реальность – вещи разные. «Есть, - как он считает, - много того, что истинно, однако сама истинность в этом многом — одна и та же; говорить об «истинах» во множественном числе с философской точки зрения неверно, и этого следовало бы избегать»²⁰. Фактически речь идет о необходимости внимания к тому, что выше было названо *concursum*. Мы в данном случае обращаем внимание не на саму *онтологию* Гартмана, а на его *метод*, с помощью которого он ведет рассуждение. Метод же сводится к следующему.

Подтверждается, как считает Гартман, закон Аристотеля, по которому путь познания пролегает от более раннего для нас к более раннему и фундаментальному самому по себе, и направление этого пути на обратное поменять нельзя, если философия не ставит своей задачей вырождаться в спекуляцию. Но процедуру возведения «от... к» «нельзя изложить заранее, она не соответствует ни одной из обычных простых методологических схем. Она может быть подтверждена и оправдана лишь в постепенном продвижении в ее собственном предмете»²¹. Это должно быть имманентное исследование, начисто лишённое всякой иллюзорности. Потому здесь важно исследовать всякий способ выражения бытия как такового (в этом смысле для него привлекателен труд Вольфа «*Philosophia prima sive ontologia*», в котором он учел широту проблематики бытия, собрал воедино расплывшиеся направления, показав многообразие подступов к нему). Смешение же этих способов сводит анализ, как считает Гартман, к «воле случая». Практически, естественно, нельзя говорить о бытии, не исследуя сущего. Фактически отвечая М.Хайдеггеру, он полагает, что «нельзя говорить о бытии, не исследуя сущего. Здесь даже вовсе не требуется отделения одного от другого. Основной вопрос о сущем можно спокойно воспринимать как вопрос о бытии, ибо бытие есть явно то тождественное, что имеется в многообразии сущего. Необходимо лишь всегда держать это различие в поле зрения»²². Вот это «онтически понимаемое всеобщее» и есть та тонкая контактирующая поверхность, на которой происходит со-бытие бытия. Но это же, поскольку каждое различное «направляется на то, что случается с субъектом, открывается ему в качестве возможности, короче — направление на мир, в котором он живет и частью которого является, — эта базовая установка есть установка, привычная нам в жизни и на всю жизнь сохраняющаяся»²³. Это то, что у Фуко, по-видимому, называется матрицей, которая позволяет перенаправить связи и отношения. Фуко обращает внимание на связи и отношения, здесь же акцент ставится на то, что способствует образованию связей и отношений, что называется интенцией – прямой в случае направленности на саму вещь и косвенной в случае, когда после достижения базовой установки, открывается как

²⁰ Гартман Н. К основоположению онтологии. С. 146.

²¹ Там же. С. 60.

²² Там же. С.147

²³ Там же. С. 164.

отрефлексируемая возможность для субъекта, направление которого может измениться перпендикулярно.

При такой смене направленности движения, если следовать методологии Гартмана, нет необходимости даже в установлении границ между разными бытийными направлениями (для нас это то же, что дискурсивные направления), а о том, что такая граница уже есть: «она неснимаемым образом проведена антагонизмом установок»²⁴. У Гартмана, мысль которого направлена на установление порядка сущего в бытии, на конкурсию (по выражению Августина, означающему точку схода разных течений), «получается знаменательная перспектива. Естественное, научное и онтологическое отношение к миру», три разных дискурса о мире, на деле оказываются «одним и тем же. Различие заключается лишь в практическом аспекте и в глубине проникновения, но не в базовой установке ко всему предметному полю, не в направлении познания»²⁵. Это ведет не к анализу и фиксации разных паттернов (какими могут быть научный дискурс, естественный и онтологический), не к созданию теорий дискурс-анализа, но этот анализ должен быть направлен на прояснение того единства, которое является местом порождения дискурсов. Не случайно и Гартман, и Фуко скептически относятся к позитивистской науке, причем ссылаются, как правило, на одно и то же время и на одни и те же «законы природы»²⁶, не учитывавшие всего того, что было выработано в их же или более ранние эпохи.

Между тем любой классический ли, схоластический и пр. дискурсы выявляют себя как разные потому, что обнаруживают апории между идеями и способами их выражения, между сознательным и бессознательным, между определениями и описаниями и пр.

Апоретика и рассматривалась Гартманом как «общее состояние человеческого миропознания»²⁷. Она выдвигалась им как альтернатива феноменологическому методу. Более того, он полагает, что любая современная дискуссия относительно всякого нового опыта должна затронуть «Метафизику» Аристотеля, поскольку она изобилует апориями и поскольку встает на пути всех, кто «отклоняется» от пути, проложенного в этом труде, которому «следовали более двух тысячелетий»²⁸. Дело не в возвращении на этот путь. Гартман совершенно справедливо считает, что «аристотелевская онтология сегодня так же мало возможна, как и вольфовская». Но она может служить мощным противовесом в силу «методической строгости аристотелевского исследования»²⁹. Естественно, что апории касаются прежде всего онтологии, потому что онтология как таковая стоит вне любых содержательных различий философских позиций и систем. «Формулу, - как пишет Гартман, - “сущего как сущего” превзойти невозможно. Она не содержит предварительных решений, нейтральна к расхождению позиций и теорий,

²⁴ Там же.

²⁵ Там же. С. 165.

²⁶ См., например: *Гартман Н.* К основоположениям онтологии. С. 69 и *Фуко М.* Археология знания. С.179.

²⁷ *Гартман Н.* К основоположению онтологии. С.170.

²⁸ Там же. С. 70.

²⁹ Там же.

находится по эту сторону всех толкований»³⁰. Любой элемент мира – это сущее как сущее. В силу этого любой дискурс, поскольку сущее выражено, как бы присутствует в еще не «дискурсивном» виде в этом сущем. Эта классическая формула – чистая бессодержательная схема, показывающая, что сущее отличается и от явления (феномена), и от умопостигаемого порождения. Решать проблему, выраженную данной формулой, менее всего нужно путем ввода определений, поскольку любое определение было бы ограничением: «речь идет об абсолютно всеобщем ко всему»³¹. Средневековый византийский логик XI в. Иоанн Итал говорил: «Вообще-то слова неуклюжи и далеки от единого мнения многих людей. Так, например, одни из рассуждающих говорили, что человек более убедителен, когда он “логичен”, другие же – когда “понятен”. На это нужно заметить, что ни то, ни другое не истинно, если уж и побеждающий в споре не чужд более глубоких разысканий, и более “понятный” – банальностей. Философ [Аристотель] всегда находился где-то посередине и призывал одинаково стремиться к тому и другому»³².

Мы не случайно обратились к этому средневековому логик: он показал, что разговор о сущем равнозначен разговору о дискурсии сущего, назвав «гласами» то, что обозначает разное существующее, т.е. сущее, ибо они обозначают опосредованные мыслью бестелесные вещи (род, вид, свое, различие, случайное)³³, а также представляет апории, как нельзя лучше соответствующие не столько теме дискурса, сколько необходимости логической дискурсивности, «за» которой сам дискурс словно бы прячется или обнаруживает одну из своих возможностей. Вот, например, такая апория. «Если человек сложен из бессмертного и смертного, то почему определение, характеризующее его, упоминает лишь смертное? Разрешение этой апории таково: «Потому что считается, что человек сложен из двоицы, т.е. из тела и души, и первое смертно. Где синтез, там и распад. Так что определение правильно»³⁴. Это значит, что само синтетическое определение уже в себе содержит возможность и изменения, и некую гарантию относительно истинности суждения.

