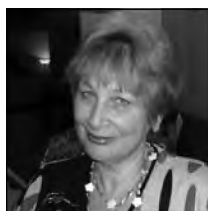




# Ф

## ФИЛОСОФСКАЯ «ЯЗЫКОВАЯ ИГРА»: ПРОБЛЕМА ПРОФЕССИОНАЛЬНОЙ КОММУНИКАЦИИ

**Елена Всеволодовна Золотухина-Аболи-на** – доктор философских наук, профессор Южного федерального университета (Ростов-на-Дону). E-mail: elena\_zolotuhina@mail.ru



Статья посвящена проблеме профессиональной коммуникации между философами. Автор полагает, что во второй половине XX в. сложилась ситуация атомизации философских языков, когда каждый философ строит свою речь на базе субъективных ассоциаций, исключительно личного видения, не связанного прямо с наличной интеллектуальной традицией, использует термины и понятия, которые не имеют ни определения, ни разъяснения. Причиной радикального «разбегания» и индивидуализации философских языков автор считает крупные мировоззренческие изменения, произошедшие в интеллектуальной и духовной жизни XX в., – секуляризацию и отказ от метафизической проблематики, ранее задававшей философам единый понятийный и смысловой контекст. В качестве черт философской «языковой игры» второй половины XX в. рассматриваются: метафоризация по субъективным ассоциациям; камуфляж мистико-религиозных терминов под термины светские; стремление говорить, избегая субъект-объектного различия и метафизических отсылок; эссеистическая манера письма. Возникшее таким образом туманное языково-смысловое поле создает, с одной стороны, широкие возможности для герменевтического толкования, а с другой – крайне затрудняет понимание идей, которые философы пытаются донести до коллег. А именно это понимание автор статьи полагает главной задачей философской коммуникации. В статье также поднимается вопрос о коммуникации с мыслителями прошлого и о деконструкции как негативном способе отношения к философским оппонентам. В статье проводится мысль о том, что разрыв между идеями автора прошлого и его текстом существенно преувеличен и без стремления понять именно автора, а не только текст, философский диалог с прошлым невозможен.

**Ключевые слова:** философская языковая игра, коммуникация, интерпретация, субъективизация, общезначимость, понимание, деконструкция.

## «LANGUAGE GAMES» IN PHILOSOPHY: THE PROBLEM OF PROFESSIONAL COMMUNICATION

**Elena Zolotukhina-Abolina** – Ph.D., professor, Southern Federal University (Rostov-on-Don).

The paper discusses professional communication among philosophers. The author argues that starting from the second half of the twentieth century atomization of philosophical languages has begun. Philosophers are argued to have been creating their own speech on the basis of subjective associations, exclusively personal vision, not directly related to existing intellectual tradition; they would use their own terms and concepts without proper definitions or clarification. The author addresses the major ideological changes in the intellectual and cultural life of the twentieth century (the secularization and the rejection of metaphysical issues) as the core reasons for the radical «change» and the individualization of the philosophical language.

Metaphorization by subjective associations; camouflaging of mystical-religious terms for the secular term; the desire to speak, avoiding the subject-object distinction and metaphysical references; essayistic style of writing are claimed to be the most characteristic properties of what is dubbed as «the philosophical language game of the second half of the twentieth century». The reality produced is fruitful for various hermeneutic interpretations, but at the same time the ideas that philosophers attempt



to convey to their colleagues become very hard to grasp.

**Key words:** philosophical language game, communication, interpretation, subjectivization, universal validity, understanding, deconstruction.

## Постановка проблемы

Вопрос о языке философии, ее дискурсе – способе выразиться – не является праздным, пустым или давно решенным. Философская проблематика всегда касалась предметов, лишь косвенно связанных с повседневной жизнью, житейскими обыденными вещами и обстоятельствами, поэтому «разговор философов» во все времена выглядел как особый разговор, не совсем понятный «непосвященным», в чем-то эзотеричный. Обобщения высокого уровня, «полеты в метафизические выси», углубление в тайны мироустройства и человеческой души требуют своеобразного понятийного аппарата, специфического категориального строя, выражающего теоретический поиск автора, его познавательную устремленность к тем характеристикам мира, на которые невозможно просто указать пальцем. Совершенно ясно: нефилософу нужно изучать философский дискурс, входить в него, осваивать его, иначе он ничего не поймет...

