
Антиципация смысла, или О цели философского текста

© 2020 г. Л.Т. Рыскельдиева

*Крымский федеральный университет им. В.И. Вернадского,
295007 РК, Симферополь, ул. Ялтинская, д. 20.*

E-mail: ryskeldieval@gmail.com

Поступила 05.10.2019

Чем обусловлена актуальность проблематики смысла в современной философской культуре? На какой запрос она откликается, на какую предметную сферу указывает? Статья отвечает на эти вопросы, обращаясь к реализму вообще и к спекулятивному реализму в частности. Реализм в европейской философии XX–XXI вв. выражает потребность в «вещи», в единстве человека и мира, в целостности, знаком/символом которой является идея смысла. Автор статьи полагает, что место утраченной вещи-в-себе в наши дни может занять принадлежащая языковой реальности «вещь» особого рода – *smysl*, как смысл-целостность, способность которой фундаментализировать философское знание особенно ярко демонстрирует язык русской философии. Топология такого смысла – философский текст, наличие в нем смысла всегда и по праву превосходит читателем. Однако эта антиципация не всегда реализуется, так как под воздействием науки и форматирования философский текст вынужден принимать вид исследования, что часто ведет к абстракции его смысла. Будучи по истокам и сути осмысленным диалогом, философский текст в современной европейской культуре не исказит своей сути, если подвергнет ревизии свою телеологию и увидит цель философской деятельности в осмысленном диалоге с Другим. Такой диалог о смысле в наши дни может успешно вестись с другой философией, с другой философской культурой – материал для него давно и успешно исследуется в России в рамках философского востоковедения. Сотрудничество российского профессионального философского сообщества с востоковедами незрело, на его актуальность указывает проблематика смысла.

Ключевые слова: смысл, *smysl*, текст, реализм, вещь, целостность, телеология, востоковедение, Другой, диалог.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–4–116–127

Цитирование: Рыскельдиева Л.Т. Антиципация *смысла*, или О цели философского текста // Вопросы философии. 2020. № 4. С. 116–127.

The Anticipation of the *Smysl* or On the Intention of the Philosophical Text

© 2020 Lora T. Ryskeldiyeva

Vernadsky Crimean Federal University,
20, Yaltinskaya str., Symferopol, 295007, Russian Federation.

E-mail: ryskeldieval@gmail.com

Received 05.10. 2019

The sense-meaning problem as “the problem of *Smysl*” is relevant to the actual situation, to the modern philosophical culture. What is the reason for this relevance? What a request does it respond to, what a subject does it point to? The article answers regarding the phenomenon of realism in general and so called “speculative realism” in particular. Realism in European philosophy of 20–21 centuries is the expression of the need for “thing-*Res*”, for the unity of man and the world, for integrity, and the sign of this integrity is the idea of *Smysl*. The author of the article believes that the place of a lost “thing-in-itself” nowadays can be taken by a special kind of “thing” such as *Smysl*, which belongs to linguistic reality. As the integrity it is able to justify, to indicate a ground for the philosophical knowledge. This can be clearly demonstrated by the language of Russian philosophy. The special being of this “thing” takes place in a philosophical text, its *Smysl*-meaning is always and rightly anticipated by the reader. However, this anticipation is not always realized, since under the influence of science and formatting, the philosophical text is forced to take the form of research, which often leads to an aberration of its meaning, intention, purpose and *Smysl*. European philosophy in its origin is entirely a meaningful dialogue, the essence of which can be lost in our times if we don’t revise the very goal of philosophical activity. We need to find the real Other as a participant of a real dialogue, a *Smysl*-meaning communication. It can be a dialogue with the other philosophy, with the other philosophical culture, with the other logic of *Smysl*. There are a lot of materials for that, we can use and integrate the results of specific researches – the framework of philosophical oriental studies, which is of very high level in Russia, has a long history and plenty of discoveries. The meaningful collaboration of the Russian professional philosophical community with orientalists is overdue, the problem of *Smysl*-meaning points to its relevance.

Keywords: meaning, *smysl*, text, realism, thing, integrity, teleology, oriental studies, the Other, dialogue.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–4-116-127

Citation: Ryskeldiyeva, Lora (2020) The Anticipation of the *Smysl* or On the Intention of the Philosophical Text, *Voprosy Filosofii*, Vol. 4 (2020), pp. 116–127.

Проблема смысла постепенно становится привычной для современной философии, философия смысла – знакомым разделом философского знания, которому посвящаются главы монографий, а «смысл и значение» – рубрикой разного рода философских работ. Судя по всему, можно вести речь о таком направлении теоретических исследований, как «исследование смысла», к статусу которого, однако, есть вопрос: если это исследование в целях познания, то познаваем ли смысл в качестве предмета? Очевидно, что нет, так как, чтобы стать предметом с соответствующим понятием, ему надо иметь значение, то есть, стать значением или совокупностью значений [Рыскельдиева 2018] и тем самым перестать быть собой. Правда, непредметность смысла

не устраняет проблему его поиска, так как смысл непременно должен быть – его отрицание тоже бессмысленно [Рыскельдиева 2019]. Почему же проблематика смысла сейчас так востребована? На какой актуальный запрос современной философской культуры она отвечает?

«Современная философская культура» – это понятие, выражающее состояние и основные черты европейской философии в наши дни. Со времен Сократа ее дискурс организован как двушаговый: сначала критика, ирония, разрушение, потом, как предполагается, майевтического характера созидание. Философская современность отмечена большей значимостью именно первого шага – критицизмом, преобладанием иронии и недовольства, яркостью картины того, как не должно быть. За этой картиной и надо искать недостающее, предмет поисков, объект интенций, основу критики – то есть причину недовольства.