Вот и Гартман писал о логической закономерности, что «будь последняя “чисто” логической, она не могла бы гарантировать истинность суждений, выведенных из истинных посылок. Но как раз об истинности заключаемого идет речь везде — как в науке, так и в жизни. Без нее все строение логической связи в нашем мышлении не имело бы никакой познавательной, а тем более — житейской ценности.

Но что предполагается в истинности заключаемого? Ведь законы, подобные законам противоречия, исключенного третьего, подведения, таблиц истинности, фигур и модусов силлогизма, могли бы быть и чистыми законами мышления, не имея аналогов в реальном мире, касательно которого некий вывод является истинным или ложным. В таком обличье логическая последовательность ничего не стоила бы. Только в том случае, если ей соответствует последовательность отношений бытия в

³⁰ Там же. С. 155 – 156.

³¹ Там же. С. 157.

³² *Иоанн Итал.* Апоории / Вступ. Ст. и пер. с греч.: А.Е.Карначёв. СПб., 2013. С. 54.

³³ Там же. С. 59.

³⁴ Там же. С.183.

реальности»³⁵. Но при любом понимании сущего как сущего, т.е. наиболее общего всему, тем более о бытии всего, возникает апория, состязание с которой, по Гартману, возможно только при смене угла зрения на саму эту формулу (сущее как сущее): начинать надо не с нее, а с ее поисков, с конкретизаций, поскольку любое сущее и бытие этого сущего очень хорошо известно через конкретизации. «Все поиски принципов и основоположений идут этим путем... ибо всякая философия ведет поиск принципов... Можно, таким образом, спокойно посостязаться с апорией всеобщности и неопределенности сущего как сущего»³⁶.

Здесь-то и возникают трудности дискурсивных выражений, связанные с постоянной «перенастройкой» сознания, познания, логических структур. Потому введение идеи интенции необходимо для понимания связности дискурсов, как ее описывает Фуко. Трудности выражения и возникают из-за постоянной необходимости перенастройки³⁷. Но в то же время оказывается, что, хотя «сущее постижимо исходя из его конкретизаций»³⁸, т.е. все определения в гости будут к нам: оно вещно и не вещно, дано и не дано, основа мира и сам обоснованный мир. Сущее как сущее индифферентно к определениям. Поскольку же существует неисчислимо количество попыток разъяснений употребляемых понятий, то они оказываются несогласованными, а это значит, что *мы каждый раз имеем дело с разными формами дискурса*, которые, не исключено, что не будут и конкурировать – мы просто не узнаем о конкурентах.

Гартман этим специально не занимался, но когда он говорит, что «две пары противоположностей: «индивидуальность – всеобщность» и «индивид – общность» - не совпадают. Они пересекаются»³⁹, то реально он фиксирует и разрывы между этими парами, и способ их соединения в точке пересечения, а главное два гетерогенных способа выражения. Он пишет: «Данное различие двух пар противоположностей в философии очень долгое время не *фиксировалось*. Отчасти вина за это лежит на взаимном отголоске терминов друг в друге» (один способ выражения, близкий к граммато-логической смежности), «но отчасти – и на вековом господстве формальной логики»⁴⁰ (другой способ выражения, фактически уничтожающий даже намек на огласовку разных смыслов). Формальная логика поразительным образом была «голосом, который хранит молчание», как формулировал Ж.Деррида, чтобы не создавать «ложной коммуникации»⁴¹.

Что значит смена аспекта? Гартман всего лишь поставил вопрос о необходимости перенастройки сознания при столкновении с апорией – и тотчас высветилась нищета философии, не способной сменить позицию. При попытке объяснить способ переключения анализа с одной позиции на другую можно привести в качестве примера «загадку» Алкуина. «Держу в руках восемь, уронил два и пять,

³⁵ Гартман Н. К основоположению онтологии. С. 99 – 100.

³⁶ Там же. 158 – 159.

³⁷ У Пиаже это называется трансдукцией – термин, впоследствии заимствованный Библером у Пиаже это называется трансдукцией – термин, впоследствии заимствованный Библером.

³⁸ Гартман Н. К основоположению онтологии. С. 226.

³⁹ Там же. С. 191.

⁴⁰ Там же. С. 192.

⁴¹ Деррида Ж. Голос и феномен. СПб., 1999. С. 94.

осталось шесть». Одна из современных Антологий объявила эту загадку неразгаданной. А это всего лишь значит, что с количественно-порядкового подхода к числам нужно перейти на субстанциально-именной, и тогда ты не вычитаешь из восьми семь, а игнорируешь вещи с именами Два и Пять и оставляешь в поле зрения одну только вещь, называемую Шесть. Это именно переключение-перенастройка внимания, позволяющая видеть и разбег смыслов, и трансцензус мысли. Мы же, как пишет Гартман, если уж приняли какой-то образ мышления, то с него и не сходим. Он «присутствует не только в физике. Он повторяется, хотя и относительно, в области биологии, психологии, социологии и распространяется вплоть до спекулятивной метафизики. О границах анализируемости речь идет не везде... Так, организм стремятся понять как состоящий из клеток, а жизненный процесс – из частных функций. В психологии долгое время роль элементов играли “ощущения”. В метафизике... “монады”»⁴². Надо заново учиться, говорит он, «схватывать» такую собранность заново и только тогда понять, что «бытие – а тем более реальность, вот-бытие, существование – не иерархизируется вообще. Оно одно во всем, что есть»⁴³. Здесь дело не в том, что «одно во всем, что есть, а в отсутствии иерархии, что напрямую выводит к идеям Фуко.

Гартман подчеркивает несовпадение двух пар противоположностей: «индивидуальность – всеобщность» (однородность случаев, благодаря которой обнаруживается единство высказывания (категории) и «индивид – общность» (неоднородность, различие). «Данное различие двух пар противоположностей в философии очень долгое время не фиксировалось»⁴⁴. Вина за это также лежит на «вековом господстве формальной логики»⁴⁵.

Верно, что индивид находится в полной зависимости от общности; но неверно, что зависимое является сущим в меньшей мере, чем самостоятельное. И верно, что частные образования и единичные события всякого рода, в конечном счете, получают свою определенность — то, что они, собственно, «суть» — из тотальности мира как некоей всеобщей связи. Часть, как он считает, является сущим ничуть не менее, чем целое, индивид — чем общность. «Ничтожнейшая пылинка во всем — это такое же сущее, как и само это все»⁴⁶.

Как считает Гартман, нужно различать реальность и действительность. Реальность это некое идеальное сущее, в котором содержатся и возможность, и действительность как осуществление возможности. Бытие как род сущего должно охватывать и реальность и идеальность. Но сущее как сущее не есть ни реальность, ни идеальность. Вообще иногда он размышляет в духе «Софиста» Платона, что в первую очередь касается отрицания противоположности бытия и небытия. Но в целом интенция мысли Гартмана развивается в критическом русле. Так, он, в противовес предположению о существовании «идеального бытия», которое можно понять как бытие «высшее», «свободное от временности и бренности», «всегда сущее, вечное,

⁴² Гартман Н. К основоположению онтологии. С. 193.