Однако философский язык, меняющийся от века к веку, от эпохи к эпохе, различный у разных народов и в разных странах, составляет проблему и для самих философов. При ближайшем рассмотрении оказывается, что философы подчас играют не в одну «языковую игру», а в совсем разные «языковые игры» и для них является реальной не только проблема популяризации своих идей для широких масс, но собственно профессиональная коммуникация, способная так или иначе связать их в единое сообщество. Рэндалл Коллинз в своей знаменитой работе «Социология философий» показал на многочисленных примерах, что философы не могут быть и не бывают одиночками, некими мыслительными робинзонами, они всегда явно или скрыто «играют в команде», составляют сообщество, простирающееся как в пространстве, так и во времени. К тому же сторонники разных концепций и подходов тоже не отгорожены друг от друга непреодолимой стеной, они неизбежно пересекаются, обращаясь с разных позиций к одним и тем же вопросам и потому вступают на общее интеллектуальное поле. Однако для успешной «игры» на этом поле должны выполняться определенные условия, которые в отдельные эпохи, например в нашу, существенно нарушаются. Обратимся к проблемам, связанным с языком и с процессом понимания текста, которые возникли в недавнем прошлом – в XX в.



## Коммуникация с современниками: можно ли обойтись без толмача?

Широко известно, что во второй половине XIX в. в европейской философской мысли начался некий перелом, что впоследствии позволило исследователям говорить о современной западной философии, отстраивая ее от работ А. Шопенгауэра. Классическое поле философской рефлексии как будто исчерпало свою вековую проблематику, выпцело, стало рассыпаться на осколки, которые уже не походили на ту спекулятивную метафизику, которая некогда стояла у истоков новых учений. С одной стороны, в интеллектуальных кругах постепенно шел процесс секуляризации, который широко развернулся лишь в XX в., но для философов он означал возможность свободно говорить вне христианской доктрины, философских теологий, спекулятивных понятий и соответствующей им лексики. Свобода мировоззрения, избавление от «концептуальных очков», естественно, предполагали разноголосицу тем и теоретических сюжетов, концентрацию внимания на таких вопросах, которые раньше остались бы в тени. С другой стороны, даже в теологии, которая к концу XIX в. получила, к примеру в Германии, тенденцию преобразования в феноменологию религии, возобладали идеи построения философско-теологического знания по естественно-научному образцу. Естествознание, углубляющееся в свои конкретные, чувственно-данные предметы, диктовало такие же пути для философской мысли, рождение позитивизма означало вытеснение традиционной проблематики – Бога, свободы и благодати, метафизических систем и выражающих их категорий – на задворки теоретической мысли. Именно это наступление естествознания с его релятивизмом и скептицизмом на гуманитарную мысль вызывало протест таких крупных мыслителей, как Э. Гуссерль, хотя и не заявлявший о себе как о религиозном авторе, но протестовавший против попытки заставить науку о сознании следовать путем натурализма.

Вместе с прежней проблематикой рассыпалась и система категорий, которые хотя и толковались разными авторами по-разному, все же оставались неким *общим пространством для философской дискуссии*. То же субъект-объектное отношение, впоследствии раскритикованное, было общепонятным инструментом мысли, определенной предпосылкой для взаимного понимания коллег. Однако уход в прошлое прежних общезначимых тем и проблем не привел к возникновению в европейской культуре XX в. нового единого теоретического тренда. Напротив, начавшаяся и сопровождавшая весь прошлый век борьба с метафизикой обернулась последовательной и жесткой субъективизацией философского поиска, что не могло не сказаться на фи-



лософском языке и возможностях профессиональной коммуникации. Обратимся к ситуациям, которые демонстрируют, что в XX в. произошла лавинообразная атомизация философских языков, рассеивание единых смыслов, порой доходящее почти до аутизма, вымысливание дискурсов, когда каждый мыслитель изъясняется на своем собственном персональном языке, практически не заботясь о понимании со стороны других представителей философского цеха.

Если взглянуть на историю европейской культуры, то можно увидеть, что в период становления христианской парадигмы в философии существовало тяготение к простоте и общезначимости. В книге «Пути к универсалиям» С. Неретина и А. Огурцов отмечают, что «Августин, это надо особо подчеркнуть, опирается на *обыденную речь* (как в свое время Тертуллиан), которая в силу своей простоты одна способна выразить истину... Знание обыденной речи по своей простоте позволяет понять сложное употребление слов. В этом – философская задача Августина. Тогда слова перестают казаться странными из-за привычки употреблять их в разных значениях. И именно в этом состоит задача “толкователя Священного Писания и учителя”, в случае Августина – *христианского учителя*, которого он представляет как защитника веры» [Неретина, Огурцов, 2006: 232–233].