Философия «здорового» смысла

Один из самых заметных объектов критики недовольными современным положением дел в философии – это так называемый «корреляционизм». Его появление связано с критикой кантианства, а точнее, с тезисом об отрицательном воздействии кантовского трансцендентализма на всю последующую философию, угодившую в ловушку порочного круга. В него попадает всякая философия, отказывающаяся от познания реально существующих вещей-в-себе («вещей-без-меня», по выражению К. Мейясу): рефлексия движется по кругу – от познания к бытию, которое есть познание: при этом невозможно мыслить бытие, которое есть мышление. Так благополучно умирающая послекантовская онтология оставляет нам одну теоретически неразрешимую проблему: как возможно мышление мышления?

В антикантианстве наших дней легко разглядеть уже ставшее привычным стремление к философским истокам, желание восстановить исторически утраченное единство человека и мира, воссоздать универсум как топос рефлексии, вернуть мировое целое. Это стремление трудно не разделять. Цель поисков тех, кто критикует трансцендентализм, есть потерянная «по его вине» целостность мира, утверждать которую можно, только если мир *есть на самом деле*, вечно, когда он *реален* и без меня. Это утверждение есть не что иное, как требование возвращения к «наивности» реализма («назад к до-критическому!»), но оно будет вполне понятно, если задаться вопросом о смысле познания: какой смысл в познании, если мир – всего лишь обратная сторона человека, а Другой – всего лишь обратная сторона Я? Какой при этом смысл в теоретической философии вообще и как можно реально жить в мире, устроенном по законам, имеющим трансцендентальное происхождение? Очевидно, что познающее мир сознание не может обойтись без трансцендирования, без абсолютно внешнего, которое мысль могла бы постигать, по выражению К. Мейясу, «с оправданным чувством пребывания на чужой территории» [Мейясу 2015, 15]. Очевидно и то, что только существовавший до меня и до всего человечества мир может дать начало и опору моему мышлению: «...реалистический смысл высказывания о доисторическом и есть его окончательный смысл...» – пишет французский философ [Там же, 25]. То есть мысли, ищущей опору для рефлексии, необходимо найти такую исходную точку мышления о мире, которая дает уверенность в том, что этот мир – МОЙ. В таком мире есть место для меня, и тем самым он есть осмысленное (мною) целое – целостность. В этом мире я не мигрант и не «человек из барака», по выражению Г. Марселя, – только в таком мире возможно совершить то, что М.К. Мамардашвили называл «сумасшествванием с толком», и невозможно потерять смысл, потому что он здоровый (здоровый). И утрата именно такого мира волнует многих наших современников¹. Можно сказать, что сейчас формируется запрос на философию смысла, причем здорового смысла².

Словарь В. Даля указывает на «здоровый» как на «здоровый», но в иносказательном значении: «Здоровый ум, рассудок; здоровое ученье, суждение, прямое, правильное, основательное, со смыслом. Здоровый смысл, рассудок, рассудительность, прямой толк».

«Здравствовать» значит не болеть, жить полноценно, со смыслом. То есть по-русски можно сказать «здоровый смысл», имея в виду «здоровый ум», осуществляющий осмысление, а здравие и основательность ума есть показатель того, что его обладатель прочно стоит на ногах, не оторван от почвы, что он – реалист.

Слово «реальный» тоже есть в словаре Даля, его коннотации – «насущенный», «житейский», «вещественный». В «реальном училище», например, учили чему-то житейскому, тому, что реализуется на практике, что дает возможность жить на самом деле. В наши дни заимствований, если *estate* – это имущество, то *real estate (realty)* – это недвижимость как «настоящее» имущество, а «риелтор» – тот, кто имеет с ним дело. Значит, реалистические тенденции могут отражать тягу к реальности как к вечности мира, реалист в расхожем понимании есть человек в своем уме, все хорошо осознающий. Тогда реализм³ есть философия «здорового» смысла, которым обладают те, кто здравствует. Дж.Э. Мур, самый видный представитель английской «философии здравого смысла», выражением «осведомленность о чем-то» («awareness of anything») [Moore 1922, 29] в качестве способности дать себе отчет в чем-либо называет то, что мы по-русски передаем выражением «я в своем уме». Этой осведомленностью мы обладаем, как сказали бы виджнянавадины, «с незапамятных времен».

Философский реализм

Послекантовской философии известны разные «реализмы», и в соответствии с хронологией назовем их Реализм-20, Реализм-20¹, Реализм-21.

Реализм-20, или, как его принято называть, неореализм, появился после Канта, Гегеля и английского неогегельянства и основывался на утверждении о том, что вещи есть, а познание их познает. Это утверждение и есть основа здравого смысла, того «...изначального здравого смысла, который верит в мир, существующий независимо от знания о нем, но также верит и в то, что этот независимый мир может быть прямо представлен в сознании...» [Holt, Marvin, Montague, Perry, Pitkin, Spaulding 1912, 10].

Такая уверенность, по мысли «новых реалистов», стара, уходит своими корнями в философию до Декарта и Локка, и эту «старую добрую» мысль надо вернуть и утверждать, что мир существует независимо от нашего познания его. По мысли Дж.Э. Мура, различие сознания и его реально существующего объекта вполне нормально, в этом случае у нас «...в каждом ощущении два различных элемента, один я назову сознанием, другой – его объектом. Так должно быть...» [Moore 1922, 26]. «*This must be so*», – пишет Мур, а реализм утверждает только то, что известно человеку «в своем уме», человеку, обладающему сознанием, основанным на различии между познанием и вещами.