⁴³ Там же. С.195.

⁴⁴ Там же. С. 191.

⁴⁵ Там же. С. 192.

⁴⁶ Там же. С. 198.

божественное», считает допустимым «понять его как низшее и несовершенное бытие, и как раз *потому, что в нем недостает тяжести сиюминутно-судьбоносных потрясений* (курсив наш. - Авт.), да и в силу того, что оно неприступно возвышается в известной удаленности от мира. Такого мнения придерживалось большинство мыслителей, верных действительности и обращенных к миру»⁴⁷. Но интересно, что так говорил и Платон в «Софисте», критикуя «эйдетиков», суть учения которых в том, чтобы «защищаться как бы сверху, откуда-то из невидимого, решительно настаивая на том, что истинное бытие — это некие умопостигаемые и бестелесные идеи; тела же, о которых говорят первые, и то, что они называют истиной, они, разлагая в своих рассуждениях на мелкие части, называют не бытием, а чем-то подвижным, становлением» (246 b).

Гартман прекрасно знает историю философии и, неявно отсылая к Платону обоих изводов (как эйдетика и критика эйдетиков), понимает «своеобразие мира» как то, в чем такие разнородные вещи, как «жизнь, сознание, дух совокупно существуют, наслаиваются, влияют друг на друга, взаимно обуславливаются, поддерживаются, мешают друг другу и отчасти даже друг с другом борются». Равно как и все это размещено в одном и том же времени, друг за другом следует или сосуществует, ибо главное «в единстве мира»⁴⁸. Для Гартмана сказанное – «основа онтологического познания». Он считает, что нельзя прямо указать на какой-то способ бытия. «Прямо указывается всегда только содержательная сторона. Схватывание способов бытия — результат особого рода выучки. Здесь нельзя идти иначе, нежели путем прояснения за счет установки взгляда на общее и различное. Лишь тогда, когда это произойдет, окажется возможным приступить к собственно обсуждению способов бытия»⁴⁹.

Гартман полагал, что желание понять устойчивое сущее одновременно и как неопределенный субстрат, и как определяющую форму выражено у Аристотеля. Удивительнее всего, что Аристотель так же смотрел на апории, рассматривая апории Парменида, Зенона («Дихотомия», «Ахиллес и черепаха», «Стрела» и др. – из 45 его апорий до нас дошло 9) или Мелисса, которые до сих пор находятся в центре философского внимания, поскольку они как раз и показывают возможные ориентиры для изменения понятий, соответственно для изменения оснований логики, соответственно для введения диалога. Аристотель был так потрясен обнаружением апорий, что с их рассмотрения начал «Физику». «И вот, - пишет он, - необходимо, чтобы было или одно начало, или многие, и если одно, то или неподвижное, как говорят Парменид и Мелисс, или подвижное, как говорят физики», полагая «рассмотрение вопроса об одном неподвижном сущем» не относящимся «к исследованию природы»⁵⁰, а относящимся к другой науке. Только с позиций разных наук и можно говорить о том, есть ли одно начало или многие. «Рассматривать, таково ли единое, - все равно, что рассуждать по поводу любого тезиса из тех, что выставляются ради спора... или распутывать эристическое умозаключение» (185 а 5 – 10), т.е. защищать свои доводы и опровергать противоположные независимо от их

⁴⁷ Там же. С.204.

⁴⁸ Там же. С.208.

⁴⁹ Там же. С.209.

⁵⁰ Аристотель. Физика 184 b 15 – 185 a // Аристотель. Соч.: В 4-х т. Т. 3. М., 1981. С.62.

внутренней состоятельности. Аристотель как раз и понимает такие утверждения, как парадоксы, равнопорядковые мнения, произведенные из оснований, которые надлежит найти. Он начинает поиск этих оснований с критики терминов «сущее», «единое», которые употребляются в разных значениях (бесконечное и количественное, сущностное и качественное, часть и целое и т.д.), делая акцент на производство речи (а это сейчас и наша первостепенная задача). Так, пишет он, «беспокоились и позднейшие философы, как бы не оказалось у них одно и то же единым и многим.. Поэтому одни... опускали слово “есть”, другие же перестраивали *обороты речи* – например, этот человек не “есть бледный”, а “побледнел”, не “есть ходящий”, а “ходит”, - чтобы путем прибавления [слова] “есть” не сделать единое многим, как будто “единое” и “многое” употребляются только в одном смысле» (185 b 30). Ясно, что такие речевые обороты меняют *суть* дела, поскольку «ходящий» это качество, а «ходит» - выражение действия, соответственно они относятся к разным категориям. И потому «существующее есть многое... по определению (например, одно дело быть бледным, другое дело – быть образованным) или вследствие разделения, как, например, целое и части». Главное, однако, на что обращает здесь внимание Аристотель, это то, что «одно и то же было и единым и многим – конечно, не в смысле противоположностей: ведь единое существует и в возможности и в действительности» (186 a 1).

Это, очевидно, вещь, невозможна для Средневековья, где единый Бог не существует в возможности, Он есть только и исключительно чистый акт.

Но нас сейчас интересуют апории в том их виде, как их сформулировал Аристотель и способы (или, по крайней мере, способ) их разрешения. Понимание апорий зависит в первую очередь от того, как понимается сущее: однозначно, многозначно или разнозначно, т.е. когда «все понимается из неделимых сущностей» (186 b 35). Если понимать сущее как двузначное (омонимичное), то надо искать правильный логический контекст, в котором должно быть понято сущее. Так, например, Аристотель, разбирая логическую трудность, связанную с пониманием термина «деятельность» применительно к действующему и претерпевающему это действие (учителю и ученику), то, если учитывать контексты учителя и ученика по отдельности, возникает нелепость, ибо в одном случае деятельность будет принадлежать обучающему, в другом обучаемому, если же понять, что деятельность находится ни в том, ни в другом, но в способности обучения, равно соотносящейся с тем и другим (Физика 202 a 15 – 202 b 25). С одной, стороны, апория понимается Аристотелем как неразрешимое соотношение двух разных сущностей, с другой – как метапроблема, требующая выноса решения в промежуточную область, касающуюся обеих имеющих разное определение сущностей, не разрушая и не вмешиваясь в их само-существование. Эти сущности не тождественны по бытию. Они тождественны только к возможности относиться к деятельности». Ясно поэтому, почему категорию отношения он не считал чем-то субстанциальным, и ясно, почему он внимательно относительно к таким терминам, как «вместе», «раздельно», «касательно», «следующее по порядку», «непрерывно». Апория – в самой предельности сущих сущностей как относящихся к началам, что надежно обеспечивало развитие разных дискурсов.

Можно ли с апориями связывать иррациональное начало? Аристотель показал, что речь идет о высоком рационализме, если только под иррационализмом не понимать

то ученое незнание, о котором говорил Николай Кузанский (и сколько до него!) и о котором столь же недвусмысленно говорил Гартман, называя свою метафизику «метафизикой проблем», в которой всегда надо различать постановку проблемы, состояние и держание проблемы, т.е. сохранять тот высокий пафос и напряжение мысли, позволяющие не уклониться от нее. Универсальным выражением понимания проблем он считал Платоновскую идею, с которой он снимал ореол основы его философии. И в этом смысле Гартман рассматривает апоретику как «чистую науку о проблемах», анализ которых требует отделения понятного от непонятного, указаний трудностей и антиномий в феноменах.

