Общие идеи.

Если философия и метафизика, в частности, это рефлексия знания, то постмодернизм - это рефлексия философии, рефлексия рефлексии. Распространение в современной философии понятия постмодернизм свидетельствует об определенной неудовлетворенности существующим положением дел во многих сферах культуры, искусства и самой философии. С момента своего появления он рассматривался как феномен искусства философии Франции, но уже с 70-х годов становится фактом европейской культуры. В рамках постмодерна понятием "модерн" обозначается мышление нового времени, осмысляющего процесс научной, религиозной и философской эволюции, начавшейся в Европе с XVII века. В узком смысле модернизм - художественное литературное течение конца XIX - начала ХХ века. Речь идет о множественности форм рациональности в рамках искусства, искусства философии.

Сама идея множественности, плюрализма, в целом соответствуя многоразличию, многозначности действительности, для мысли много труднее, нежели идея однозначности. Видимо, это обстоятельство послужило одной из причин для ее облегченного однозначного истолкования как всякости, эклектики, тотального эксперимента без границ, забывающего о какой-либо функциональности. Всевозможные цитаты, раздражающие комбинации цветов, звуков, красок, гибриды образований старых художественных форм замелькали во всех областях искусства от музыки до кинематографа. Так понятый пост-модерн экспертами-теоретиками оценивался как очередной кризис искусства и культуры, и только итальянский писатель и философ Умберто Эко в послесловии к своему произведению "Имя розы" в 1980 году аргументирует принципы постмодернистского мироощущения.

Сравнительно целостная концепция постмодернизма появляется в конце 70-х годов. В основе ее было непринятие социальных утопий, иллюзий массового сознания, нашедшее свое отражение в социальных движениях конца 60-х годов. С другой стороны, обнаруженный искусством факт существования множественности, существования жизненных миров, плюрализма, форм культуры, никак не вписывался ни в концепцию развития классической рефлексии, ни в проблематику направления современной философии (марксизм, экзистенциализм, неофрейдизм, структурализм и так далее), каждое из которых притязало на универсальность. Плюрализм, как состоявшаяся реальность и как новая модель восприятия культуры и общества, не мог быть аргументирован воспроизведением базовых исходных идей философской традиции, идущей от Платона к Гегелю и соотносящейся с познанием абсолютной истины. Вполне очевидно, что новое постмодернистское мышление существовало по каким-то другим правилам: апелляция к несоответствии теории предмету, явления эталону, образцу здесь теряло всякий смысл. Но ведь и сам плюрализм, как множественность форм, не мог быть себе критерием или последней инстанцией. Как выяснилось далее, плюрализм означал не осуществление свободы как вседозволенности, а осуществление множественности возможностей в жестких рамках строжайшей дисциплины разума. Значит, речь шла о новой рациональности, понятой постмодернистским сознанием как возвращение мировоззрению качества истинности, утраченного философией в Новое время. Речь шла о необходимости восстановления классической функции разума, место которого занял исчисляющий и препарирующий рассудок. В определенном смысле эта идея явилась методологическим основанием для следующих конструкций постмодернистского мышления. Тем более что все же основным направлением его явилось не столько новые факты реальности, сколько уже существующие культуры и стандарты и стереотипы их объяснений. Поэтому новое мышление прежде всего стремится избавить собственную мысль от ограничений, накладываемых на нее эпохой - онтотеология, по Жаку Деррида. Философия присутствия, то есть собственно философия, с тем чтобы за словами и явлениями открылось сокрытое ею - красочный и противоречивый многоразличный плюралистический мир означаемого. В этих же целях деконструируются такие составные компоненты мировоззрения, как Бог, я, цель, смысл, реальный мир, истина как соответствие. С целью формирования постсовременного мироощущения, способного к новому единству научных, эстетических, религиозных, философских интуиций. Иначе говоря, деконструкция, отвергающая классическую проблему истины, одновременно предлагала и реконструкцию открытой неформируемой бесконечно продолжающейся окончательно незавершенной истины как прямой противоположности прежней субстанциональной истине. Первое условие настоящего философствования для таких разнохарактерных мыслителей, как Умберто Эко, Мишель Фуко, Жак Деррида, Роллан Барт, Жиль Делёз, Жан Лиотар, - это вера в разум. Этот достаточно парадоксальный для традиционной точки зрения факт означает ни что иное, как требование антидогматизма, отказ от жесткого доктринального монологизма, разрушение системы символических противоположностей, отказ от двоичного исчисления мира, то есть от бинарных оппозиций, типа рациональное - иррациональное, конечное - бесконечное, старое - новое, дух - материя, материализм - идеализм и так далее. В связи с тем, что пространство культуры стало многомерной структурой, идея Разума означала переход с позиций классического антропоцентрического гуманизма на позиции гуманизма универсального, экологическое измерение которого обнимает все человечество, природу, космос и вселенную.

Второе условие возрождения идеи истины, которое противоположно истине как соответствию. Речь идет о перестройке мышления, приписывающего миру статус быть иррациональным. Постмодернизм отказывается от логицизма, ведущего к абсолютной истине, таким путем теория релятивизируется. Благодаря такой процедуре традиционные проблемы познания, овладения миром теперь сопровождаются взаимодействием с ним. По мере овладения миром мы не только о нем узнаем все больше, но растет и наше незнание о нем. В постмодернизме знание не просто кумулятивно, но основано на все расширяющемся незнании. В таком рафинированном знании речи не может быть о раз и навсегда данных истинах или о диалектике относительного и абсолютного. Постмодернистский взгляд на динамику науки словно иллюстрирует мысль Николая Кузанского об ученом незнании еще XV века: "Чем больше мы знаем, тем больше мы становимся осведомлены о том, что мы не знаем". Если иметь в виду сферу культуры в целом, отказ от классического понимания истины, непременно содержащего в себе единую точку зрения, означал отказ от европоцентризма и этноцентризма, что само по себе свидетельствует об определенной плодотворности антииерархических идей культурного релятивизма, утверждающего многообразие, самобытность и равноценность всех граней творческого потенциала человечества. Весьма привлекательная идея постмодерна в плане создания единой универсальной культуры, единой науки, истории и новых форм, универсальных для науки и искусства, идея сближения религий вовсе не означает, что речь идет здесь о каком-то всеедином мировоззрении. Скорее постмодернизм ставит задачу каждому и говорит о необходимости принятия к сведению других культурных традиций, мировоззренческих ориентиров, духовных миров других людей. Сам принцип культурной автономности и взаимной дополнительности духовных традиций здесь понимается как необходимость взаимного ученичества. Но для этого надо было восполнить исходные требования, отделить идеологию от всех форм духовной культуры, с нового времени, вплетенного в нее и являющегося ее регулятивом.