Реализм-20¹ – это «критический реализм» в виде критики наивности «новых реалистов», более искушенный вариант реализма. Он призван уйти от дилеммы объективизма и субъективизма в ответе на вопрос о том, с чего начинать (*starting point*) познание: с объекта или субъекта [Drake, Lovejoy, Pratt, Rogers, Santayana, Sellars, Strong 1920, 3–4]? Ни тот, ни другой не ведет, по мысли Д. Дрейка, к тому, что действительно «дано» (*given*) в познании, поэтому требуется третий подход для анализа отношений между объектом, тем, что действительно «дано» (*datum*) и субъектом.

Спекулятивный реализм как явление XXI в. представляет собой более «искусственный» реализм постфеноменологического и постхайдеггерианского происхождения; «...это не одна из тех доморощенных частных онтологий, которые легко обнаружить на чердаках и в подвалах Интернета», – пишет о нем Г. Харман [Харман 2015, 96]. Если классический реализм – это «философия, признающая *реальные объекты* как единственную первичную реальность» [Там же, 140], то спекулятивный реализм более «демократичен» и признает реальность разного рода объектов: «...то, что верно для нейтронов, верно для правительств и футбольных команд...» [Там же, 141]. Объекты, которые этот реализм не отличает от вещей, будут видны всякому, кто начнет с естественной человеку наивности, а не с профессионального для философа сомнения

[Харман 2015, 18]. Только из такого объективно-вещного начала, по мнению Г. Хармана, может вырасти «философия доступа к миру». Если так, то, может быть, именно такая философия призвана заполнить пустоту, образованную коротким дефисом в выражении «человек-мир», который разрывает целостность?

В любом случае, реализмом можно считать общее имя различных поисков основ такого мировоззрения, в рамках которого ведется поиск утраченного единства Я и мира, исходя из которого возможно видение целостности, примиряющей меня с моими языком и культурой. В перспективе таких поисков находятся и современные, порой отчаянные, напоминания об истоках и предназначении философии. Так, А. Бадью призывает нас к сражению с современной софистикой – ей нужно дать достойный отпор, для которого, в свою очередь, требуется усилие мысли. «Тогда философия вновь предстанет тем, что она и есть: проблемком вечности, без Бога или души, из одного только факта, что ее усилие примиряет нас с тем, что имеются истины. Такова ориентация того, что я, не колеблясь, считаю для мысли *долгом*» [Бадью 2003, 166], – пишет автор самого известного философского манифеста, объявляющего конец всем возможным «концам». Его призыв вернуть философии ее «родовое», сущностное, эйдетическое, полагаю, объясним глубоким ощущением невосполнимой утраты после «расправы» с вещью-в-себе.

Если «вещь» утрачена, а реальность недостижима, то нет и вещей, которые должны давать начало философским поискам. Именно поэтому, вопреки известному призыву Э. Гуссерля, не вещи, а философии все еще продолжают давать толчок исследованиям. «Вернуть» вещь, то есть реальность, в философию – задача фундаментально-историческая, и манифест здесь вполне уместен, но для осуществления того, к чему он призывает, вероятно, надо приложить еще и машину времени. Однако без ответа на вопрос о вещи – реальности, – о том, что *есть на самом деле*, философия, действительно, не имеет искомого фундамента. Я полагаю, что здесь надо действовать от противного и использовать именно философский поворот к языку: реализуя противоположный нашим поискам принцип наибольшего удаления от реальности, этот поворот может указать нам путь приближения к ней. При этом я предполагаю, что *место утраченной вещи-в-себе в наши дни может занять «вещь» особого рода, но принадлежащая именно языковой реальности, – smysl* как смысл-целостность. Идея такой целостности, передаваемая русским словом «смысл», вполне обоснованно способна претендовать на статус философской непереводаемости из русского языка. Феноменологически она может быть увидена благодаря сфокусированной интенции на ядре любой поэмы, синтаксически отсылающей к другой поэме, и т. д. Аналитически она дается в виде постоянно редуцируемого «остатка» после всех проясняющих процедур в отношении отдельных значений, из суммы которых может сложиться целое, но никогда не целостность. Герменевтика же указывает на него в качестве контекста всех текстов как на язык, культуру, способ мыслить. Другими словами, полагаю, любого направления европейская философия в наши дни так или иначе способна указать на смысл в качестве проблемы, не разрешимой средствами одного этого направления.

Текстовая топология смысла

Если вести последовательный и осознанный поиск смысла, то он всегда доводит до предела. В таком случае смысл всегда показывается на границе познания, на пределе возможностей теоретической философии. Смысл как проблема играет в ней роль «переводчика» – он переводит проблемы теоретического характера в другую область, туда, где они перестают быть проблемами. Это область практического – особая сфера мышления, в рамках которого проблема становится задачей. Это не результат практического применения достижений теории, не аналог техники, сопутствующей развитию научного знания, а другой способ мыслить – практически, действенно: что надо сделать, чтобы проблема была решена? Если решение задачи требует действий, то неразрешимый вопрос о смысле становится задачей осмысления, существительное становится глаголом,

место **сущности** занимает **действие**, деятельность. В таком случае вопрос о смысле принимает форму: что надо делать, чтобы осмыслить? Какова топология осмысления?