Т.Н. Горнштейн⁵¹ еще в 1969 г. отметила, что, хотя Гартман и является создателем апоретики, он же «считает, что надо идти вперед, дальше старой апоретики, которая не опиралась на предварительное описание и анализ феноменов.

Новая апоретика как метод объявляется одной из трех ступеней комплексного философского метода:

1) феноменология - описание и анализ чувственных восприятий, "непосредственно данного, лишь после чего может быть плодотворной постановка проблем;

2) апоретика - формулировка проблем, апорий, внутренне присущих феноменам и

3) теория - обсуждение и рационализация апорий, поиски путей их решения, доступного разуму. Теория понимается здесь в аристотелевском смысле: она не система, не совокупность решений проблем. В критической онтологии обычное отношение "проблема - решение" заменяется отношением "проблема - теория". Всякая теория - открытие нового пути или тропинки познания»⁵².

По мнению Гартмана, «подлинные апории не могут быть разрешены»⁵³. Подчеркнем: они не разрешимы, если следовать формальной логике. Апоретику же интересуют само содержание проблем.

Т.Н. Горенштейн справедливо замечает, что «в формальной логике почти не пользовалась вниманием такая по существу важная логическая форма, связанная с постановкой проблем, как вопрос. Это объясняется тем, что возникающие в процессе исследования вопросы выступают часто в мышлении в виде апорий, нарушающих закон противоречия. Гартман останавливается на том, что объявляет противоречия неразрешимыми. Но история науки и философии показывает, что именно здесь начинается напряженный творческий поиск, отыскание новых фактов и создание теорий, необходимых для решения проблемы, для снятия возникших противоречий».

Вот здесь и можно ухватить понимание дискурса. Повторим, он – речь, застигнутая в момент изменения значений, в момент смены смысла, что и выражено термином «дис-курс». Только уверенность в этом и позволяет утверждать, что познание потому и познает, что «знает о в-себе-бытии предмета и отличает его от

⁵¹ Горенштейн Т.Н. Философия Николая Гартмана (критический анализ основных проблем онтологии). Л., 1969.

⁵² Там же. http://society.polbu.ru/gornshstein_gartman/ch05_all.html (последнее посещение 6.04.2016)

⁵³ Там же.

только лишь внутренней интенциональной предметности. Оно даже и не могло бы считать себя познанием, если бы не предполагало, что его предмет от него самого независим»⁵⁴.

Здесь и возникает обращенность к логике парадокса В.С.Библера и понятию трансдукции (термин Ж.Пиаже), позволяющим смыслу являться самому по себе.

О смысле и концепте

Именно прояснение идеи смысла становится одним из самых насущных, поскольку он размыкает чисто формальную основу дискурса, заданную Фуко.

Если уж необходимо спрашивать о «смысле бытия», как считал Гартман, то тем более необходимо ставить вопрос о смысле смысла. Ибо что такое смысл, ничуть не более понятно, чем, что такое бытие. Но тогда вопрошание уходит в бесконечность. То, что писал о смысле Хайдеггер («смысл есть то, на чем держится понятность чего-либо»⁵⁵) связано с пониманием размыкания сущего, и это соответствует пониманию Гартмана. Для него смысл «сам должен быть сущим: он должен обладать каким-нибудь способом бытия»⁵⁶. И для Хайдеггера понимается «строго говоря, не смысл, а сущее, соотв. бытие»⁵⁷, артикулированное бытие, что обеспечивает бесконечность вопрошания. Для его постижения нужно выявить позиции разных действующих лиц, но он, как говорил А.П.Огурцов, является основой и содержанием коммуникативных актов, которые шире и языковых выражений, и речевых актов, ибо включает в себя иллокутивные акты.

Этимологически русское слово *смысл* связано с совместным со-мыслием слушающего с говорящим. Латинский исток слова «смысл» (*sensus*) связывает смысл с чувствами и данными чувственного опыта.

Длительное время проблема смысла рассматривалась как проблема языка, прежде всего соотношения и связи имени и вещи, различения смысла и значения. Смысл в его отличии от значения был введен в логику, когда прибегли к понятию интенции (намерения, устремления, душевной сосредоточенности). Прежде всего, это сделал Августин в диалоге «Об учителе». Затем Петр Абеляр теоретически различил «интенции» говорящего и слушающего в отношении звука и вещи, имени и вещи. А различение первой и второй интенций в средневековой логике (Фома Аквинский, Иоанн Дунс Скот, У.Оккам), помимо установления связи между интенцией и смыслом, усложнили схемы семантического анализа, выявив такую форму постижения смысла, как концепт.

О концепте и связанном с ними концептуализме, понятиях эквивокации, интенции, субъект-субстанции я писала много. Здесь довольно сослаться, прежде всего, на мои книги «Концептуализм Петра Абеляра» и «Верующий разум» и совместные с А.П.Огурцовым книги «Пути к универсалиям» (СПб., 2004), «Реабилитации вещи» (СПб., 2010), «Концепты политической культуры» (М., 2011), статьи в «Теоретической культурологии» (М., 2005). Но сейчас нужно подчеркнуть, что концепт как акт

⁵⁴ Там же. С. 210.

⁵⁵ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 151.

⁵⁶ Гартман Н. К основоположению онтологии. С. 154.

⁵⁷ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 151.

речевого схватывания, предполагающий предельное выражение понимания одного субъекта и не менее полный ответ другого, слушателя, обнаруживающий момент переключения смыслов, осуществляемого в диалоге, является ответом на представление Фуко дискурса как тонкой контактирующей поверхности. На этой тонкой контактирующей поверхности и происходит переключение смыслов, мгновенно осуществляющих их встречу (*concursum*) и вновь разводящих. Дискурс становится или обычным представлением чего-то или вновь вступает в концептуальную «схватку». Говоря о концептах, Фуко, с чем вполне можно согласиться, сомневается в том, что концепты «способны создавать устойчивые совокупности», что «появление концептов будет подобно постепенному возведению здания». Но он отказывается и считать их «беспорядочными рассеиваниями», предпочитая «увидеть в них последовательности концептуальных систем, каждая из которых обладает своей собственной организацией, актуализирующейся либо в постоянстве проблематики, либо в непрерывности традиции, либо в механизмах влияния»⁵⁸ ...

Надо ли говорить, что в этом с Фуко полностью нельзя согласиться. Концепт предполагает спор, разрушающий постоянство и непрерывность традиции и осуществляющий заявленный Фуко дискурсивный разрыв и только в этом качестве может быть обнаружена *точка – не поле!* – совпадения, которая, повторим, способна вывести за границу совпадения в *поле* соответствий, обычаев, повторов или к новому обговариванию. Концепты - это не общие "топосы", они формируются в ходе диалога и обеспечивают его нормальное функционирование. Это, прежде всего, акты схватывания смыслов (проблемы, речи) в единстве речевого высказывания.