Представления постмодернизма о мысли и знании культуры как идеологизирование тотальности текстов и лингвистических конструкций является важным условием для существования и развития новой философии. Поясним: рождаясь, человек осваивает мир не непосредственно сам, не деятельностно - это невозможно, - но с помощью языка, слов, текстов, которые достались ему по наследству. Мышление, не наученное мыслить самостоятельно, пользуется словом, текстами, ограничивая спектр значений заданными транслируемыми смыслами. Так человек, идя на поводу средств массовой коммуникации, создает удобный для себя мир, в котором вместо действительных чувств и мыслей подставлены подменные образования, в результате чего он начинает жить в фантомном мире псевдомыслей, псевдочувств, псевдодействий. Так появляется серое большинство, слепо верящее в одно-единственную, специально транслируемую для него истину. По этому поводу Умберто Эко иронично заметил: "Дьявол - это высокомерие духа. Это верование без улыбки. Это истина, никогда не подвергающаяся сомнению."

Задача состоит в том, чтобы прорваться в зазеркалье языка, а точнее текстов, с целью постижения сокрытого означаемого. Пространство культуры духовных форм деятельности - это пространство Ризомы. Потенциально такая структура безгранична, хотя на самом деле еще не достроена до конца. Понятие Ризомы будет подробно рассмотрено далее. Наше освоение мира - лабиринта - подобно путешествию под равнозначным возможностям дорожек Ризомы.

Постмодернистское мышление постоянно занимается двумя взаимоисключающими вещами. Оно осуществляет одновременную процедуру разборки и конструкции традиционных культурных форм и их же реконструкцию, то есть процедуру, связанную с отрицанием первосмыслов и одновременно сборку новых смыслов, необходимых для дальнейшей динамики культуры и самого человека. Один из центральных моментов концепции Жака Деррида - критика понятия центра, или первоначала, субстанции, сущности, как некого организующего начала классической логоцентрической философии. Мир культуры и сам человек рассматривается Деррида как бесконечный текст. Бесконечный слой интертекстуальных связей неизбежно ведет к принципиальной полисемантичности любого текста, его смысловой текучести, неопределенности. Отсюда Деррида выводит утверждение о принципиальной метафоричности, художественности всякого мышления, в том числе и философского. Деконструкция, по Деррида, является разблокированием процесса понимания, выяснением внутренней противоречивости текста, столкновения остаточных смыслов прошлого и современных смысловых стереотипов. Одно из важных понятий его философии - понятие следа. Оставляя следы друг на друге, различные тексты уничтожают причинно-следственную направленность, порождая смысловые движения. Смысловая неисчерпаемость любого текста, невозможность окончательного синтеза требует при его анализе включения игровой установки. Отсюда внимание Деррида к случайным смысловым совпадениям, которые тем не менее всегда что-то значат. Это позволяет ему разрушать бинарные оппозиции истины-лжи, добра-зла. Но только разрушение принципов классического философствования, по мнению Деррида, неспособно к созданию принципиально новой концепции. Цель интриги деконструкции - помочь лучшему видению, более панорамному прочтению тех, кого мы вроде бы знаем со школы, например Платона, Гегеля, Маркса, Фрейда, с тем что бы приблизиться к пониманию хотя бы того, что они на самом деле хотели сказать и что на самом деле сказали, в чем, чем они как личности были захвачены в момент говорения. В самом деле, что такое философская деятельность, как ни критическая работа мысли над собой. Мысль должна исследовать сложившееся знание и попытаться понять, могло ли современное знание, а значит, и сама действительность в их жизни иметь иные структуры.

Философия Мишеля Фуко построена на следующем: Фуко постулирует для каждой исторической эпохи существование специфической эписистемы, то есть проблемного поля, достигнутого к данному времени уровня культурного знания, образующегося из дискурсов различных научных дисциплин. При всей разнородности этих дискурсов, в совокупности они, по утверждению Фуко, образуют более или менее единую систему знаний - эписистему. В свою очередь, она осуществляется в практике современников как строго определенный языковой код, свод предписаний и запретов. Эта языковая норма бессознательно определяет поведение, и следовательно, мышление как отдельных индивидов, так и больших сообществ. Рассматривая широкий класс дискурсов, Фуко делает вывод: общество со времени буржуазных революций стремится к тоталитаризму власти. Такая власть функционирует как постоянно действующий, стремящийся к максимальной эффективности механизм всеобъемлющего контроля. В число дискурсов-регламентов включается, например, осмотр врача, лечащего врача, опрос больного, тюремный распорядок, система воспитания детей, архитектурные принципы устройства исправительных заведений, воинский устав, обычные экзамены и нормы нравственности. Власть заставляет свои объекты демонстрировать себя, она налагает на подвластных обязанность быть осматриваемым. Если верно, что любое познание само формирует свой предмет познания, то это же самое делает и власть: она изучает людей не как вещи сами по себе, но как явленность их в строго определенных дисциплинарных институтах. Только власть сама об этом не подозревает, как это не сознается и объектами ее изучения и манипулирования.

В философии Лиотара технология и идеология определили современность такой, каковой она стала. Постмодернистское сознание способно отдать нормативное обрамление для оценки новых технологий, критический масштаб для выздоровления культуры. Лиотар, в отличие от своих коллег, не аргументирует разложение и непригодность концептуальных структур, обусловивших культуру нового времени, включая и современность, но видит в них же перспективные возможности для выхода из тупика. Таким образом, постмодерн в его понимании является продолжением и развитием классической и современной культуры и философии эпохи нового времени - модерна. Он подчеркивает, что постмодерн означает не новизну, а обязательный плюрализм. Только это отличает его от модерна ХХ века, где плюрализм был, но не во всех сферах, тогда как сейчас он проявляется во всей широте культуры и жизни. Однако постмодерн не есть попурри, смешение всего и всех. Отмена единых рамок самой культуры, философии, искусства и науки не означает неопределенности, анонимности, рассеянности. Напротив, постмодерн точен и рефлексивен, он принимает уже ставшие смысловые фигуры множественности, анализирует и защищает их в культурном отношении. Постмодерн был заключен в модерне, но только скрыт. Постмодерн живет не отрицанием всего предшествующего, но одновременностью неодновременного, практическим осуществлением всего продуктивного, добытого модерном. Постмодернизм, понятый подобным образом, это не конец модерна, но модернизм в состоянии зарождения и состояние это постоянно, как настоятельно подчеркивает Лиотар. Говоря традиционным философским языком, содержание постмодерна, по Лиотару, является рефлексией оригинальных текстов культуры и философии нового времени до нынешнего дня. Цель постмодернистской исследовательской программы - это гуманитаризация этого мира, ставшего обездушенным благодаря самому же человеку. Философия со всеми ее ответвлениями и культура нового времени были направлены на создание целостного зеркала культуры, глядясь в которое, человек познавал бы себя и получал ориентиры к самосовершенствованию. Сейчас ситуация отмечена тем, что зеркало культуры разбито и валяется у ног человечества. Каждый, глядясь в осколки, видит нечто свое, все равноценно. Осколки зеркала отражают мир. Угол отражения у каждого осколка свой. То есть если раньше существовала строгая иерархия уровней культуры, знаний и ценностей, и задачей большинства было подняться к ее вершинам, теперь выяснилось, что все усилия экспертов и философов оказались бессмысленными, и человек находит себя и в высоком, элитном, и в низком, массовом. Наступило освобождение частей, но упразднилось ли целое? Если это так в самом деле, значит, упразднились и традиционные ценности скрепа человечества.