Однако со временем язык философии усложняется, стремление авторов, принадлежащих к немецкой классической философии, строить мощные метафизические системы – собственные теоретические конструкции, лишь косвенно связанные с христианской парадигмой, – выливается в создание искусственных философских языков, претендующих на объективность и всеохватность. Исследуя тему непереводаемости немецкой философии, американский философ Барри Смит отмечает: «Уже в 1794 г., после разнообразных попыток сделать кантовскую или вольфовскую философию “легко читаемой и понятной для всех сословий и поколений”, Георг Густав Фюллеборн в своих *Beiträge zur Geschichte der Philosophie* сформулировал позицию классической немецкой философии в отношении такого рода экспериментов. Он писал: “То, что современные писатели превращают в развлекательное чтение, это отнюдь не вольфовская логика, метафизика и этика: это всего лишь рассуждения об общезначимых предметах, материал для которых позаимствован из этих систем... Созданная философом система, если она действительно основана на спекулятивных принципах и выведена из них с систематической основательностью, совершенно не может быть изложена без искусственного языка, что делает также невозможным ее упрощение для всеобщего чтения» ... и далее: «Те, кто разделял точку зрения Фюллеборна, а в Германии их было действительно много, расценивали как достоинство то, что философский текст характеризуется труднодоступностью в его понимании. В их представлении подлинный философский язык требует осо-



бого рода духовных усилий и не каждому дано услышать этот призыв. В своем предисловии к Hegel-Lexikon Глокнер пишет: «Известно, что Гегель пользуется своим собственным языком, а поэтому он должен быть прочитан как философия античности или Средневековья, с такой же “филологической” преданностью этому языку, который отнюдь не является общепонятным» [Барри, 2000].

Тем не менее надо заметить, что «собственный язык Гегеля» очень похож на язык Фихте и Шеллинга, хотя, разумеется, в их понятийном аппарате, как и в их идеях, есть разночтения, в свое время провоцировавшие споры. Образно можно сказать, что различие языков авторов немецкой классики – это различие «диалектов» одного философского языка, где при всех спорах и дискуссиях философы понимают друг друга, стремясь говорить об одних и тех же предметах – Боге, понятием как Абсолютное, структурах мироздания, природе и человеку. Оригинальные авторы, создающие собственный язык, вроде К.Х.Ф. Краузе, не были в XIX в. в почете.

Интересно, что философия XX в., прежде всего в своем экзистенциально-феноменологическом и постмодернистском вариантах, отвергает метафизические поиски прошлого с их категориальным языком, полагая его искусственным, и претендует на непосредственное *выражение опыта*. В то же время она создает *другие «искусственные языки»*, только уже направленные не на постижение предполагаемых онтологических реалий. Они направлены на выражение сугубо *субъективного, личного, партикулярного мировосприятия*, отказавшегося от старых форм (и в первую очередь от субъект-объектного отношения, прежде ясного инструмента философского мышления), которое ищет свой язык для своего уникального переживания, не заботясь о чужих сознаниях с их пониманием либо непониманием.

Множество примеров «непонятного философского языка» дает экзистенциальная философия. Хайдеггеровский термин *Dasein*, несмотря на свое появление в работе «Бытие и время», по сей день подвергается многообразным толкованиям и исследованию – как контекстуальному, так и историко-философскому. В одном из номеров журналов «Логос» за 2000 г. помещена обширная статья А. Ахутина «*Dasein* (материалы к толкованию)», где автор пытается найти адекватный русский перевод этого экзистенциала, опираясь на немецкую и русскую поэзию и немецкую классику, стремясь определить идею Хайдеггера, вложенную в слово. Он пишет: «Можно видеть в слове *Dasein* как самоговорящем имени человеческого бытия удачную находку (значима сама возможность таких “находок”) внимательного слушателя языка, можно видеть здесь и умышленную выдумку философа М. Хайдеггера. Но как бы там ни было, это, во-первых, обиходное слово немецкого языка, как повседневного, так и поэтического, со всем многообразием значений и смысловых оттенков. Мы, во-вто-



рых, найдем обычное использование этого слова и в текстах самого Хайдеггера (в ранних лекционных курсах, в переводах греческих слов, в письмах). В-третьих, это слово уже не раз служило термином в немецкой философии. Наконец, это слово, которое мы здесь должны как-то передать по-русски, перевести его в стихию русского языка, соотнести с соответствующими словообразованиями русского языка» [Ахутин, 2000].

Термин *Dasein* оказывается настолько многосмысленным и размытым, что каждый может понять его по-своему: «бытие», «присутствие», может быть, «вот-бытие», а может, и просто «эмпирический индивид». И по сей день эта хайдеггеровская туманность и смутность вызывает небезосновательную досаду исследователей: «Хайдеггер в отличие от простодушного Гуссерля, – пишет С.Н. Мареев, – словечка в простоте не скажет. И из него все надо вынимать клещами» [Мареева, Мареев, 2013: 93]. Но и в более отдаленные от сегодняшнего дня времена философы порой глубоко возмущались намеренной невнятистью хайдеггеровских выражений, во многом скрывающей их смысл. Разве что не припечатывали, как в чеховской «Свадьбе»: «Они хотят свою образованность показать и всегда говорят о непонятном». Так, в книге «Жаргон подлинности. О немецкой идеологии» Т. Адорно сердито пишет о языке немецкой экзистенциальной философии, прежде всего о Хайдеггере и Ясперсе, как об авторах, использующих жаргон, злоупотребляющих обыденными словами, в которых содержится намек на что-то смутное и высокозначимое: экзистенция, подлинность, Другой. Адорно считает, что за многозначительными намеками скрывается пустота, а сами выражения становятся штампами, призванными отделить людей, претендующих на интеллектуальную элитарность, от всех остальных. Он пишет: «Остерегаясь апеллировать к откровению, искушенные умы в своей тоске по авторитету организуют вознесение того или иного слова над сферой фактического, обусловленного и спорного, произнося его, в том числе и печатно, так, словно в нем непосредственно присутствует помимо прочего некое благословение свыше. Жаргон уродует то высшее, что надлежит мыслить и что оказывает мысли сопротивление, когда ведет себя так, словно “уже всегда” (по его выражению) этим высшим обладает... жаргон самовольно захватывает... трансценденцию, тем самым разрушая ее, и отдает ее на откуп своей трескотне» [Адорно, 2011: 16]. Весь пафос работы Адорно направлен на демонстрацию того, что своеобразный экзистенциальный язык в силу своей туманности превращается просто в расхожий социальный инструмент, не решающий задач подлинно философского исследования.