Идея концепта, напомним, изначально предполагает направленность на другого. Это легко обнаружить, даже если просто исходить из этимологии слова: латинское *conceptus* означает не только схватывание, но и замысел, зачатие. Схватывание в один ментальный узел, или постижение смысла чего-то *вообще*, еще не ясного, еще слишком общего и абстрактного, требует своей выраженности, а поскольку такого рода схватывание всегда в той или иной мере интуитивно, оно требует постоянных поправок выражений его, прояснений и обговариваний, в результате чего из неясного нечто формируются контуры вещи. Вещь как раз и возникает как вещь в результате такого конципирования, выраженного в речевом процессе.

Самое удивительное, что идея понимания, на которую ориентирован концепт, заявлена и Фуко, но у него она разворачивается в линейности последовательности рассуждения, единицей которого было предложение. Здесь же требуется полнота смыслового выражения в целостном процессе произнесения. Высказывание также становится единицей речевого общения, но это результат творческого (не эволюционного) преобразующего действия мысли. Про концепт нельзя сказать, что он может быть «установлен», как у Фуко. Спор, нацеленность на диалог и общение – вот интенция концепта, гораздо более близкая к диалогике В.С.Библера с его идеей произведения как результате сообщительного схватывания, а не установление. Концепт как высказывающая речь, таким образом, не тождествен понятию. То же, о чем пишет Фуко все же приближено к понятию как объективному единству вещи, связанному с

⁵⁸ Фуко М. Археология знания. С. 57.

знаковыми структурами не речи, а языка. В этом смысле движение к концепту, хотя и не близкое нам, связывающим его с идеей строго проводимого диалога, происходит у Делеза, который в "Логике смысла" ведет его "от шума к голосу", "от голоса к речи", от речи к слову, к глагольному слову, изнутри интенционально содержащему возможность изменения). В силу изначальности хаоса они вместе с Ф.Гваттари снимают оппозицию речи и языка. Они пишут «реальный язык, т.е. речь»⁵⁹. Все оказывается погруженным в речевую стихию, и слабые выбросы из нее есть не грамматика языка, непременно связанная с предложениями, это то, что Делез и Гваттари назвали философской грамматикой, которая "говорит фразами, но из фраз... не всегда извлекаются пропозиции"⁶⁰. Так что абсолютно оправданно называть это речевое схватывание концептом. К тому же концепт - это событие, а «события - это не понятие. Приписываемая им противоречивость (манифестируемая в понятии) есть как раз результат их несовместимости, а не наоборот»⁶¹.

Именно в качестве события концепт в сейчас формирующейся мысли собирает образы разумения других эпох, разум которых также претендует на всеобщность. В концепте происходит вслушивание высказанной мысли в другую высказываемую мысль до полного ее исчерпания (выголашивания). В акте схватывания, в котором происходит событие формирования вещи-вести, синтезируются все способности души и как акта памяти он ориентирован в прошлое, как акт воображения – в будущее и как акт суждения в настоящее. Но вопрос в том, что концепт осуществляется сейчас, в момент формирования и обсуждения некоторой проблемы. Через некоторое время возникает другая мысль, и она также будет производить синтез с *другими фактами памяти, не говоря уже о воображении, соответственно – суждении*. Это вызывает подозрение относительно того, как сопрягаются события прошлого, не говоря уже о конструировании будущего. Августин, анализируя «Категории» Аристотеля, которые читал, рассматривает человека как род качества, не «увидев», что у Аристотеля это вторая сущность, а рассказывая в «Граде Божьем» о том, как варвары, не щадившие ничего, сохранили христианские храмы в захваченных ими городах, не зная, что эти варвары были христианами. Это значит, что реализовавшаяся в прошлом мысль распространяется не на все прошлое. Скажем, вряд ли можно делать утверждение, что в такой-то довольно большой период, например, в Новое время, действовал познающий разум без проверки этого с помощью погружения в определенные периоды разного рода модальных логик, которые образуют речевую разорванность.

Поскольку идея концепта все же изначально предполагает направленность на другого и схватывание в один ментальный узел, или постижение смысла чего-то *вообще*, еще не ясного, еще слишком общего и абстрактного, интуитивного, требующего постоянных поправок выражений его, прояснений и обговариваний, то говорящий всегда находится в постоянном ожидании ответа, который может переиначить его мысль. Уже поэтому при сохранении контактирующей поверхности, эта поверхность, если пытаться сохранить этот термин, «плывет». Речь скорее о

⁵⁹ Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия. СПб., 1998. С. 28.

⁶⁰ Там же. С. 36.

⁶¹ Делёз Ж. Логика смысла. М., 1995. С. 205.

момента переключения (преобразования) речи. То есть дискурс остается дискурсом. Момент переключения – конкурсом, но это именно момент, который уловлен только путем усилия мысли, мысленного раздвижения оснований мысли, вызванного интересом к проблеме понимания смысла речи.

Идея понимания, на которую была ориентирована средневековая мысль, да и нынешняя не могла быть развернута в линейной последовательности суждения, единицей которого было предложение. Она требовала полноты смыслового выражения в целостном процессе произнесения. Высказывание становится единицей речевого общения. Обращенность к "другому" (имманентный план бытия) предполагает одновременную обращенность к (полагаемому) трансцендентному источнику речи, поэтому речь всегда предполагается как жертвенная речь. Концепция, которая и сейчас понимается как руководящая идея, замысел и конструктивный принцип деятельности, все же понимается в русле теории; не случайно и к концепции, и к теории применяется термин "система" - соединение элементов, образующих определенное единство, связанное с закономерностями действительности. Концепция, таким образом, связана с объективным положением вещей, а концепт с предельной субъектностью. Это можно сопоставить с тем, что Гегель писал о принципе и начале: начало (как некое схватывание) остается субъектным в смысле способа его введения (Гегель сравнивает это с выстрелом из пистолета), но направлено «потребностью принципа, в котором, по-видимому, единственно заключается интерес д е л а, интерес того, что есть и с т и н а, а б с о л ю т н о е о с н о в а н и е всего»⁶². Самое основное здесь то, что роднит Гегеля со старым концептуалистским направлением: «с у б ъ е к т и в н а я деятельность выступает как существенный момент объективной истины <...> Вследствие того п р и н ц и п становится вместе началом, и то, что есть первое для мышления, - первым и в х о д е мышления»⁶³.

В чем разница?

Она в том, что концепт, изменяя душу индивида, обдумывающего, еще только замышляющего вещь, которая находится еще только в зародыше, при своем оформлении в концепцию предполагает другого. Для Гегеля так вопрос не стоит. Он эгологичен, и, вновь показывая существование общего как вещи-вещания, как начинания, он это начало направляет сам на себя.

Это важное ограничение Гегеля кажется существенным вовсе не для того, чтобы показать его принадлежность к идеализму XIX в., нам оно кажется важным в свете осмысления XX в. Хотя долго концепт (как видим, не избежал этого и Фуко) был не просто схватываем мысли, но обозначением того, что соединяет вещь и речь.: *inter rem et sermonem vel vocem est conceptus*»⁶⁴, концепт - это то, что обнаруживается между вещью и речью, или звучностью.

⁶² Гегель Г.В.Ф. Наука логики / Перев. Н.Г.Дебольского. Петроград, 1916 . С. 18.