Позиция Жиля Делёза. По Делёзу, корректнее различать по примеру Платону образцы (идеи) и копии. Еще более глубокое различие между копией и симукляром - фантазмом. Образец, разъясняет Делёз, тождествен сущности одинакового, или качеству подобного. Копия - это подобие подобного. Симукляр - то, что не имеет никаких оснований в мире реальности, это копия никогда не существовавшего оригинала. В современном мире господствуют не образцы и копии, а симукляры, видимости. Погруженный в мир симукляров человек уже не переживает ни Бога, ни собственной субстанции, самоотождествленности. Если раньше в целях проверки можно было обратиться к эмпирии, то теперь эмпиризм - это конгломерат понятий, которыми манипулирует сознание, но главное - понятия манипулируют сознанием. Именно они становятся местом встречи человека с объектом. И из этого "нигде" проявляются все новые "здесь" и "сейчас". Только эмпиризм, пишет Делез, может сказать: понятия и сами вещи, но вещи в свободном и диком состоянии, по ту сторону антропологических предикатов.

Поэтому перед Делезом стоит задача разрушать понятия. Исходя из подвижного горизонта и всегда децентрированного центра и всегда смещенной периферии. Для того, чтобы создавать копии, а не симукляры, необходимо избавиться от иллюзий мышления и чувствования. И от иллюзий мышления, ориентированного на чувственно-представимое. Отбрасывание иллюзий помогает обнаружить мир разрозненности или различий, скрывающих истинные объективности, состоящие из дифференциальных элементов и связей, наделенных специфическим модусом проблематичности. Этот истинный мир идей является духовным слепком абсолютно иррационального Космоса, который вечно пребывает в себе, являясь изменчивым как протей, он всегда одно и то же, и вечно новый. Значит, его можно определить только отрицательно, через "не", вместо "нет" - отрицания. Мир, к которому надо прорваться, есть ничто, небытие. Вводя это понятие, Делез редуцирует действительность к ее конечным и начальным основаниям, таковым является Хаосмос - внутреннее тождество мира и хаоса. Хаосмос - образно говоря, сверхтяжелая точка, где все явленности равноправны, возможности равнобезразличны, все равнослучайно, как и их смысловая иерархия и субординация. Видимо, так это выглядит для человека, который ищет реальность безотносительно к существующим понятиям, правилам и нормам, реальность, которая ничего не выражает, которая является "вещью в себе", беседует сама с собой о делах универсума. Получается, что пространство между идеями и Хаосмосом - своеобразная площадка для маневра, дающая возможность осуществления множества разнородных, но равноправных и равнозначных жизненных форм и явлений, пока не сформулируется мышление, способное к интуитивно-интеллектуальному схватыванию неразложимой целостности мира. А пока мы имеем дело не с миром в целом, и даже не с истинными объективностями, но с его различиями, скрывающими объективности, каждой из которых свойственна множественность, которая проистекает из множественности поставленных идей и задач. Безличное, говорит Делез, это скорее Апокалипсис, как третья волна временного ряда, завершающая прошлое, Ветхий Завет - вневременностью. Здесь совмещаются противоположности материального-идеального, детерминизма-индетерминизма, конечного-бесконечного, необходимости-случайности, которые есть искусственное изобретение ума. Только Ницше, считает Делез, удалось преодолеть альтернативу исторического вечного, частного - универсального. Но ведь философия становится собой, когда она позволяет рассуждать с позиции нигде и одновременно здесь, сейчас. Все сказанное Делезом означает, что постмодернистская философия, совмещая противоположности, перестает вносить в мир жесткие, системообразующие начала и становится, как говорит сам Делез, с одной стороны подобна детективу, а с другой - родом научной фантастики.

Основные понятия:

1. Ризома

Ризома (от французского - "корневище".) - понятие философии постмодерна, фиксирующее принципиально внеструктурный и нелинейный способ организации целостности, оставляющий открытость, возможность для собственной подвижности и, соответственно, реализации ее внутреннего творческого потенциала самоконфигурирования. Термин "ризома" введен в философию Ж.Делезом и Ф.Гваттари в одноименной совместной работе.

Ризома, является средством обозначения радикальной альтернативы замкнутым и статичным линейным структурам, предполагающим жесткую осевую ориентацию, (такие структуры семантически сопрягаются с фундаментальной для классической европейской культуры метафорой корня, дифференцируясь на собственно коренные или стержневые системы (корень), с одной стороны, и мочковатые, или почкообразные системы (корешок) с другой стороны). В противоположность любым видам корневой организации, ризома интерпретируется не в качестве линейного стержня или корня, но в качестве радикального отличного от корней клубня или луковицы как потенциальной бесконечности, содержащей в себе скрытый стебель. Потенциальная разница заключается в том, что этот стебель может развиваться куда угодно и принимать любые конфигурации, ибо ризома абсолютно нелинейна. "Мир потерял свой стержень" (Делез и Гваттари). Фундаментальным свойством ризомы является ее гетерономность при сохранении целостности. Она есть "семиотическое звено, как клубень, в котором спрессованы самые разнообразные виды деятельности - лингвистический, перцептивный, познавательный. Самих по себе языка, его универсальности не существует, мы видим лишь состояние диалектов, говоров, жаргонов, специальных языков, словно крысы извиваются одна поверх другой" (Делез и Гваттари). Логика корня - это логика жестких векторно ориентированных структур, в то время как ризома моделируется в качестве неравновесной целостности, во многом аналогично неравновесным средам, изучаемым синергетикой, не характеризующимся наличием организационных порядков и отличающихся первичной творческой подвижностью. Источником трансформации выступает в данном случае не причинение извне, но собственная нестабильность ризомы, обусловленная ее энергетическим потенциалом самоварьирования. Ризома "не стабильная, не нестабильная, а скорее, метастабильная. Она наделена потенциальной энергией". Таким образом, можно утверждать, что ризоморфные среды обладают собственным творческим потенциалом самоорганизации, и в этом отношении могут быть оценены не как кибернетические, то есть подчиненные командам центра, но как синергетические. Прекрасной иллюстрацией этого может служить программный для постмодерна текст Э. Ионеско "Трагедия языка": "Произошло странное событие. Я не понимаю, как это случилось. Текст преобразился перед моими глазами. Вполне простые и ясные предложения сами по себе пришли в движение. Они испортились, извратились, чтобы уже в следующее мгновение исказиться вновь". Однако достигнутый в результате этого кажущийся организационный хаос на деле таит в себе потенциальные возможности бесконечного числа новых организационных трансформаций, обеспечивая безграничную плюральность ризомы. Согласно этологическому видению ситуации, в рамках ризомы в принципе невозможно выделение каких бы то ни было фиксированных точек, ибо каждая в своей динамике фактически предстает перед наблюдателем в качестве линии, прочерченной ею траекторией собственного движения, в свою очередь, ускользающей от жесткой фиксации. Говоря о изоморфной среде, Делез и Гваттари отмечают, что "она состоит из неоднородных тем, различных дат и уровней". В абстрактном усилии в ней могут быть выделены линии артикуляции и расчленения, страты и территориальности. Любая ризома включает в себя линии членения, по которым она стратифицирована, территориализирована, организована. Однако бытие ризоморфной среды может быть понято лишь как нон-финальная динамика, и динамику эту определяют линии ускользания, движения, детерриториализации и дестратификации: "сравнительные скорости течения вдоль этих линий порождают феномены относительной задержки, торможения, или наоборот, стремительности. Все это - линии и их сравнительные скорости - составляют внутреннюю организацию ризомы". Мало того, что фактически линии внутреннего членения оказываются применительно к ризоме подвижными, они еще предполагают своего рода разрывы, переходы ризомы в состояние, характеризующие отсутствием жесткой универсальной стратификации. Ризома, в отличие от структуры, не боится разрыва, но, напротив, конституируется в нем, как в перманентном изменении своей конфигурации и, следовательно, семантики. По словам Делеза и Гваттари, "ризома может быть разорвана, изломана в каком-нибудь месте, перестроиться на другую линию. Разрывы в ризоме возникают всякий раз, когда сегментарные линии неожиданно оказываются на линиях ускользания. Эти линии постоянно переходят друг в друга". Ризома может быть интерпретирована как принципиально открытая среда, не только в смысле открытости для трансформации, но и в смысле ее отношения с внешним. У ризомы в принципе нет и не может быть ни начала, ни конца, только середина, из которой она растет и выходит за ее пределы.