Даже если мы не во всем согласны с Адорно и не будем смотреть на упомянутые выше термины, как на штампы, стоит признать, что неуловимость смысла, субъективные ассоциации, отчасти дающие



пищу восторженной и бесконечной герменевтике экзистенциальных текстов, все же затрудняют понимание *идей*, которые хотят выразить авторы, а что как не идеи должны мы усвоить и принять, обращаясь к любому философскому тексту? Философская языковая игра становится действительно игрой: автор прячется, читатель ищет, автор убегает, читатель пытается догнать, но все время спотыкается. Одним из простых примеров выступает слово «экзистенция», которая, конечно, не равна просто «существованию», но чему она равна, остается загадкой. К. Ясперс во втором томе своей трехтомной «Философии», правда, оговаривается однажды, что его, ясперсовская экзистенция – это душа: «То, что в мифическом способе выражения называется душой и Богом, а на философском языке – экзистенцией и трансценденцией – не есть мир» [Ясперс, 2012: 3]. Но, во-первых, подобное прочтение далеко не всегда применимо к другим фрагментам трехтомника, а во-вторых, экзистенция Хайдеггера, несомненно, нечто иное. В этой читательской ситуации постоянно нужен «толмач» – герменевт-переводчик с конкретно-философского языка на «общегражданский» просто для того, чтобы оригинальные авторские идеи не погибли под спудом субъективных ассоциаций и незримых для читателя отсылок.

## Черты философской «языковой игры» XX в.

Перечислим коротко другие особенности «рассеивающегося» языка современной философии, негативно сказывающиеся на внутрифилософской коммуникации.

**Метафоризация по субъективным ассоциациям.** Метафоры философов XX в. не просто различны, они *непредсказуемы* и нередко ни с чем вообще не ассоциируются. К тому же они в большинстве своем *не имеют ясных рабочих определений* (если считать, что дефиниции в философии не главное, то уж «операциональное» употребление слов желательно понимать). Например, делезовское «тело без органов». Метафора, сколь уродливая, столь и непонятная, вполне возможно, просто неточная. И сколько авторы – Ж. Делез и Ф. Гваттари – ни объясняют смысл этого жутковатого образа, на мой взгляд, они не достигают успеха. Просто с их объяснениями у других людей ассоциируются другие образы, и метафорический термин в данном случае скорее рассчитан на шоковую реакцию читателя, привлечение его внимания, чем на понимание авторской мысли. Впрочем комментаторы и интерпретаторы, стремящиеся что-то разъяснить другим людям, все больше ссылаются на постановку Антонена Арто, которую, как правило, никто не видел.

Совершенно загадочной выступает метафора Жака Лакана, называемая «объект а» или «агальма». Некоторое ее разъяснение на при-



мере литературных и кинопроизведений можно отыскать разве что у Ренаты Салецл<sup>1</sup>, в то время как такие последователи Лакана, как Славой Жижек, активно применяют его в качестве загадочного иероглифа, над смыслом которого всякий раз надо биться, как над дзенским коаном. То же касается «имени Отца» (значение всякий раз иное) и, конечно, главных лакановских метафор Реального, Воображаемого и Символического. Над ними читатель может медитировать бесконечно, проклиная собственную непонятливость. Впрочем даже специалисты, которые читают Лакана в оригинале и пишут о нем книги, замечают: «Четкой дефиниции Воображаемого, Символического и Реального он... не дал, но скорее лишь намекнул на них. Впрочем, и в будущем рассчитывать на строгие определения не приходится: во-первых, Лакан всегда избегает дидактичности, а во-вторых, речь ведется о предметах столь туманных или, если угодно, трансцендентных, что указать на них ясно не удастся» [Дьяков, 2010: 124–125].