⁶³ Там же. С. 19.

⁶⁴ Джохадзе Д.В., Стяжкин Н.И. Введение в историю западноевропейской средневековой философии. Тбилиси, 1981. С/139 – 172.

Поворот к концепту в современной философии

Если вспомнить в связи с этим Делеза и Гваттари, то они попросту снимают проблему различия понятия и концепта, ибо для них все - *le concept*, т.е. показывают *другой* – уплощающийся мир, в котором речь может идти только о плоскости, о плоти, ощущении плоти. Все философы - от Платона до Бергсона, в том числе Гегель и Фейербах, по их мнению, создавали концепты, как бы не интересуясь тем, что именно способствовало их появлению. Концепт – он и есть концепт. Их не интересовало, что эти концепты создавались в разных мирах: средневековье двусмыслило мир, потому требовало богоборчества и боговстречи, в Гегелевское время необходимо было вернуть метод и логику внутрь содержания философии начала. В середине же XX в. в основание философствования положен физический (имманентный) мир со вполне синергетической идеей хаоса и математический мир фрактальной геометрии, то естественно, что не только собственной, но и **собственно** реальностью для представителей такой позиции является возможностный, можно даже сказать – виртуальный) мир. В таком мире вернуться к концепту французу легче, чем кому бы то ни было другому: термину *le concept*, уже давно переводившемуся как “понятие”, не пришлось менять ни буквы, ибо в себе самом французское понятие столь же издавна заточило в себе концепт, связанный не столько с идеальностью, сколько с персонажностью, каким стал пониматься *другой* - “друг”, “нечто внутренне присутствующее в мысли, условие самой ее возможности, живая категория, элемент трансцендентального опыта”⁶⁵. Поскольку ясно также, что это - принципиально иной мир возможностей, чем тот, который представлен средневековой философией или философией “диалога культур” В.С.Библера, где возможность связана с возможностью мысли поставить себя в домысленное и добытийное состояние, требующее взаимообоснования бытия и мышления и предполагающее в одном случае тождество бытия и мышления, а в другом, - что само бытие оказывается мыслью в голове другого субъекта⁶⁶. Хаос обнаруживается в зазоре между мыслями как предельное состояние мышления, выраженное в идее произведения, требующего в виде ответа нового произведения. По Делезу же и Гваттари, хаос преобладает над космосом, собственно хаос нейтрален, он ни субъект, ни объект. И это опять-таки существенное отличие от старого понимания концепта, с другой стороны обнаружившее сходство с Гегелевским одиноким существованием концепта. Реальный мир рассматривается как поле опыта не относительно субъекта, а относительно “наличествования”. Внутри этого наличествования есть творческие субъекты, но это творчество понимается не как творение мира впервые, а как способность устройства некоторого порядка внутри хаоса, превращая его в то, что французские философы называли хаосмосом. Философия, с которой связано дискурсивное мышление, в таком случае действительно не созерцание, не коммуникация, творящая консенсус или конкурсус, - она способ мгновенного схватывания чего-то, сравнимого с глотком воздуха, лишь на краткий миг избавляющая от раздвоенности, растроенности или расстроенности сознания, от

⁶⁵ Делез Ж. и Гваттари Ф. Что такое философия? Спб., 1998. С. 11.

⁶⁶ См. об этом: Огурцов А.П. Философия науки: двадцатый век. Концепции и проблемы: В 3-х частях. СПб., 2011. Ч.Ш. Гл. 10, 11.

бесконечной текучести среды, являющейся результатом проблемы бесконечной скорости. Субъект образуется лишь в результате решения этой проблемы, он сформирован хаосом и концептом, который как схватывание некоторого порядка есть событие, целостность, и таких концептов может быть множество - множество прорывов из хаоса. Можно ли в таком случае *le concept* переводить как концепт, т.е. тем, что изначально было связано с идеей речи, хотя движение у Делеза в "Логике смысла" происходит "от шума к голосу", "от голоса к речи", от речи к слову, к глагольному слову, изнутри интенционально содержащему возможность изменения. Но в силу изначальности хаоса снимается и оппозиция речь - язык. "Реальный язык, - уже вместе повторяют оба философа, - то есть речь"⁶⁷. Все оказывается погруженным в словесную стихию, и слабые выбросы из нее есть не грамматика языка, непременно связанная с предложениями, а то, что они назвали философской грамматикой, которая, хотя и "говорит фразами, но из фраз <...> не всегда извлекаются пропозиции"⁶⁸. Концепт остается схваткой, которой ничто не противостоит, ибо в мире возможностей, связанном с текучестью, а потому и основанном на эквивокации, нет места понятию, останавливающему текучесть, образующему ту «контактирующую поверхность», о которой говорил Фуко. Это другой мир, мир события, а "события - это не понятие. Приписываемая им противоречивость (манifestируемая в понятии) есть как раз результат их несовместимости, а не наоборот"⁶⁹. Фактически, Делез и Гваттари выразили некое логическое предчувствование известным сказочным (фольклорным) сюжетам, связанных с походами туда, не знаю, куда, и приносами (переносами, трансфертами) из одного места в другое того, не знаю что. Они обнаружили то, что Ницше назвал "скрытой точкой, где житейский анекдот и афоризм мысли сливаются воедино"⁷⁰, и что дало импульс тому, что сейчас называется паранепротиворечивой логикой.

Паранепротиворечивость

Мы уже обращали внимание на то, что система обсуждения некоторого текста в Средневековье состояла из разнородных аналитических методов: буквального, символического, аллегорического, мистического, тропологического. Это обсуждение не могло вестись сразу с пяти позиций. Комментатор выбирал одну, не зачеркивая другую, а держа ее в уме для другого анализа. Это не позволяло выводить из противоречия произвольное предложение, но позволяло сохранять «да» и «нет» без угрозы разрушения текста хотя бы потому, что сам этот текст в момент зарождения концептуализма принадлежал не «нашему» миру или не только «нашему» миру, что для схватки этих двух миров («того», горнего, и «этого», дольного) было выработано понятие эквивокации, двуголосия, двусмысленности⁷¹. Эта логика, как говорил Н.А.Васильев, «без закона противоречия»⁷². Другого в то время и быть не могло, если

⁶⁷ Там же. С. 28.

⁶⁸ Там же. С. 36.

⁶⁹ Делез Ж. Логика смысла. М., 1995. С. 205.

⁷⁰ Цит. по: Делез Ж. Различие и повторение. СПб., 1998. С. 159.

⁷¹ См. об этом: Неретина С.С., Огурцов А.П. Пути к универсалиям. СПб., 2004. Раздел «Творец и род».

⁷² Васильев Н.А. Воображаемая логика. Избр. труды. М., 1989. С. 54.

учесть, что главная книга Средневековья, Библия, прямо заявляет о распаде языков, о явлении дискурсов. Да и мыслители этого времени прямо заявляли о языковых разногласиях, утверждая, что хорошо для греков, плохо для латинян, - заявляли почти то же, что Васильев: «То, что очевидно для нас в нашем мире, с нашей структурой ума и ощущающей способности, то может быть не только не очевидно, но и прямо неверно в другом мире... Логика божества иная, чем логика человека»⁷³.