К ризоме невозможно применить четкое дифференцированное внешнего и внутреннего. "Ризома, развивая, ризывается варьируясь, расширяя, захватывая, схватывая, внедряясь" (Делез и Гваттари), конституируя свое внутреннее посредством внешнего. Таким образом, процессуальность бытия неструктурной ризомы стоит в генерации новых версий организации, в том числе линейных, аналогичных по своему статусу тем преходящим макроскопическим картинам самоорганизации, которые выступают предметом исследования для синергетики. Однако любая из этих сиюминутно актуальных и ситуативно значимых вариантов определенности в ризоме в принципе не может интерпретироваться в качестве финальной. "Быть ризоморфным - значит порождать стебли и волокна, которые кажутся корнями, или соединятся с ними, проникая в ствол с риском быть задействованными в новых странных формах" (Делез, Гваттари). В любой момент времени любая линия ризомы может быть связана принципиально непредсказуемым образом со всякой другой, образуя каждый раз в момент этого принципиально преходящего сиюминутного значимого связывания определенный рисунок ризомы - своего рода временное плато ее и перманентно, и непредсказуемо пульсирующей конфигурации. Иными словами, если структуре соответствует образ мира как космоса, ризоме - как хаосмаса. По оценке Делеза и Гваттари, "это одно из наиболее отличительных свойств ризомы - иметь всегда множество выходов" (можно сравнить с садом расходящихся у Борхеса, с сетевым лабиринтом у Эко с его бесконечным числом выходов, входов, тупиков и коридоров, каждый из которых может пересечься с любым другим - семиотическая модель мира и модель культуры, воплощенная в образ библиотеки лабиринта в "Имени розы" или космической библиотеки у В. Лича). В этом смысле ризома конечна, но безгранична. Ризома не начинается и не завершается. У нее достаточно смысла, чтобы надломить и искоренить слово "быть". Ризома принципиально плюральна, причем процессуально плюральна. "Ризома не сводится ни к единому, ни к множественному. Это не единое, которое, делится на один, на два, на три, на четыре, но это и не множественное, которое происходит из единого и которому единое всегда присоединяется. Она состоит не из единства, а из измерений, точнее, из движущихся линий". Процессуальность бытия ризомы фундаментальная альтернатива реформистски понятому разворачиванию исходно заложенного в объекте замысла или смысла - разворачиванию, реализующемуся по модели последовательного формирования бинарных опозиций. Только для жестких гештальтных систем характерно наличие генетической (эволюционной) оси как линейного вектора развития: генетическая ось как объективное стержневое единство, из которого выходят последующие стадии, глубинная структура подобия, скорее базовая последовательность, разложенная на непосредственные составляющие.

Ризома конституируется не только в контексте постметафизического мышления, но и задает новое понимание детерминизма, свободное от идеи внешнего причиняющего воздействия и ориентированное на презумпцию "причины самой себя". Ризома как организационная модель находит свою конкретизацию в постмодернистской текстологии, в частности, фигура конструкции в постмодернистской концепции художественного творчества, в рамках которой идеалы оригинального авторского произведения сменяются идеалом конструкции как стереофонического потока явных и скрытых цитат, каждая из которых отсылает к различным и разнообразным сферам культурных смыслов, каждая из которых выражена в своем языке, требующем особой процедуры узнавания и каждая из которых может вступить с любой другой в отношения диалога или пародии, формируя внутри текста новые квазитексты и новые квазицитаты.

2. Ацентризм

Фундаментальная установка постмодернистской философии, базирующаяся на радикальной критике классических представлений о структурности, обусловленная отказом от презумпции наличия выделенных (как в топологическом, так и в аксиологическом отношении) точек и осей пространственной и семантической среды. Согласно постмодернистской ретроспективе, регулярным образом центр получал различные формы и названия. История метафизики, как и история Запада, является историей этих метафор. В децентрированном пространстве теряется избранность любых пространственных точек, оно перестает восприниматься как система мест. "Нет больше кроватей, нет больше стульев, на которых сидят. Есть лишь функциональные сидения, вольно синтезирующие всевозможные позы, а тем самым, и всевозможные отношения между людьми" (Бодрийяр). Идеи децентрированности проявляются в постмодернизме в самом широком диапазоне, от презумпции децентрированности текста до радикального требования заклеймить идеологические и метафизические модели. Как отмечает Лиотар, "в постмодернистской культуре все прежние центры притяжения, образуемые национальными государствами, партиями, профессиями, институциями и историческими традициями, теряют свою силу". По оценке Рорти, из актуализирующихся в постмодернистском социуме стратегий "ни одна не обладает привилегиями перед другими". Культура постмодерна не дифференцируется на культурный центр (ортодоксию в самом широком смысле этого слова) и так называемую периферию (инакомыслие, ересь и т.д.). Ацентричность культурного пространства постмодерна носит программный характер.