**Камуфляж мистико-религиозных терминов под термины светские.** Понимание философских текстов XX в. чрезвычайно затрудняет стремление мистических философов говорить на светском языке, не вызывая на себя огонь ни со стороны явно конфессиональных авторов, ни со стороны поборников светского научного мировоззрения. В немалой степени это относится к Хайдеггеру и Ясперсу, которых, конечно, трудно назвать религиозными или собственно мистическими философами, скорее философами «парарелигиозными», взыскующими трансцендентного. Исследуя этот вопрос в одной из своих статей, я, в частности, отмечаю: «Говоря об абсолютной инаковости трансценденции, Ясперс отмежевывается от мистики, называя ее “некоммуникабельной и безмирной”, считая, что повседневная жизнь мистика и его бытие-вне-мира протекают друг возле друга без всякого взаимного отношения. Экзистенция же с его точки зрения живет в противоречии, в двойственности, в антиномии, которая выражена лишь косвенно. Экзистенция пребывает на границе мирного и внемирного, одновременно осознавая глубокую важность и полную бессмысленность всего происходящего. Это особенно ярко выражено в пограничных ситуациях. Однако размышления такого рода очень ярко свидетельствуют именно о “парарелигиозном” характере концепции Ясперса, о ее “богоискательском” характере, потому что авторы-мистики, обладающие живым переживанием высшего, иначе описывают соотношение Бога и души» [Золотухина-Аболина, 2014: 32].

То же можно сказать о Хайдеггере, который, в частности, в знаменитой статье «Письмо о гуманизме» дает множество чисто апофатических намеков на то, что такое Бытие, но в равной степени игнориру-

<sup>1</sup> См.: Салецл Р. (Из)вращения любви и ненависти. М., 1999; Она же. Тирания выбора. М., 2014; Она же. О страхе. М., 2014.





ет как возможность объяснения, так и возможность ссылки на мистические авторитеты, например на Мейстера Экхарта, которого он ценил и изучал<sup>2</sup>.

Не в меньшей степени «скрывающими» мистико-религиозные мотивы выступают понятия в ряде работ Э. Левинаса: Тожественное и Иное, Тотальность и Бесконечное, Другой, Лик. Само построение текста таково, что нередко половина фразы имеет явно светский смысл, а половина – мистико-религиозный, причем «перетекание смысла» из одного мировоззренческого «регистра» в другой происходит при чтении как бы незаметно, и читатель все время стоит перед вопросом, о чем же идет речь: об отношениях между людьми или об отношении человека и Бога?

**Стремление говорить, избегая субъект-объектного различия и метафизических отсылок.** Выражения типа жизненный мир, бытие-в-мире, интертекстуальность, номадизм, метанарратив, опыты-пределы и др. носят безличный характер, могут быть отнесены как к индивидам, так и к группам, объединяют живых людей, тексты и обстоятельства культурного мира в неразличимое нечто, в нерасчлененный синкретизм. Желание избавиться от «генерала» – онтологического и морального центра – лишает высказывания связи, объединения в систему и единый контекст, в структурированное целое; идея «множественности без единства» превращает тексты в большую загадку, которую можно никогда и не разгадать, блуждая по лабиринтам своеобразного авторского воображения. Такая загадка может иметь тысячу разгадок, и безличие вкупе с аморфностью делают текст источником поистине «герменевтического пира», тем более что толкователь не связан по существу никакими правилами толкования. Это в чистом виде игра, игра без правил, возможность вольно плескаться в смысловом море (а порой и в море бессмысленности), что оказывается применимо не только к философским текстам определенного типа, но и к художественной литературе. Впрочем, исследователи свидетельствуют применительно к первому десятилетию XXI в., что «современная парадигма переключается в толковании литературы с игровых структур на креативно-трудовую» [Григорьева, 2005: 5].

**Эссенцистическая манера письма**, сложившаяся задолго до XX в., на самом деле может быть прекрасной возможностью четко и внятно донести сложные философские идеи как до коллег, так и до интеллектуально настроенной публики, однако она же нередко превращалась в XX в. в способ затуманивания смысла. В ней может выражаться и нередко выражается своеобразное авторское кокетство с читателем, призванное продемонстрировать, что мыслитель абсолютно свобо-

<sup>2</sup> См. об этом: Сафрански Р. Хайдеггер. Германский мастер и его время. М., 2005; Коначева С.А. Бытие. Священное. Бог. Хайдеггер и философская теология XX века. М., 2010.



ден и не скован никакими правилами. Эссенстика в особенности была свойственна французским философам, чьи произведения, ныне известные российскому читателю, порой становятся похожи на картины импрессионистов и пуантилистов – только взгляд издалека позволяет хоть что-нибудь понять – «схватить» абрис смысла.