Очевидно, что осмысление должно осуществляться в философии, и если не существует особой «философской деятельности», то, с учетом отсутствия бесписьменной философии и философского фольклора, специфическим рабочим местом философа можно считать философский текст, всегда имеющий автора. Что делает текст философским и какова его специфика?

Специфику философского текста можно понять через **телеологию**, если его цель – выражение, воплощение полноты дискурса, в котором есть как теоретическая, так и практическая части. Философский текст в широком смысле как результат текстовой деятельности мыслителя способен ответить и на вопрос о том, «*что есть?*», и на вопрос о том, «*как должно быть?*». Эту полноту можно назвать ожидаемой: если читатель приступает к чтению текста, заведомо зная, что он философский, он вправе ее **предвосхищать**. Оправданность этой антиципации – факт культуры, в которой есть место для рефлексии, способной быть направленной на саму себя. Однако в наши дни философский текст переживает то же, что и все типы текстов: неизбежную популяризацию, подчинение принципу междисциплинарности, сетевые способы существования и проч. Эти так называемые «требования времени» – настоящий вызов автору, так как не поддаваться им невозможно, а поддавшись, неизбежно столкнешься с опасностью **аберрации смысла**. Именно с абберацией (от «errare» – бродить, отклоняться, ошибаться), то есть искажением, а не утратой смысла. Возможен ли при этом бессмысленный философский текст? Нет, ибо если он философский, то должен быть результатом осмысления.

Абберации смысла

Полагаю, что есть *два источника* аббераций смысла философского текста в наши дни:

А) *Формат текста*. Назовем форматом совокупность внешних для текста обстоятельств, которые могут существенно повлиять на его смысл: форма текста (например, статья или учебник), обстоятельства его создания (если они известны, например, как в случае с Бозэием), коммуникативная ситуация в тексте (кому он предназначен, как автор мыслит себе своего читателя). Эта совокупность очевидным образом связана с технологиями: письменная, печатная или цифровая технологии могут (порой жестко) определять форму текста. Их развитие сказывается на скорости публикации, а время, прошедшее между его созданием и, так сказать, потреблением, в наши дни стремится к нулю. Но у этого скоростного процесса есть побочные эффекты, например «онлайн-философия» как механизм воспроизводства философской культуры в образовательном процессе или социальные сети как «локус» формирования мировоззрения. Трудно в этой связи удержаться от вопросов: каковы особенности диалога в условиях онлайн-обучения и диалог ли это? может ли «умная толпа» сформировать себе мировоззрение и если да, то кто при этом будет ответственен за истину? должна ли вообще быть такая ответственность? Ставить вопрос об «узурпации» права на рефлексию в условиях электронной культуры бессмысленно, но есть ли возможность в этих условиях сохранить истину? Так, особую актуальность приобретают рассуждения последнего «рыцаря Истины» Э. Гуссерля и горькие сетования на современную софистику А. Бадью. Каков способ «бытия истины» в условиях массового общества? Какова природа философского релятивизма, получающего от развивающихся технологий все больше легитимации? Если эти вопросы понятны читателю, то это значит, что текстовые форматы, навязываемые технологиями, создают (и, видимо, всегда создавали) опасность для смысла. Значит, он нуждается (и, видимо, всегда нуждался) в защите.

Б) *Редукционизм* в самой философии. Известно, что с Нового времени философия и философская истина находятся в самых тесных отношениях с наукой. Становление философии науки и методологии научного исследования стало многовековым процессом

осмысления этой близкой связи. В результате появился текстовый феномен под названием «философское исследование». Каков предмет философского исследования вообще: *re-search* – это поиск чего? Возможно ли специальное исследование смысла («смыслология»)? В чем может быть специалистом философ, кроме самой философии?

Произошедшая в XX в. антисциентистская реакция в виде философской герменевтики, в конечном счете, редуцировала философию к искусству, а процедуру интерпретации трактовала как творчество. Если в такой «творческой философии» видеть генератор смыслов, значит, смысл можно сочинить так же, как создается произведение? Так, и сциентистский, и антисциентистский варианты редуccionизма способны сильно исказить смысл философского текста. Преодолеть этот редуccionизм нам поможет именно телеологический подход.

Телеология смысла

В цели философской текстовой деятельности легко увидеть, по крайней мере, два слоя. Первый, так сказать, *внешний слой цели* определяется форматом текста и хорошо осознается его автором, когда он пишет философский текст в виде учебника, статьи, лекции или книги. При этом философская культура в диахроническом разрезе дает разные форматы, разные способы создания, хранения и трансляции текстов – в этом отношении европейская философская культура богата и разнообразна. Чаще всего автор текста не может изменить его формат или изменение не составляет его цель, а все серьезные трансформации в этой сфере – появление, к примеру, исповеди, «опытов-essays», манифеста, статьи и проч. – очень заметны. Не так заметен *внутренний слой цели*, он определяется интенцией автора, его отношением к читателю и тем воздействием, которое текст оказывает на него, то есть текстовым действием – этот слой цели не всегда ясно осознается и самим автором. Но именно он нас и интересует, так как с ним связан самый опасный вариант редуccionизма, грозящий, как кажется, невозможным – постепенным исчезновением смысла философского текста.

Если реконструировать внутренний слой, то в европейской философской культуре легко обнаружить *два вида внутренней цели*.