Нет и не может быть ни элитарной, ни массовой культуры как таковых. Постмодернизм интерпретирует пространственные среды как лишенные не только центра, но и любых приоритетных осей и точек. "Власть" у Фуко "находится везде" и "исходит отовсюду". Также ацентризм предполагает отказ не только от введения от приоритетных зон внутри той или иной среды, но и от центрации внимания на внутреннем в противоположность внешнему (внутреннее как продукт складывания внешнего в постмодернистской концепции складки). Согласно постмодернистской оценке, принять идеи центра фактически означает принять идеи и внешней принудительной причинности, то есть парадигму линейного детерминизма. Как пишет Деррида, "всегда считалось, что центр представляет собой в структуре именно то, что управляет этой структурой". И на протяжении всей истории метафизики "функцией этого центра было гарантировать, чтобы организующий принцип структуры ограничивал то, что мы можем назвать свободной его структурой". Если традиционные для классической философии системы - это иерархические системы, которые включают в себя центр значения и субъективации, то ризома представляет собой нецентрированную неиерархическую систему без "Генерала", без центрального автомата.

3. Трангрессия

Одно из ключевых понятий постмодерна, фиксирующее феномен перехода непроходимой границы, - прежде всего, границы между возможным и невозможным. "Трансгрессия - это жест, который обращен на предел" (Фуко), "преодоление непреодолимого предела" (Бланшо). "Согласно концепции трансгрессии, мир наличного данного, очерчивая сферу известного человеку возможного, замыкает его в своих границах, пресекая для него какую бы то ни было перспективу новизны. Этот обжитой и привычный отрезок истории лишь длит и множит уже известное; в этом контексте трансгрессия - это невозможное (если оставаться в данной системе отсчета), выход за его пределы, прорыв того, кто принадлежит наличному, вовне его.

"Однако универсальный человек, вечный, все время совершающий себя и все время совершенный, не может остановиться на этом рубеже" (Бланшо). Собственно, Бланшо и определяет трансгрессивный шаг именно как решение, которое "выражает невозможность человека остановиться, пронзает мир, завершая себя в потустороннем, где человек вверяет себя какому-нибудь Абсолюту (Богу, бытию, благу, вечности), во всяком случае, изменяя себе", то есть привычным реалиям обыденного существования. Традиционно исследуемый мистическим богословием феномен откровения, перехода в принципе непроходимой грани между горним и дольним, выступает очевидной метафорой феномена трансгрессии, которую постмодернизм мог бы почерпнуть из культурной традиции. В этом плане Батай обращается к анализу феномена религиозного экстаза (трансгрессивного выхода субъекта за пределы обыденной психической нормы) как феноменологического проявления трансгрессивного прорыва к Абсолюту. Традиционной сферой анализа выступает для философии постмодернизма также синоним смерти, понимаемый в качестве трансгрессивного перехода. Столь же значимой для постмодерна предметностью, на которую была спроецирована идея трансгрессии, был феномен безумия, детально исследованный в постмодернизме как в концептуальном (анализ Фуко, Делеза и Гваттари), так и в сугубо литературном (романы Батая) планах. Спецификацией этой общей ситуации выступает ситуация запрета, когда некий предел мыслится в качестве непереходимого в силу своей табуированности в той или иной культурной традиции. В данном контексте Батай формулирует ситуацию праздника, функционально аналогичного моделируемым М.М.Бахтиным "карнавалу". Эта ценность, то есть табуированный запретный плод, проступает в празднествах, в ходе которых позволено и даже требуется то, что обычно запрещено. Во время праздника именно трансгрессия придает ему чудесный и божественный вид.

В связи с этим, той сферой, на которой механизм трансгрессии проецируется постмодернистской философией, с самого начала выступает сфера сексуальности. Будучи далекой от естественно-научной терминологии, концепция трансгрессии, тем не менее, несет в своем содержанием идеи, фиксирующей механизм нелинейной эволюции, которые зафиксированы синергетикой. Прежде всего речь здесь идет о возможности формирования принципиально новых, то есть не детерменированных наличным состоянием системы, эволюционных перспектив. Сущностным моментом трансгрессивного акта выступает именно то, что он нарушает линейность процесса.

Трансгрессия, по Бланшо, соответственно и означает то, что радикальным образом - вне направленности. В этом отношении концепция трансгрессии радикально порывает с презумпцией линейно понятой преемственности. Открывая наряду с традиционными возможности отрицания и утверждения в логике типа "да" и "нет" - возможность так называемого непозитивного утверждения, как пишет Фуко, "фактически речь не идет о каком-то всеобщем отрицании, речь идет об утверждении, которое ничего не утверждает, полностью порывая с переходностью". Открываемый трансгрессивным прорывом новый горизонт является подлинно новым в том смысле, что по отношению к предшествующему состоянию не является вытекающим из него, очевидным и единственным следствием. Напротив, новизна в данном случае обладает по отношению ко всему предшествующему статусом энергии отрицания: открываемый в акте трансгрессии горизонт определяется по Бланшо как возможность, предстающая после осуществления всех возможных возможностей, которая низвергает все предыдущие или тихо их устраняет. В этой системе отсчета Батай называет этот феномен краем возможного, медитацией, жгучим опытом, который не придает значения установленным извне границам, опытом-пределом.

Кроме того, постмодернизм однозначно связывает акт трансгрессивного перехода с фигурой скрещения различных версий эволюции, что может быть оценено как аналог бифуркационного ветвления. Например, Фуко фиксирует трансгрессивный переход как "причудливое скрещение фигур бытия, которое вне его не знает существования". Трансгрессия есть воистину опыт не небытия, но становления. Данный поворот (говоря словами Пригожина, - "от существующего к возникающему") фиксируется философией постмодернизма абсолютно эксплицитно: как пишет Фуко, "философия трансгрессии извлекает на свет отношения конечности к бытию, это момент предела, который антропологическая мысль со времени Канта обозначала лишь издали, извне, на языке диалектики". Связанность опыта трансгрессии с невозможным вообще не позволяет, по оценке Деррида, интерпретировать его в качестве опыта применительно к действительности. "То, что намечается как внутренний опыт, не есть опыт, поскольку не соответствует никакому присутствию, никакой исполненности, это соответствует лишь невозможному, которое испытывается им в муке". Попытка помыслить трансгрессивный переход уводит сознание "в область недостоверности, то и дело ломающихся достоверностей, где мысль сразу теряется, пытаясь их схватить" (Фуко). Очевидно, что в данном случае речь фактически идет о том, что сложившиеся линейные матрицы при постижении мира оказываются несостоятельными, в отсутствие адекватной (нелинейной) парадигмы мышления субъект не способен осмыслить ситуацию моментального перехода своего бытия в радикально новое и принципиально непредсказуемое состояние иначе как незнание.

Подобно тому, как синергетическая рефлексия фиксирует, что мы находимся на пути к новому синтезу, новой концепции природы, точно так же и Фуко полагает, что может быть, наступит день, и этот опыт, опыт трансгрессии, покажется столь же решающим для нашей культуры, столь же укорененным в ее почве, как это было в диалектической мысли с опытом противоречия.