Для работ Р. Барта, Ж. Батая, Ж. Бодрийяра, нередко Ж. Деррида характерны фрагментарность, отсутствие вступления к тексту, оборванность частей текста на полуслове, отсутствие как объяснений, так и мотиваций. И это при богатстве эрудиции, которая вполне определенно демонстрируется. Философский текст, подобно модернистскому и постмодернистскому тексту в литературе, может начинаться с конечного утверждения, конкретного эпизода, восклицания или вопроса. Весьма востребована дневниковая форма, где запись в дневнике начинается с любого, возможно, случайного впечатления. Можно сказать, что тексты многих авторов в чистом виде «любословесны», когда словом любуются ради него самого, как то бывает в поэзии. Автор увлечен филологической самопрезентацией, не заботясь о философских идеях и их понимании другими.

Разумеется, перечисленные здесь черты языковой философской игры XX в. отнюдь не исчерпывают все ее качества и варианты, а лишь подчеркивают ее своеобразный аутический характер, дающий читателю, который судит извне, безграничный простор для вариантов понимания, но лишают его возможности надеяться на аутентичность. Одним из результатов самозамкнутости и смутности постмодернистского языка является его крайне трудное вхождение в учебный процесс при преподавании философии в высшей школе. Современный российский преподаватель философии при разговоре со студентами либо вообще не обращается к теме постмодернизма, опасаясь полного отключения внимания слушателей в силу неясности сказанного, либо, если он сам увлечен соответствующими идеями, находит для себя чрезвычайно узкий круг «любителей шарад».

Навязывание субъективной постмодернистской лексики при разговоре об общезначимых вопросах, например в курсе философской антропологии, отвращает студентов как раз от антропологии, каковая в этом случае понимается как «заумь», и важнейшая проблематика, которая прямо касается человека и его интересов, оказывается потеряна из-за неадекватности способа донесения смысла. Последователи постмодернизма в России порой оправдывают многосмысленность своего способа изъясняться тем, что, мол, еще русский поэт писал: «Мысль изреченная есть ложь». Однако этот аргумент трудно принять, потому что в светском варианте обучение философии (да и любой философский разговор) не может быть «обменом молчанием», а остается все же диалогом, где одна сторона непременно должна до определенной степени понимать другую.



Обратимся теперь к теме философской коммуникации с прошлым, которая тоже занимает значительное место в «философских играх», всегда обращенных к текстам уже ушедших из жизни «игроков».

## «Философия подозрения» и коммуникация с прошлым

**Стоит ли учитывать автора?** Как общаться с коллегами, философами, которых давно нет? Как вступать с ними в диалог, как понять их идеи? И можно ли это сделать? Обсуждение подобных вопросов постоянно воспроизводилось в герменевтической мысли XX в., но воспроизводилось на фоне установок «философии подозрения» (П. Рикер), в соответствии с которой аутентичного представления об идеях авторов прошлых эпох получить нельзя.

Г.Г. Гадамер, как известно, формулирует в XX в. тезис о «предрассудках» или «предмнениях», с которыми мы всегда подходим к текстам прошлого, притом что задать вопросы уже некому и ушедший не может вступить в реальную дискуссию. Хотя «предрассудки» свойственны и разным поколениям живущих, в результате чего они порой страстно ломают копыя вокруг какого-то вопроса, совершенно очевидно не понимая друг друга. Гадамер подчеркивает также, что надо внимать самому тексту, а не автору, который что-то силился нам сказать, но, вполне вероятно, не сумел. В общем есть большое подозрение, что сказано что-то иное, нежели задуманное, и что мы раскроем в тексте свои собственные смыслы, а вовсе не авторские замыслы.

С.С. Аверинцев отмечает еще один аспект, затрудняющий коммуникацию между эпохами, который, несомненно, относится не только к произведениям искусства, но и к философским работам. Это наличие в тексте моментов, как выговоренных, так и всего лишь подразумеваемых автором произведения, которые современный читатель должен извлекать из исторического контекста или из контекста личных обстоятельств изучаемого автора. «Оба вида объективации смысла, – пишет Аверинцев, выговаривающий и невыговаривающий, взаимно корректируя друг друга, своим подвижным соотношением фиксируют нетождество смысла форме и спасают смысл от массивного застывания в форме, от убиения через овеществление. Поэтому приходится напрягать всю свою способность к чуткости, чтобы удерживать в поле зрения оба уровня символического смысла, притом ни в коем случае не смешивая эти уровни. Символ как таковой есть именно равновесие выговаривания и умолчания; он, употребляя выражение Гераклита, “не выговаривает и не скрывает, но знаменует” [Аверинцев, 1975].