Первый восходит к сократическому **диалогу**, живой беседе «о главном» в публичном пространстве, где есть со-беседник, к симпозиону, к особому – дружественному – типу агона. Сократический диалог – это беседы, речи (*λόγους*) особого рода. Цель такого диалога в том, что мы сейчас называем коммуникацией, осмысленным общением, общением ради смысла, созданием общего смысла (“*common sense*”) как *публичного пространства* разумного. В нем нет места тому, что обычно нас интересует в обыденной жизни: «кто с кем?», «кто кого?», «что почём?» и т. д. Участник такой беседы не произносит, по выражению Сократа, «ваши обычные речи богачей и дельцов» (Пир 173с), забывая на время этой беседы о том, что он богач или делец, и оставляя цели своей «обычной» жизни за границами философской беседы. От «обычных речей», по признанию Сократа, на него «нападает тоска», так как он «укушен» другими речами, теми, что, по его словам, «ранят» и «впиваются в молодые и одаренные души сильнее, чем змея» (Пир 218а)⁴. Эти речи, говорит он, «могут заставить делать и говорить все что угодно». Выражение «могут заставить» здесь указывает на мощный практический эффект, производимый диалогом: как беседа о главном, как механизм осуществления «умоперемены», столь необходимой для постижения смысла, находящегося на границе, он имеет силу перформатива.

Второй вид внутренней цели философского текста хорошо виден в трактатах Нового времени, и его можно сравнить с добычей на охоте, предметом поиска, разыскания – **search**. Философ при этом уподобляется охотнику за истиной, служащей для достижения блага или пользы. Дж. Локк в «Письме к читателю», предваряющем его «Опыты о человеческом разумении», пишет, что «...поиски разумом истины представляют род соколиной или псовой охоты, в которой сама погоня за дичью составляет значительную часть наслаждения» [Локк 1988, 81]. При этом «...тот, кто... обратит

в дело собственные мыслительные способности для отыскания и исследования истины, не останется без удовлетворения охотника (что бы он ни нашел)» [Локк 1988, 81].

Появление метафоры охоты здесь неслучайно и вызвано, вероятно, каким-то культурным клише или даже традицией, нашедшей самое яркое выражение именно в британской эмпирической философии. Об азарте в связи с философией пишет и Д. Юм: «...нет двух видов аффектов, более похожих друг на друга, чем страсть к охоте и к занятию философией...» [Юм 1995, 207]. Несмотря на то что без результатов философских изысканий, как и без пойманной дичи, мы прекрасно можем обойтись, «...в пылу деятельности мы уделяем этой цели такое внимание, что всякое разочарование доставляет нам большое неудовольствие и мы испытываем печаль как в том случае, когда упускаем дичь, так и в том, когда впадаем в какую-нибудь ошибку в своем рассуждении» [Там же]. Зачем же, в конечном счете, садится за письменный стол английский философ? Страсть, азарт, игра, воображение – «...вот в чем, читатель, состоит удовольствие тех, кто дает волю своим мыслям и излагает их письменно», признается Дж. Локк [Локк 1988, 81]. Дж. Бентам говорит о себе как о разведчике, отправившемся на интеллектуальные поиски оптимальных и общезначимых моральных принципов и правил, которые смогут наладить счастливую общественную жизнь. Его дело «...не больше и не меньше, чем дело скаута», – пишет он, характеризуя деятельность философа, рассуждающего о морали [Bentham 1982, 251].

Такое – «охотничье» – понимание внутренней цели присуще, прежде всего, аналитической британской традиции, но, полагаю, и современная философская культура с господствующими в ней текстовыми форматами (прежде всего, статья) не просто способствуют, а нередко и понуждают к тому, чтобы автор отождествлял себя именно с тем, кто «идет по следу», то есть исследователем. Какими средствами ведутся исследования в современной философии?

Диалогическая природа философской рефлексии

В современной европейской философской культуре хорошо заметно отличие между аналитически и герменевтически ориентированными исследованиями; они даже как будто намеренно отгораживаются друг от друга, используя устоявшуюся в их рамках терминологию и привычную сетку различий. Современная европейская философская мысль как бы **мечется** между аналитикой и герменевтикой, при этом аналитика настаивает на научности методологии философского познания, а герменевтика склонна сближать опыт философской рефлексии с искусством. Какой между ними конфликт и можно ли их примирить? Это вполне актуальный вопрос, но решил ли его П. Рикёр, предложив сделать феноменологическую «прививку» разным видам исследований? «Объяснение и понимание», «натурализм и историцизм», «аналитика и герменевтика», «автор и читатель», «субъект и объект», «система и элемент», «текст и контекст», «сущность и существование», «анализ и синтез», «материя и сознание», «человек и общество», «гражданин и государство» и т. д. – вот готовая сетка различий, действующих в современном европейском философском дискурсе. Эту сетку в контексте метафоры охоты можно понимать как средство для ловли – силки, инструмент для добывания дичи. В буддийской философии это называется *vikalpa*, в европейской ее принято называть понятийно-категориальным *аппаратом философских исследований* разного типа, направляя, стиля и традиции. Вариантов отношений между членами оппозиций, строго говоря, только два, поэтому возникают: «индивидуализм и холизм», «либерализм и этатизм», «реализм и идеализм», «субъективизм и объективизм» и проч. Самостоятельность членов этих отношений относительна, а глубина различий между ними **иллюзорна**. Безотносительно к гегелевской диалектике эта иллюзорность хорошо видна на примере особой пары различий в современных философских исследованиях: Ego и Alter Ego, что по-русски более точно называется Я и Другой. Пожалуй, все пары различий подобны ей: когда Другой сведен ко мне, он есть Я, только, с другой стороны, он есть, скорее, угол зрения, взгляд, а не ТО, на ЧТО я смотрю, – такой