Сейчас тесную связь логических идей Васильева и паранепротиворечивой логики мало кто отрицает. Сам этот термин «паранепротиворечивая логика» введен в 1976 г. перуанским философом Ф.Мироковисада. Паранепротиворечивая, или интенциональная логика связана с необходимостью изучения теорий, в которых существуют парадоксы, антиномии, средствами современной математической логики⁷⁴. Паранепротиворечивая логика не позволяет, в отличие от классической, выводить из противоречия произвольное предложение. С момента ее зарождения она была связана с философской проблематикой, в основе которой лежит противоречивая, но не тривиальная теория. Одной из существенных черт паранепротиворечивых логик является то, что они «свободны от закона противоречия», который «выражает несовместимость утверждения и отрицания». Такую свободу от противоречия полагает Васильев, назвавший свою логику воображаемой (кстати, близкой к энигматичности Библиера и «догадничеству» М.К.Петров. «Закон противоречия, выражающий несовместимость утверждения и отрицания»⁷⁵, не может быть использован при анализе дискурса, он «не может быть аналитически выведен из определения логического... разве не логическим было мышление Гегеля, его великая диалектика противоречий? Целый ряд мыслителей (назову только некоторых) – Николай Кузанский с его *coincidentia oppositorum*, Гаман, Гегель, Банзен и множество других – видели в мире осуществленное противоречие»⁷⁶. Мы можем назвать Петра Абеляра с его «*Sic et Non*» или «Маталогика» Иоанна Солсберийского. В «воображаемой логике будут [не два: одно *A*, другое *non A*, а] уже 3 вида суждений, различающихся по качеству: 1) утвердительное – *S* есть *A*; 2) отрицательное – *S* не есть *A*; 3) суждение противоречия – *S* есть и не есть *A* зараз. Конечно, последнее суждение есть соединение утвердительного и отрицательного суждений, но такое соединение отлично от каждого из этих элементов, как число 12 отлично от каждого из своих слагаемых, отлично от 7, отлично от 5»⁷⁷ (см. выше загадку Алкуина).

Без осуществляемого противоречия дискурс как дис-курс, как разбегающиеся суждения, невозможен. Паранепротиворечивая логика – один из принципов ее осуществления.

⁷³ Там же. С.55.

⁷⁴ См. об этом: *Аносова В.В.* Логические идеи Н.А. Васильева и паранепротиворечивые системы логики. Автореф. дисс. на соиск. уч. степени канд. филос. наук / <http://www.dslib.net/logika/logicheskie-idei-n-a-vasileva-i-paraneprotivorechivye-sistemy-logiki.html>. Посещение 8.04.2016 г.

⁷⁵ *Васильев Н.А.* Воображаемая логика. Избр. труды. С.99.

⁷⁶ Там же..

⁷⁷ Там же. С. 105.

Васильев считает (соглашается с тем), что «закон противоречия есть закон земной логики»⁷⁸, но какой пользовался отвергающий тот же закон Абеляр или Иоанн из Солсбери, или Николай Кузанский? Они в этот земной закон впускали Иное или, как у Кузанца, Неинное, т.е. Бога и работали с ним, используя то, что в то время называлось тропо-логикой, логикой поворота.

То, что противоречие имеет форму суждения, где субъект – носитель противоречия, а предикат – само противоречие, Васильев доказывает тем, мы способны браковать суждения, следовательно, его мыслить. В противном случае выбраковка была бы невозможна. Но – в той же средневековой логике субъект суждения был вынесен за само выражение суждения, соответственно сразу допускал внутреннее возражение и выбор. Это предполагает невозможность перевода истины в ложь и наоборот, т.к. формулы 1 и 2 обе остаются истинными суждениями. Наличие двух видов отрицания является одной из существенных характеристик этой логики Противоречие, как говорят словари, перестает быть угрозой разрушения теории, особенно если помнить о том, что свойство отрицания «не» не обязательно означает противоположное, утверждал еще Платон в «Софисте». «Если бы утверждалось, что отрицание означает противоположное, мы бы с этим не согласились или согласились бы лишь настолько, чтобы “не” и “нет” означали нечто другое по отношению к рядом стоящим словам, либо, еще лучше, вещам, к которым относятся высказанные вслед за отрицанием слова» (257 b - c). Скажем, алое – не красное, но, хотя оно не красное, оно не противоположно красному. Поэтому вполне допустимо закон противоречия (и исключенного третьего) исключить из состава основных логических законов. Эти принципы Васильев и положил в основу металогики, которая является сугубо рациональной, формальной теоретической дисциплиной. После того, как из логики устраняются эмпирические элементы, «останется, - как пишет Васильев, - неустранимая рациональная логика», которую он и предлагает называть металогикой. В этом своем виде она аналогична метафизике. И как «миру опытной действительности, миру физики, противостоит метафизика», так «так миру опытной логики противостоит металогика», которая «есть познание мысли вне условий опыта, чистой мысли в отвлечении от всякого разнообразия содержания мысли»⁷⁹, имея дело только с суждением и выводом, а не с конкретными их видами.

На наш взгляд, это вполне сопоставимо с тем, что Фуко называл «контактирующими поверхностями».

Концепт как результат интенционального и индивидуального акта мышления

Именно воображаемая логика, составившая основу паранепротиворечивой вновь позволила вернуться к идее концепта, который можно истолковать как логически смысловой компонент глубинной семантической структуры высказывания. Этот компонент характеризует акт понимания и его результат, полученный в коммуникации. Общение немислимо без достижения понимания, вне концепта, в котором схватывается смысл речи и высказываний говорящего и слушающего. Со своей

⁷⁸ Там же. С. 99, 105.

⁷⁹ Васильев Н.А. Воображаемая логика. Избр. труды. С. 115.

стороны, каждый участник коммуникации, осуществляя акт понимания, вырабатывает в ходе диалога концепт, в котором выражено схватывание им смысла его собственного, личностного высказывания, "его" речи. Концепты - это не просто общие "топосы", формирующиеся в ходе диалога и обеспечивающие его нормальное функционирование. Это, повторим, прежде всего, акты схватывания смыслов (проблемы, речи) в единстве речевого высказывания.

Концепт, берущий свое рождение в нейтральном возможном Другом и выраженный через субъект, есть не субъект-субстанция, как то было в Средневековье, а объект, поглощающий субъекта и предполагающий его – субстанция-субъект. Концепт, ведущий к схватыванию однозначного, непременно сталкивается с эквивокацией, двусмысленностью, которая представляет мир возможностей. Но если раньше эквивокация была его основанием, то теперь, как писал Делез в книге "Логика смысла", "молния однозначности" (или - согласия, одноголосия, *univocae*) - "краткий миг для поэмы без героя", переоткрывает эквивокацию, т.е. переоткрывает старые средневековые термины), для того, чтобы показать не паранепротиворечивость, а разность смыслов разных дискурсов, не связанных друг с другом. Эквивокация необходима для того, чтобы подготовить язык для откровения единомыслия-одноголосия, что есть "тотальное выражающее уникального выражения - события"⁸⁰, чем и стал концепт. Потому логика концепта требует дискурсивного становления, фиксации имманентного плана бытия (исключающего трансцендентное), его "бесконечных переменностей", с чем, по мнению авторов "Что такое философия?" связана фрагментарность концептов. "В качестве фрагментарных целых концепты, полагают они, не являются даже деталями мозаики, так как их неправильные очертания не соответствуют друг другу. Даже мосты между концептами - тоже перекрестки или же окольные пути, не описывающие никаких дискурсивных комплексов. Это подвижные мосты. В таком случае не будет ошибкой считать, что философия постоянно находится в состоянии отклонения или дигрессивности"⁸¹, что и рождает дискурс.