4. Эон

Понятие древнегреческой и современной философии (от греческого - "век"). В античности обозначало век, путь жизни, время в ипостаси течения жизни человека и живых существ. В традициях раннего христианства эон приобретает новое значение - "мир". Но мир в его временном историческом развертывании, в соответствии с парадигмой, постулирующей вынесение смысла истории за пределы наличного исторического времени. У Борхеса, например, в описании Вавилонской лотереи (если лотерея является интенсификацией случая, периодическим введением хаоса в космос, то есть миропорядок), то не лучше ли, чтобы случай участвовал во всех этапах розыгрыша, а не только в одном? Разве не смехотворно, что случай присуждает кому-то смерть, а обстоятельства этой смерти - секретность или гласность, срок ожидания в один год или в один час - не подвластны случаю? В действительности число ветвлений бесконечно, ни одно решение не является окончательным, все они разветвляются, порождают другие. Невежда предположит, что бесконечные жеребьевки требуют бесконечного времени. На самом деле достаточно того, чтобы время поддавалось бесконечному делению, как учит знаменитая задача о состязании с черепахой").

Очевидна проблема в этом рассказе Борхеса - какому же именно времени не нужна бесконечность, а достаточно лишь быть бесконечно делимым? Согласно Делезу, по существу неограниченное прошлое и будущее, собирающее на поверхности бестелесные события и эффекты - суть эон, в отличие от всегда ограниченного настоящего, измеряющего действие тел как причин и состояния их глубинных смыслей - хронос. По мнению Делеза, величие мыслей стоиков и состоит в их идее о том, что такие противоречия времени, как совокупность изменчивых настоящих и как бы бесконечного разделения на прошлое и будущее одновременно необходимы и взаимно исключаемы. С точки зрения Делеза, "в одном случае настоящее - это все, прошлое и будущее указывают только на относительную разницу между двумя настоящими: одно имеет малую протяженность, другое сжато и наложено на большую протяженность. В другом случае настоящее - это ничто, чисто математический момент, бытие разума, выражающее прошлое и будущее, на которое оно разделено. Именно этот момент без толщины и протяжения разделяет каждое настоящее на прошлое и будущее. Эон - это прошлое-будущее, которое в бесконечном делении абстрактного момента безостановочно разлагается в обоих смысловых направлениях, сразу и всегда уклоняется от настоящего.

Есть два времени: одно составлено только из сплетающихся настоящих, а другое постоянно разлагается на растянутое прошлое и будущее. Одно имеет всегда определенный вид, оно ибо активно, либо пассивно, другое вечно, вечный инфинитив, вечно нейтрально. Одно циклично, оно измеряет движение тела, зависит от материи, которая ограничивает и заполняет его, другое - чистая прямая линия на поверхности, бестелесная и безграничная пустая форма времени, независимая от всякой материи. Эон - это место бестелесных событий и атрибутов, отличающихся от качеств. Каждое событие в эоне - меньше наимельчайшего отрезка в хроносе. Но при этом же оно больше самого большого делителя хроноса, а именно - полного цикла. Бесконечно разделяясь в обоих смыслах и направлениях сразу, каждое событие пробегает весь эон и становится соразмерным по длине в обоих смыслах и направлениях. Эон - прямая линия, прочерченная случайной точкой, чистая пустая форма времени, освободившаяся от телесного содержания настоящего. Каждое событие адекватно всему эону, каждое событие коммуницирует со всеми другими и все вместе они формируют одно Событие - событие эона, где они обладают вечной истиной. В этом тайна события. Оно существует на линии эона, но не заполняет ее. Вся линия эона пробегается вдруг непрестанно скользящим вдоль этой линии и всегда проскакивающим мимо своего места. Только хронос заполняется положениями вещей и движениями тел, которым он дает меру. Будучи пустой и развернутой формой времени, он делит до бесконечности то, что преследует его, никогда не находя в нем пристанище - Событие всех событий.

Язык непрестанно рождается в том направлении эона, которое устремлено в будущее и где он закладывается и как бы предвосхищается". В целом разведение терминов "хронос" (обозначающий абстрактное, объективное время в контексте количественных интервалов его) и "эон" имело и имеет важное значение для философской традиции Западной Европы.

5. Эротика текста

Метафора постмодернистской философии, используемая для фиксации таких параметров текстовой и в целом знаковой реальности, которые связаны с нелинейным характером динамики последней. Постмодернистски понятый текст в широком смысле этого слова представляет собой процессуальную семиотическую среду, самопорождающейся продуктивности. Фокусировка внимания культуры конца XX века на исследование феномена нестабильности может быть расценена как универсальная. По оценке Лиотара, "постмодернистская наука - проявляя интерес к таким феноменам, как неразрешимость, пределы жесткого контроля, кванты, противоречия из-за неполной информации, частицы, катастрофы, парагматические парадоксы - создают теорию собственно эволюции как прерывного, катастрофического, не проясняемого до конца парадоксального процесса. Она продуцирует не известное, а неизвестное". Классическим примером в этом отношении может явиться теория катастроф Р.Тома, формулирующая свою направленность на исследование локальных процессов и единичных фактов вне попытки объединить их в единую систему посредством принципиально универсального детерминизма. Феномен нестабильности осмысливается постмодернистской рефлексией над основанием современной культуры в качестве фундаментального предмета интереса постмодерна. Собственно, согласно постмодернистской рефлексии, "постмодернистское знание совершенствует нашу способность существовать вне соразмерности" (Лиотар). Философия постмодернизма также оперирует идеальными объектами (типа номадического распределения сингулярности, изоморфных сред и тому подобного - наибольшей мерой конкретности в этом контексте обладают такие постмодернистские концепты, как письмо и текст, семантическая развертка которой опираются на постструктуралистскую лингвистическую традицию). Соответственно тому обстоятельству, что искомая терминология находится в процессе своего становления, философия постмодернизма демонстрирует целый спектр параллельных понятийных рядов, предназначенных для описания выходящего за рамки прежней исследовательской традиции объекта: текстологический ряд, номадологический ряд и так далее.