«редуцированный Другой» или, как выражается П. Рикёр, «Я-сам как Другой». Суть диалога с таким Другим неясна, поэтому довольно часто мы встречаемся с тезисом об аутокоммуникации, ведущей к самозамкнутости или известному европейскому «эгоизму». В аналитической философии это проявляется в виде своеобразного «аутизма» – глухоты и закрытости по отношению к Другому при отрицании возможности эмпатии и принятии солипсизма, так ярко оправданного Л. Витгенштейном. В герменевтической философии, на первый взгляд более открытой по отношению к Другому и настаивающей на верности диалогической природе философии, это собственно **эгоизм**, так как интерпретация реабилитированных пред-рассудков, пред-мнений, в конечном счете, имеет целью самопознание, точнее, понимание себя. Где же тогда топос современного диалога, как сейчас возможна беседа «о главном» и кто в наши дни играет роль Федона и Филеба? Кто он, Другой в собственном смысле слова – тот, чье место ныне занимает «Другой» как предмет исследования или интерпретации?

Другой в философском тексте

Выходит, что ни путь познания, ни параллельный ему путь интерпретации не позволяют его найти, а значит, недаром А.М. Пятигорский назвал проблему Другого «обсессией XX века». Однако избавиться от решения этой проблемы невозможно. Используя метафору пути, сделаем утверждение: в процессе поиска Другого требуется отклонение от «главной дороги», нужно свернуть с нее и пойти стороной. Что это за сторона?

Если в философии XXI в., в условиях, как ныне принято говорить, глобализации, видеть род осмысленного – интендированного поиском именно смысла – **исследования**, то его наиболее «вещным», реальным предметом должна стать «другая философия», а если в философе и можно видеть исследователя-специалиста, то именно по этой – *другой философии*. И если уж видеть в философии в целом диалог, то именно диалог с *другой философией*: вести беседу философ может только с другим философом или с тем, кто в рамках этой беседы им становится. И *другого* здесь следует понимать не как коррелят Я, не как Alter Ego, а так, как мы понимаем по-русски, – как *совершенно другого*. Иными словами, искомое отклонение от главной дороги – это поворот к **другой философской культуре**. Сделать нам это нетрудно, так как трудолюбивые и любопытные люди эту дорогу давно проторили, облегчив нам продвижение. Я имею в виду философское востоковедение, переживающее сейчас небывалый расцвет, в том числе в России. К настоящему моменту накоплен огромный текстовый материал, результат переводческой деятельности в области индологии, буддологии, синологии и арабистики, включающей в себя и уникальные в мировом масштабе проекты – в этой сфере нам есть чем гордиться. Этот материал мы и можем рассматривать именно как материал для философских исследований.

С какой целью будет вестись такое философское исследование инокультурного материала? Ответ известен: с целью обогащения нашей культуры. Есть два способа понимания такого обогащения: либо мы становимся ближе к себе, и становится яснее наша собственная «призма», наши пред-мнения; либо мы становимся ближе к Другому, и становится понятным другой смысл или «смысл по-другому».

На первый взгляд кажется, что первый способ понимания эгоистичен и следует выбрать второй, так как он лучше, правильнее и гуманнее. Распространенный ход мысли здесь следующий: во втором случае наградой нам будет мир, ибо нельзя убить того, кого понимаешь, того, кто из чужого стал своим. Но так ли это на деле? Оправдались ли надежды представителей «философии диалога»? Кто и когда мешал человечеству истреблять своих и уничтожать единомышленников? К тому же в этом случае всегда есть возможность оказаться уловленным, захваченным чужой культурой, что весьма виртуозно демонстрирует Ж. Делёз, когда на последней странице своей «Логике смысла» рассуждает о «метафизической поверхности» и Событии смысла как «единогласии Бытия и языка». Чтобы понять это событие, надо, по словам Делёза,

представить себе кого-то, кто на треть стоик, на треть дзен-буддист и на треть автор «Алисы в стране чудес» [Deleuze 1969, 290]. «Дзенская треть» у такого философа – от противостояния «глубинам Брахмана» и «высотам Будды». Это и создает топологию делёзианской мысли, в которой «...пустота становится местом смысла – события, гармонично уравновешенного своим нонсенсом...» [Делёз 1995, 167–168]. Не ведет ли этот путь к отвержению своего мира? Не чреват ли он эстетизмом, таким созерцательным отношением к миру, при котором мир всегда не тот, каким должен быть или каким я хочу его видеть? Исследование Чужого в моей культуре, в моем мире – всегда рискованное занятие. Об этом хорошо сказано Б. Вальденфельсом в его проекте «ре-спонзивной феноменологии»: **ответ** Чужому всегда **креативен**, он за границами сферы норм и смысла.