В то же время, завершая свою статью о средневековой эстетике, Аверинцев отмечает: «Не надо ставить вопрос так: должны ли мы интерпретировать явления культуры далекой эпохи в категориях этой эпохи или, напротив, в категориях нашей собственной эпохи? Неопосредованное, некритическое, недистанцированное пользование одним или другим рядом категорий само по себе может быть только провалом. Попытка сколько-нибудь последовательно рассуждать в категориях минувшей эпохи – это попытка писать за какого-то неведомого мыслителя этой эпохи трактат, который он почему-то упустил написать вовремя; полезность такой попытки весьма неясна, но неосуществимость очевидна. Интерпретировать культуру прошлого, наивно перенося на нее понятия современности, – значит заниматься мышлением, которое идет мимо своего предмета и грозит уйти в полную беспредметность. Интерпретация возможна только как *диалог* двух понятийных систем: “их” и “нашей”. Этот диалог всегда останется рискованным, но никогда не станет безнадежным» [Аверинцев, 1975].

Тем не менее прекрасная идея Сергея Сергеевича о диалоге с мыслителями прошлого чаще всего остается нереализованной, и современный читатель относится к мыслителю минувших лет скорее как бахтинский Автор к Герою: мыслитель становится «героем» интерпретатора в том смысле, что этот второй оказывается «трансгредиентен» ему, внеположен настолько, что охватывает его собой со всех сторон, «знает» его лучше, чем он сам, приписывает ему исходя из сегодняшних предпосылок собственное видение и не доверяет ничему, что идет от самого «героя». Он же только «герой» – порождение сознания интерпретатора.

Вообще-то с этим трудно согласиться, и не только потому, что каждый пишущий сам рискует когда-то оказаться в положении безмолвного и бессильного «героя» чужих интерпретаций, но и ради аутентичного понимания темпоральной коммуникации между философами разных эпох.

Мне представляется, что автор прошлого, несмотря на его вынужденную устную немому, все же может быть понят. Именно автор, а не «текст». И зависит эта возможность понимания от ряда моментов:

- ◇ включенности интерпретатора в традицию, к которой принадлежит исследуемый философ, или противостояния ей;
- ◇ логико-рационального либо метафорического способа высказываний автора прошлого (совершенно очевидно, что метафорический способ выражаться затрудняет понимание, в особенности если он не использует «метафоры культуры», а опирается на личные ассоциации);
- ◇ стремления философа прошлого объяснить свою позицию читателю, что означает разного рода предисловия и послесловия, пояснения в сносках, введения, преамбулы и выводы. Разумеется, дополнительную ясность в позицию изучаемого мыслителя – как челове-



ка, как личности – вносит наше знание писем, дневников, интервью, в которых присутствуют разъяснения относительно идейных позиций философа.

Разрыв между «задуманным» и «исполненным» представляется мне существенно преувеличенным, а мысль о необходимости «слушать только текст» – в каком-то смысле сциентистской, потому что сам по себе текст культуры без учета создавшей его личности – это только совокупность знаков.

**Деконструировать или реконструировать?** Еще один вопрос, очень важный при разговоре о коммуникативных аспектах философской «языковой игры», это вопрос о деконструкции. Сам термин «деконструкция» (несомненно ассоциирующийся с «деструкцией») и восходящий к Лакану и Деррида, получил достаточно много интерпретаций в философской литературе, но одно остается в деконструкции неизменным – всегда критический, иронический, достаточно агрессивный разбор чужого текста, претендующий на то, чтобы показать непоследовательность размышлений автора, сбои в его логике, колебания смысла применяемых терминов, противоречивость и туманность написанного, бесосновательность применяемых в нем оппозиций. Не восстановить, не реконструировать, а разрушить, превратить в нелепость – главный пафос этого удивительного метода. К счастью, деконструкция не получила широкого распространения, возможно, в том числе в силу того, что для ее осуществления нужен особый характер аналитика, желающего непременно сокрушить чужое теоретическое здание. Мне представляется, что опыты деконструкции в отличие от опытов обычной критики, вырастающей в том числе на почве мировоззренческого противостояния, отличаются этим исключительно негативным характером, просто перечеркивающим произведение автора независимо от ценности его идей. Такая получается вполне жестокая философская языковая «игра на уничтожение».

Характерным примером такого рода деконструкции, нарушающей межпоколенную философскую коммуникацию, является работа Деррида «О почтовой открытке от Сократа до Фрейда и не только». В этой объемной работе Деррида долго пересказывает и комментирует произведение З. Фрейда «По ту сторону принципа удовольствия», насмехаясь над каждой фразой, многократно повторяя одно и то же, в буквальном смысле гарцуя вокруг всякого тезиса и занимаясь презентацией самого себя как человека «ну, конечно, умнее Фрейда». Вырывание фраз из текста и долгое с отвлечениями комментирование разрушают текстуальную вязь фрейдовской работы, лишают ее смысла не потому, что она этого смысла лишена, а как раз в результате длинных отступлений. Создается впечатление, что Деррида, позиционирующий себя как противник разума-тирана, ждет и требует от Фрейда кристальной логики и неукоснительной научной рациональ-



ности, на что сам Фрейд, собственно говоря, и не претендует, выдвигая гипотезы и размышляя над наблюдаемым. Фрейд, несомненно, в огромной степени мифолог, но ведь к моменту, когда Деррида писал, никто уже и не считал психоанализ верхом академической научности, зачем же было в духе трикстера-пересмешника измываться над чужим текстом? Как и в случае с Фрейдом, Деррида нам сегодня уже не ответит.