Кроме того, в силу неокончательной разработанности категориального аппарата философской аналитики нелинейных процессов, для постмодернизма характерно использование мифологических образов (типа тантрического яйца в концепции "тела без органов") и тяготения к метафорам (типа дискрипции ризомы как подвижных колонн маленьких муравьев у Делеза и Кватария). В контексте концепции трансгрессии постмодернизм, фиксируя выход мысли за очерчиваемой традиционным языком границы, оперирует такой метафорой как обморок говорящего субъекта. Аналогично векторной ориентации неравновесной системы на переход к состояниям, выходящим за те границы, которые очерчиваются линейной логикой эволюционного разворачивания наличного состояния, метафорически фиксируются в постмодернизме посредством сразу нескольких параллельно оформляющихся понятийных рядов, создающих целый веер терминологических версий описаний указанного перехода. Причем при фиксации последнего нередко используются метафорические средства. Так, в терминологии Бланшо осуществление такого перехода сопрягается с состоянием экстаза, в его этимологическом значении экстазиса как смещения, превосхождения. В этом контексте феномен нелинейного перехода сопрягается Бланшо с метафорическим (безнадежным и не ведающим) вожделением, вожделением того, что невозможно достигнуть, вожделением, отвергающим все то, что могло бы его утолить, умиротворить. Стало быть, вожделением того бесконечного недостатка, того безразличия, которое суть вожделение, вожделением невозможности, возделением, несущим невозможное, вожделением, которое есть достижение недостижимого". Очевидно, что поставленный таким образом нелинейный переход может быть поставлен в соответствии с анализируемой синергетикой переходом в систему - в процессе бифуркационного разветвления эволюционных путей - принципиально новому состоянию, возникающему вследствие случайной флуктуации и не являющегося вытекающим из прошлого состояния системы.

Однако терминологическая сопряженность такого перехода в постмодернистских анализах с экстазисом сообщает ему специфическую окрашенность, позволяющую выражать подобную тенденцию системы посредством понятия "желание". Если совершенно правомерной является высказанная в литературе интерпретация постмодернистски понятого желания как результата переосмысления феномена интенциональности (в хайдеггеровском и гуссерлианском понимании последнего) в духе векторно направленной на текст иррациональной силы, то позволительной представляется и более широкая трактовка семантики желания в постмодернизме. Последнее в целом рефлексивно определяет себя как желающую аналитику. Метафорика желания является для постмодерна практически уникальной. Исходя из этого, становится понятной интенция постмодерна к своего рода эротизации процесса означиваемого текста. Если понятие желания выражает в постмодернистском языке общую нестабильность системы, ориентированной на переход в иное состояние, то понятие аффекта в этой системе отсчета фиксирует ту особую процессуальную нестабильность самого этого перехода, которая может быть сопоставлена с зафиксированном синергетикой протеканием процессов в режиме с обострением. В контексте ориентации постмодернизма на исследование феноменов нестабильности, проявляющих не только эволюционный потенциал линейного разворачивания исходных свойств, но и нелинейный потенциал перехода к радикально новому непредвиденному состоянию, особое значение приобретает осмысление феномена новизны в принципиальной множественности состояний. Так, например, Роллан Барт обозначает нелинейный характер процессуальности письма как "эротику (в самом широком смысле этого слова)", понимая под таковой порыв и открытие чего-то нового. В контексте эротики - фраза, (в отличии от законченного идеологичного в смысле легитимности единственного значения) - по сути своей бесконечна (поддается бесконечному катализу)" (Роллан Барт). В метафорике Барта "в противоположность стереотипу все новое явлено как воплощение наслаждения". Именно поэтому, касаясь проблемы нон-финальной вариабельности означивания, семиотической исчерпаемости текста как самоорганизующейся открытой среды, мы, в формулировке Барта, вступаем в ту область, которую можно назвать эросом языка.

Теория текста открыто определила означивание как арену наслаждения. В постмодернистской системе отсчета смысл понимается как порожденный чувственной практикой, и таковая может быть реализована лишь посредством процедуры чтения. "Одно только чтение испытывает чувство любви к произведению, поддерживает с ним страстные отношения. Читать - значить желать произведение, жаждать превратиться в него" (Роллан Барт). В акте означивания, однако, проявляет себя другой, встречный вектор желания, идущий со стороны текста: "живое начало текста (без которого, вообще говоря, текст попросту невозможен) - это его воля к наслаждению". Текст рассматривается в постмодернизме не только как потенциально открытый означиванию, но и как ориентированный на него и демонстрирующий свое желание означивания. "Текст должен дать мне доказательство того, что он меня желает" (Р. Барт). В соответствии с этим текстологическая аналитика артикулируется постмодернизмом как наука о языковых наслаждениях, "Кама-сутра" языка, которая постулирует эротическое отношение к тексту. Если для классической философской традиции было характерно осмысление расширительно понимаемого желания в качестве векторно направленного на свой предмет творческого импульса, начиная от античного гиломорфизма и натурофилософской трактовки эроса в качестве космической пропотенции, то для постмодернизма характерна метафора неутолимого желания, фиксирующая принципиальную нон-финальность разворачивая творческого потенциала системы, в силу которой любые наличные формы организации последней предстают как обладающие лишь сиюминутной значимостью: варианты структурации текста у Барта, конфигурирование в номадологии, складки или эоны как одно из возможных версий организации исторической темпоральности.

Таким образом желание - это не то, что деформирует, а то, что разъединяет, изменяет, модифицирует, организует другие формы, а затем бросает их. В контексте обозначенной метафорики полагается постмодернистская концепция двух аспектов текста (соответственно, двух типов чтения), основанная на противопоставлении традиционного, то есть линейного текста удовольствия, и постмодернистского, соответственно, принципиально нелинейного, текста-наслаждения.

6. Номадология

(От "номад" - кочевник.)

Первое. В узком смысле - модельная концепция, предложенная Делезом и Гваттари. Исходные идеи номадологического проекта впервые были высказаны Делезом в работе "Логика смысла". Окончательную свою формулировку концепция номадологии обретает в совместных работах Делеза и Гваттари, прежде всего "Капитализм и шизофрения".

Второе. В широком смысле фундаментальное для постмодернизма установка на отказ от характерной для классической метафизики презумпции, а именно:

а) презумпция жестко-структурной организации бытия;

б) полагание пространства в качестве дискретно дифференцированного посредством семантически и аксиологически определяющих точек (прежде всего центра);

в) понимание детерменизма как принудительной каузальности, причинения извне;

г) выделение фундаментальных оппозиций внешнего-внутреннего, прошлого-будущего, и т.п.;

д) полагание смыслов качества имманентного миру и раскрывающегося субъекту в коммунитивных процедурах.

Связывая этот способ мировоззрения с традицией западной классики, постмодерн постулирует содержательную исчерпанность его интерпретационного потенциала, выдвигая на смену ему номадологическую модель мировидения. С точки зрения Делеза и Гваттари, современность демонстрирует отчетливо выраженную потребность в номадизме. В противоположность метафизической традиции, номадология задает видение мира, опирающееся на радикально альтернативные презумпции:

а) рассмотрение предметности в качестве аструктурной;

б) трактовка пространства как децентрированного и открытого для территоризации;

в) новое понимание детерменизма, основанное на идее принципиальной случайности синогулярного события;

г) снятие самой возможности выделения оппозиции внешнего-внутреннего, прошлого-будущего, мужского-женского;

д) придание феномену смысла проблематичного статуса.