Если же результаты философского востоковедения мы рассматриваем не как материал для исследования, а философа при этом расцениваем не в качестве охотника-специалиста-эксперта, в этом случае мы способны именно на **диалог**. Результатом диалога как коммуникации с Другим будет мой философский текст, а смысл его изначально имеет коммуникативную природу. Тогда оправдаются ожидания его читателя, который неизбежно осуществляет **предвосхищение смысла**, намереваясь вступить с автором в сократический диалог-беседу. Можно ли утверждать, что этого в наш информативный век уже нет? Еще в 1955 г. Г. Марсель сказал очень подходящее, точное слово об этой ситуации, назвав способ бытия независимой мысли «неосократизмом» [Марсель 1995, 143] и утверждая актуальность запроса на него. Может быть, именно в контексте этой (все еще) нереализованной потребности надо понимать такое большое количество текстов в формате манифеста, каким отмечена современная философия? А может быть, именно этой необходимостью надо объяснить большое количество философий «родительного падежа», появившихся в наше время: «философия обуви», «философия туризма», «философия малого бизнеса», «философия качества жизни» и проч. Эти бесконечные «генетивы» говорят об одном: философия, мнящая себя исследованием, никак не может передоверить дело исследования реальности науке, а философ скорее согласен быть около («пери-»), рядом («пара-») с ученым. Однако в результате ничего кроме «псевдо-» здесь не получается.

Ответить на вопрос о цели философского диалога нельзя. Для чего диалог в философии? Ни для чего. Философия и есть диалог: философия *как* диалог, как «беседа о главном», о смысле. Каков ее характер? Коль скоро речь идет о главном, то в таком диалоге как «дружественном агоне» [Зарапин, Шапиро 2017] невозможно слияние, усвоение другого смысла в качестве «делания своим», когда все становится общим, то есть смесью. «Поделиться смыслами» – это почти жаргонизм, выражение из словаря современного эффективного политтехнолога. Смысл как бы скрепляет всю совокупность значений и делает ее целостностью, которая имеет особое бытие. Выйти к ней, в свою очередь, можно только встав на путь поиска решения проблемы смысла, и этот выход есть только в моем языке.

В той степени, в какой невозможна «смесь смыслов», в той же степени нейтральный Другой как *другой вообще* – условность, допущение в рамках априоризма, необходимого для конструирования (возможной?) априорной картины мира. Квалификация условного Другого в качестве Своего или Чужого в этих условиях неизбежна, и здесь могут реализоваться три ее стратегии, релевантные реализации моей свободы выбора бытия в культуре. Тем или иным способом эти стратегии сказываются и на результатах его рефлексии.

В рамках первой, вполне распространенной, мой язык, язык моей культуры может и не быть мне дан в рефлексии, а скорее наоборот, я могу принадлежать ему и быть у него в заложниках. «Так и не иначе» будет тогда моя формула смысла, мой принцип, продиктованный моим миром, моя «сермяжная» правда. Другой при этом вечно будет Чужим и, скорее всего, станет врагом, а я – интеллектуальным «ксенофобом», для которого существует одна – моя – философия, а все остальные должны будут стать чем-то на нее похожи, а чем-то отличаться. Мой коммуникативный максимум тогда –

компаративистика, совокупность сравнений и сопоставлений, сопровождающаяся радостью узнавания своего и удивлением перед интеллектуальной экзотикой как странностью. Возможен и минимум, при котором, например, «отсталые» китайцы, по мнению такого интеллектуального ксенофоба, окажутся неспособными на философское мышление.

Вторая, менее распространенная, реализуется в том случае, если я не «уловлен» принятием своего языка и культуры, чувствую их оковы, стремлюсь всегда быть другим, убегая от себя самого. «Только иначе» будет тогда моей формулой смысла, «сермяжный» язык моей культуры будет мне чужим, а я – модным нынче «ксенофилом», для которого все свое становится тем, что мешает не просто носить экзотическое платье и добавлять «французское к нижегородскому», но и стараться думать иначе.

Третья стратегия сейчас находится в становлении и характеризуется понятием «всечеловеческого». Если я дал себе труд узнать, что у моего языка есть граница и она не непреодолима, то тогда выяснится, что за этой границей – тот же самый мир, и смысл в нем тот же, но устроен иначе, у него другая логика. «То же иначе» – вот точная формула «бытия смысла», данная А.В. Смирновым, и «герменевтически воспитанное сознание» придерживается именно этой формулы. Она позволяет налаживать настоящий диалог, цель которого – не победа в споре об истине, а, в конечном счете, **любовь к своей и уважение к чужой культуре**. Именно в философском диалоге всегда сохраняется дистанция, она определяет «порядок признания» и может гарантировать уважение. Эта дистанция оставляет пространство для релевантного способа достижения «метанойи» и поиска адекватного условиям современной философской культуры (открытость, общедоступность, цифровое преодоление границ) способа прорыва за пределы готовой сетки *vikalpa*.

Итак, проблематика смысла в наши дни свидетельствует о запросе на неосократизм как на исходную для философии культуру рефлексии, интендированной главным, существенным, основным. Она реализуется в процессе особого диалога, в котором Я и Другой – участники «дружественного агона», и эта интеллектуальная практика находится у истоков европейской философии. Современная философская культура в части, касающейся тяги к реализму, дает основание интерпретировать смысл в качестве той главной, существенной «вещи», которая может инициировать философский диалог, целью которого является сам диалог как текстовое действие осмысления. Наиболее эффективно это действие в наши дни можно осуществить, используя обширный материал отечественного философского востоковедения – совокупности исследований бытия смысла в других культурах. Они позволяют сочетать строгость (научность методологии), креативность (творческое озарение при обнаружении предмета) с дисциплиной рефлексии и саморефлексии.

Примечания

¹ В частности, В.В. Миронов и З.А. Сокулер в статье «Тоска по истинному бытию в цифровой культуре» пишут о современной цифровой философии как сводящей всю нашу реальность к виртуальной [Миронов, Сокулер 2018].