Что касается флуктуаций смысла в рамках размышлений любого автора, за которые Деррида упрекает философов прошлого, то флуктуации эти закономерны и неизбежны, поэтому ловить кого-либо на них, отвлекаясь от контекста, – дело совершенно пустое. Мудрую мысль высказал в свое время по этому поводу В.В. Налимов, утверждавший, что мы мыслим «размытыми смысловыми пятнами». Он пишет: «Приходится признать следующее: мы никогда не можем утверждать, что нельзя придумать еще одной фразы, которая как-нибудь иначе, чем это было ранее, раскрывала бы смысл слова. И именно в этом и только в этом смысле можно говорить о континуальности мышления, если исходить из анализа семантики языка. Смысловое поле безгранично делимо. Представление об атомах смысла, столь необходимое для построения логической семантики, в психологическом плане не более чем некоторая иллюзия» [Налимов, 2003: 226]. Важно, что смысловая размытость, там где она вызывает напрашивающиеся ассоциации или благодаря контексту создает знакомый «фильтр» для понимания, вовсе этому пониманию не мешает, а, напротив, предполагает новые возможности для *реконструкции* идей изучаемого автора, т.е. для внятного понимания того, что он хотел донести до своих современников, а возможно, и до нас – потомков. Для того чтобы интерпретировать, важно все-таки понять, ибо интерпретация это не что иное, как *перепонимание* – понимание в новых условиях и обстоятельствах.

Думается, через частоколы слов, как к ним ни относиться, надо стремиться прорваться к чужой идее, осуществить тот «трансцензус», о котором пишет уже упомянутый нами Аверинцев. И тогда, несмотря на все трудности, все же состоится философская коммуникация – через годы, века, тысячелетия.

\*\*\*

Атомизация философских языков и «аутизация» философов вместе с представлениями, что текст все выражает лучше и помимо живого человека, – специфика времени. В каком-то смысле это объективный культурный процесс, который произошел в Европе во второй половине XX в. Трудно сказать, хорошо это или плохо, скорее всего это просто факт истории (Рене Генон, наверное, посетовал бы, что это проявление «царства количества» и материальной дробности). Но ныне живущим авторам при всем уважении к сокровенности внутрен-



него мира коллег все-таки хочется понимать их без переводчика-интерпретатора, разделять некую общую картину мира, хотя и представленную в разных ракурсах. Мы не знаем, случится ли так. Может быть, еще сложится неизвестная пока новая мировоззренческая парадигма, способная предложить общий язык, общую речь, общий контекст самым разным интеллектуальным фигурам, никого не утесняя и не отвергая, но давая философскую трибуну каждому.

## Библиографический список

Аверинцев, 1975 – *Аверинцев С.* Предварительные заметки к изучению средневековой эстетики. Древнерусское искусство. М., 1975. С. 149–164. – <http://ec-dejavu.ru/a-2/Aesthetics.html> (17.12.2014).

Адорно, 2011 – *Адорно Т.В.* Жаргон подлинности. О немецкой идеологии. М., 2011.

Ахутин, 2000 – *Ахутин А.* Dasein (Материалы к толкованию) // Логос. 2000. № 5–6 (26). – [http://www.ruthenia.ru/logos/number/2000\\_5\\_6/2000\\_5\\_6\\_10.htm](http://www.ruthenia.ru/logos/number/2000_5_6/2000_5_6_10.htm) – 10.12.2014

Барри, 2000 – *Барри С.* К непереводаемости немецкой философии // Логос. 2000. № 5–6 (26). – [http://www.ruthenia.ru/logos/number/2000\\_5\\_6/2000\\_5\\_6\\_10.htm](http://www.ruthenia.ru/logos/number/2000_5_6/2000_5_6_10.htm) – 10.12.2014

Григорьева, 2005 – *Григорьева Н.* Anima laborans. СПб., 2005.

Дьяков, 2010 – *Дьяков А.* Жак Лакан. Фигура философа. М., 2010.

Золотухина-Аболина, 2014 – *Золотухина-Аболина Е.* М. Хайдеггер и К. Ясперс: иносказание о Боге. Экзистенциальная философия вчера и сегодня. М., 2014.

Мареева, Мареев, 2013 – *Мареева Е., Мареев С.* Проблема мышления: созерцательный и деятельностный подход. М., 2013.

Налимов, 2003 – *Налимов В.* Вероятностная модель языка. Томск ; М., 2003.

Неретина, Огурцов, 2006 – *Неретина С., Огурцов А.* Пути к универсалиям. СПб., 2006.

Ясперс, 2012 – *Ясперс К.* Философия. Т. 2. Просветление экзистенции. М., 2012.