В этом смысле "так называемые универсалии" действительно есть последняя стадия концепта

Делез и Гваттари так же, как средневековые мыслители, связывают идею концепта с Другим. Но для них - в полном соответствии с возможностной философией и с концептуальной единичностью - Другой есть, конечно, субъект, но по отношению к "я" он предстает как объект, и наоборот: если представить его как субъект, то объектом по отношению к нему, Другим, предстоящим (стоящим перед ним) оказываюсь «я». Смена позиций Другого (то субъект, то объект) переворачивает саму идею Другого, который отныне становится безличностным. "Другой - это никто, ни субъект, ни объект"⁸². Идея речи, направленная на понимание и соответственно правильность/праведность исчезает, речь начинает быть направленной исключительно на связность. Цель философии, искусства и науки направлены на выявление

⁸⁰ Делез Ж. Различие и повторение. С. 297 – 298.

⁸¹ Делез Ж. и Гваттари Ф. Что такое философия? С.35.

⁸² Там же.

“приближения к связности, не более присущей нам, людям, чем богу или миру”⁸³. Речь, о которой столь пронизательно пишет Делез в “Логике смысла”, оказывается всего лишь игрой ассоциаций и интерпретаций, уничтожающей любой текст, превращая его в объект властных претензий, уничтожающих его как цельное произведение. Власть философии закончилась. “Она не есть ни созерцание, ни рефлексия, ни коммуникация... Философия не созерцание, так как созерцания суть сами же вещи, рассматриваемые в ходе творения соответствующих концептов. Философия - не рефлексия, так как никому не нужна философия, чтобы о чем-то размышлять...ибо чистые математики вовсе не дожидались философии, чтобы размышлять о математике, как и художники - о живописи или музыке; говорить же, будто при этом они становятся философами, - скверная шутка, настолько неотъемлемо их рефлексия принадлежит их собственному творчеству. Философия не обретает окончательного прибежища и в коммуникации, которая потенциально работает только с мнениями, дабы сотворить в итоге “консенсус”, а не концепт. Идея дружеской беседы в духе западной демократии никогда не производила ни малейшего концепта”⁸⁴. Познание чистых концептов можно считать окончательным определением философии.

Еще раз со стороны современного (XX в.) анализа философского дискурса, философы обнаружили ту же проблему, что и Гегель, который, разумеется, не отрицал философии, считая свою единственно верной. Но и французские философы, занимавшиеся проблемой дискурсивности, и немецкий метафизик, отождествивший бытие и ничто, «категориально, - как писал Хайдеггер К.Ясперсу в письме от 16 декабря 1925 г. о Гегеле, - не совладали с жизнью – существованием – процессом и тому подобным»⁸⁵. Не совладали, ибо не только завершили европейскую метафизику, но и «за» этим концом Гегель увидел начало, где ничего нет, а Делёз и Гваттари в нем оказались непосредственно. При отождествлении ничто и бытия, бытие оказалось утраченным. Подобно «Поискам за утраченным временем» Пруста, необходимо броситься на поиски утраченного бытия. Науку логики (уже не гегелевскую) можно было бы назвать «В поисках утраченного бытия». *Только утратив бытие, можно найти его*. Если, конечно, попытаться.

Отчетный доклад

Но мы сейчас утратили, кажется, и бытие, и время. После ГУЛАГа и Холокоста образовалась бездна. Призывы осознать это, не привели ни к чему, кроме утраты смысла, поскольку там нет ничего. Ибо совершилось не человекоубийство, даже не насилие против человечности – обнаружен отрицательный опыт такого иного, о чем вообще больше ничего нельзя помыслить. Представилась не только у-топия, а прямо и непосредственно *у-хрония*, если вспомнить название труда Ш.Б.Ренувье (1815 – 1903), непосредственно связавшего Гегелевскую пору с порой XX в. Не случайно не удается найти одно определение для нашей эпохи. То, что мы живем, не утратив способности

⁸³ Делез Ж. Различие и повторение. С. 37.

⁸⁴ Делез Ж. и Гваттари Ф. Что такое философия? С. 15.

⁸⁵ Цит. по: Рыклин М.К. Метаморфозы великих гномов / http://www.universalinternetlibrary.ru/book/56340/chitat_knigu.shtml. Последнее посещение 05.05.2016

суждения, по-прежнему свидетельствует о Логосном начале мира. Мы сомкнули воды бездны и сделали вид, что ее нет под ногами (кто-то даже предложил обжить катастрофу, т.е. смерть и погибель). Эта бездна, однако, разными способами дает о себе знать, распределяя нас всех по островам. Потому наши дискурсы не контактируют даже на поверхности. Это одинокие дискурсы, жаждущие не квалифицированного ответа, а институционализованного признания, не философской захваченности, а канцелярской отчетности, не диалогизма, а доклада с чисто формальными вопросами и ответами, обнаруживая практику упрощения речи, сведения ее к отчету, понятому не как философская ответственность за выраженную мысль, а как формальный перечень действий, свидетельствующих о принадлежности (через употребление особых терминов и понятий, умения оперирования ими) к заявленной специальности. Мир, даже не зависимо от тех способов, как он опознал себя в этих двух великих катастрофах, представляет сейчас собой либо агон войны, либо совокупность «сущностных одиночеств в созданном ими пространстве языка, одиночеств, которые делают коммуникацию своим необязательным дополнением»⁸⁶. Все рассуждения о ней – лишь свидетельства «голой» разумности. Безграничное коммуникативное сообщество заместило собой трансцендентального субъекта, а интерсубъективность значения трактуется как априори идеального коммуникативного сообщества.

Библиография

1. *Петр Абеляр*. Тео-логические трактаты. М., 1995
2. *Бозций Дакийский*. Соч. М., 2001.
3. *Шпет Г.Г.* Язык и смысл //Логос, N 7, 1996
4. *Черч А.* Введение в математическую логику. т.1, М.,1960
5. *Карнап Р.* Значение и необходимость. М., 1959
6. *Делез Ж. и Гваттари Ф.* Что такое философия? Спб., 1998.
7. *Делез Ж.* Логика смысла. М.,1995.
8. *Неретина С.С.* Опыт словаря средневековой культуры. Загадка // Благо и истина: классические и неклассические регулятивы. М., 1998
9. *Делез Ж.* Различие и повторение. Спб., 1998
10. *Басос А.* "Единственный аргумент" Ансельма Кентерберийского // Истина и благо: универсальное и сингулярное. М., 2002
11. *Апель К.* - О. Трансформация философии. М., 2001
12. *Рикёр П.* Я-сам как Другой. М., 2008
13. *Декомб В.* Дополнение к субъекту. Исследование феномена действия от собственного лица. М., 2011

⁸⁶ Там же.

14. *Энафф М.* Дар философов. Переосмысление взаимности. М., 2015