² Заметим, что выражения «common sense» и «здравый смысл» семантически разнятся. *Common sense* в качестве «общего чувства», или «чувства общего», имел в виду Х.-Г. Гадамер, когда рассуждал об образовании, мере, вкусе и авторитете, но если вести речь по-русски о «здоровом смысле», то смысл этих рассуждений будет неясен.

³ По данным Национального корпуса русского языка, слово «реализм» в русском языке начинает употребляться после 1860 г., а пик употребления слова «реальный» приходится на наши дни.

⁴ «...укушен чувствительнее, чем кто бы то ни было, и притом в самое чувствительное место – в сердце, в душу...» (Пир 218а).

Источники и переводы – Sources and Russian Translations

Бадью 2003 – Бадью А. Манифест философии / Сост. и пер. с франц. В.Е. Лапицкого. СПб.: Machina, 2003 [Badiou, Alain (1989) *Manifeste pour la philosophie*, Éditions du Seuil, Paris (Russian Translation 2003)].

Делёз 1995 – Делёз Ж. Логика смысла / Пер. Я.И. Свирский. М.: Издательский центр «Академия», 1995 [Deleuze, Gilles (1969) *Logique de sens* (Russian translation 1995)].

Локк 1988 – Локк Дж. Опыт о человеческом разумении. Письмо к читателю // Локк Дж. Сочинения. В 3 т. Т. 1 / Пер. с англ. А.Н. Савина. М.: Мысль, 1988 [Locke, John (1689) *An Essay concerning Human Understanding, Part 1, The Epistle to the Reader* (Russian Translation 1988)].

Марсель 1995 – Марсель Г. Человек, ставший проблемой // Марсель Г. Трагическая мудрость философии. Избранные работы / Пер. с франц., сост., вступ. ст. и примечания Г.М. Тавризян. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1995. С. 107–146 [Marcel, Gabriel (1955) *L'Homme Problématique* (Russian Translation 1995)].

Юм 1995 – Юм Д. Трактат о человеческой природе. Книга вторая. Об аффектах. Книга третья. О морали / Пер. С.И. Церетели. М.: Канон, 1995 [Hume, David, *A Treatise of Human Nature, being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects. Vol. II. Of the Passions. Vol. III. Of the Morality* (Russian Translation 1995)].

Bentham, Jeremy (1982) “Deontology together with A table of the springs of action and the article on Utilitarianism”, *The collected works of Jeremy Bentham, I. Philosophy*, University Press, Oxford.

Deleuze, Gilles (1969) *Logique de sens*, Minuit, Paris.

Drake, Durant, Lovejoy, Arthur O., Pratt, James B., Rogers, Arthur K., Santayana, George, Sellars, Roy W. (1920) *Essays in critical Realism. A co-operative Study of the Problem of Knowledge*, Macmillan, London.

Holt, Edwin B., Marvin, Walter T., Montague, William P., Perry, Ralph B., Pitkin, Walter B., Spaulding, Edward G. (1912) *The New Realism. Coöperative Studies in Philosophy*, Macmillan Company, N.Y.

Moore, George E. (1922) *Philosophical Studies*, K. Paul, London.

Ссылки – References in Russian

Зарапин, Шапиро 2017 – Зарапин О.В., Шапиро О.А. Симпозион и симпозиум как форматы текстовой культуры // Эпистемология и философия науки. 2017. Т. 52. № 2. С. 168–173.

Рыскельдиева 2018 – Рыскельдиева Л.Т. О грамматике и метафизике смысла // Вопросы философии. 2018. № 7. С. 70–80.

Рыскельдиева 2019 – Рыскельдиева Л.Т. О деонтологии и лексике смысла // Вопросы философии. 2019. № 6. С. 76–85.

Миронов, Сокулер 2018 – Миронов В.В., Сокулер З.А. Тоска по истинному бытию в цифровой культуре // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 2018. № 1. С. 3–22.

Мейясу 2015 – Мейясу К. После конечности: Эссе о необходимости контингентности / Пер. Л. Медведевой. Екатеринбург; М.: Кабинетный ученый, 2015.

References

Zarapin, Oleg V., Shapiro, Olga A. (2017) “Symposion and Symposium as the Modes of the text Culture”, *Epistemologia i filosofia nauki*, Vol. 52 (2017), № 2, pp. 168–183 (in Russian).

Meillassoux, Quentin (2006) *Après la Finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Seuil, Paris (Russian Translation).

Mironov, Vladimir V., Sokuler, Zinaida A. (2018) “Longing for true objective reality in digital culture”, *Vestnik Moskovskogo Universiteta, Ser. 7, Filosofia*, Vol. 1, pp. 3–22 (in Russian).

Ryskeldieva, Lora T. (2018) “On Grammar and Metaphysics of Sense”, *Voprosy Filosofii*, 2018, Vol. 7 (2018), pp. 70–80 (in Russian).

Ryskeldieva, Lora T. (2019) “On Deontology and Vocabulary of ‘Smysl’”, *Voprosy Filosofii*, 2019, Vol. 6 (2019), pp. 76–85 (in Russian).

Сведения об авторе

РЫСКЕЛЬДИЕВА Лора Турабековна – доктор философских наук, профессор Крымского федерального университета им. В.И. Вернадского.

Author's Information

RYSKELDIYEVA Lora T. – DSc in Philosophy, Professor of Vernadsky Crimean Federal University.