Номадологический проект обоснован отказом от презумпции гештальтной организации бытия, и это находит свое выражение в том, что постмодернизм, взамен традиционной категории структуры, вводит понятие ризомы, фиксирующее принципиально аструктурный и нелинейный способ организации целостности, оставляющий возможность для внутренней подвижности и, соответственно, реализации ее творческого потенциала и самоконфигурирования. Ризома принципиально процессуальна, она не начинается и не завершается, она всегда в середине.

Номадологический проект предлагает в этом контексте принципиально новое понимание организации пространства. Используя типичные для соответствующих культур игры как выражающие характерные для этих культур способы членения пространства, Делез и Гваттари противопоставляют шахматы, с одной стороны, и игру кочевников Го - с другой. Шахматы предполагают кодирование пространства (реорганизацию четко очерченного поля игральной доски в качестве системы мест) и жесткую определенность соответствий между константно значимыми фигурами и их возможными позициями - точками размещения в замкнутом пространстве. В противоположность этому, Го предполагает внекодовую территориализацию и детерриториализацию пространства, то есть рассеивание качественно недифференцированных фишек на незамкнутой поверхности (броски камешков на песке придают в каждый момент времени ситуативное значение фигурам и ситуативную определенность конфигурации пространства). Такое рассеяние есть номадическое распределение синогулярностей, которое обладает подвижностью, внутренней способностью самовоссоединения, радикально отличающейся от фиксированных и оседлых распределений. Пространственная среда предстает как недифференцирование, мир, кишаший номадическими кочевыми синогулярностями.

По оценке Делеза и Гваттари, оседлая западная культура, в отличие от кочевой, основана на понимании движения по осевому вектору, для которого топологически внешнее выступает и аксиологически внешним, коим можно без семантических потерь пренебречь. В отличие от номадического понимания движения как дисперсного рассеивания, внутренне осуществляющего интеграцию внешнего: "мы пишем историю с точки зрения человека, ведущего оседлый образ жизни. История никогда не понимала кочевников. Книга никогда не понимала внешнее". Эта мутация ризомы в качестве децентрированной среды оборачивается ее трактовкой как обладающей творческим потенциалом самоорганизации. Ризома может быть разорвана, изломана, перестроиться на другую линию. Источником трансформации выступает в данном случае не причинение извне, но внутренняя нон-финальная система, которая ни стабильна, ни нестабильна, а скорее метастабильна и наделена потенциальной энергией. Таким образом, понятие метастабильности в номадологии - типологически соответствует понятию неустойчивости в современном естествознании, фиксирующем процессуальность бытия системы, ее творческий потенциал самоорганизациии варьирования пространственных конфигураций. Любая точка ризомы может быть и должна быть связана со всякой другой. Объективация этих возможностей образует подвижную картину самоорганизации ризомы, конституируя между ее составляющими синогулярностями временно актуальные соотношения - плато. Синогулярности не только способны к воссоединению, но пребывание в поле номадологического распределения заставляет их коммуницировать между собой, при непременном условии взаимодействия с внешней по отношению к ризоме средой. Соответственно, существенным моментом процессуальности ризомы является принципиальная непредсказуемость ее будущих состояний. Парадоксальный элемент потому парадоксален, что он выходит за границы знания, очерчивающие проективно рассматриваемые пространства трансформации. Это множественность, но мы пока не знаем, что она влечет за собой, когда обретет субстантивный характер. Согласно постмодернистскому видению ситуации, номадологический способ мироинтерпретации отнюдь не является экзотической версией по философскому моделированию процессуальности, но, напротив, отвечает глубинным запросам культуры западного образца, уставшей от собственной ориентации на гештальтную жесткость. Чего нам не хватает, так это номадологии, отличной от истории. Испытываем ли мы потребность в номадизме более основательном, чем номадизм крестовых походов, номадизм настоящих кочевников или номадизм тех, кто больше не суетится и уже ничего не имитирует.

7. Дискурс

Дискурс (от латинского "блуждать".) - вербально артикулированная форма предъявления содержания сознания, регулируемая доминирующим в той или иной социокультурной традиции типом рациональности. Неклассический тип философствования осуществляет своего рода переоткрытие феномена дискурса, как в контексте вербально-коммуникативных практик (анализ социокультурной обновленности речевых актов в структурализме и пост-структурализме; трактовка Хабермасом дискурса как рефлексивной речевой коммуникации, предполагающей самоценную процессуальность проговаривания всех значимых для участников коммуникации ее аспектов), так и в широком социо-политическом контексте.

В связи с вниманием философии постмодернизма к проблемам вербальной и - особенно - речевой реальности, понятие дискурс оказывается в фокусе внимания, переживая своего рода ренессанс значимости. В отличие от историко-философской традиции, понимавшей дискурс как своего рода рационально-логическую процедуру "скромного чтения", то есть декодирование по мере возможности присущего самому миру смысла, постмодернизм интерпретирует дискурсивные практики принципиально альтернативно. "Не существует никакого пре-дискурсивного провидения, которое делало бы его благосклонным к нам" (Фуко). В контексте классического мышления дискурс репрезентирует автохронный смысл и внутреннюю логику объекта. Постмодернизм же - в контексте пост-метафизического мышления - центрирует внимание на нонсенсе как открытой возможности смысла и на трансгрессивном прорыве смысла в его открытость.

Дискурс интерпретируется как "насилие, которое мы совершаем над вещами", по мысли Фуко. В рамках стратегии постмодернизма центральным предметом философии оказывается дискурс, понятый в аспекте своей формы, а это значит, что центральное внимание философия постмодернизма уделяет не содержательным, а сугубо языковым моментам. Дискурс рассматриается в постмодернистской философии в контексте парадигмальной для нее презумпции "смерти субъекта" (согласно Фуко). "Дискурс - это не жизнь, время дискурса - не наше время. В каждой фразе правил закон без имени, белое безразличие. Какая разница, кто говорит, сказал кто-то, какая разница, кто говорит". Постмодернистская парадигма "смерти субъекта" не только влечет за собой выдвижение феномена дискурса на передний план, но и задает ему фундаментальный статус. "Речь идет о том, чтобы отнять у субъекта или его заместителя роль некоего изначального основателя и проанализировать его как переменную и сложную функцию дискурса. В этом контексте дискурс начинает рассматриваться как самодостаточная форма артикуляции знания в конкретной культурной традиции, вне каких бы то ни было значимых моментов, привносимых со стороны субъекта. В этом семантическом пространстве дискурс полагается как могущий осуществляться в анонимном режиме. Таким образом, дискурс трактуется постмодернизмом в качестве самодостаточной процессуальности. "Дискурс имеет форму структуры толкований. Каждое предложение, которое уже само по себе имеет толковательную природу, поддается толкованию в другом предложении - реально имеет место не интерпретационная деятельность субъекта, но моменты самотолкования мысли" (Деррида).

Существенным аспектом постмодернистской концепции дискурса является его интерпретация в свете идеи нелинейности. Дискурс рассматривается в контексте таких презумпций, как презумпция творческого потенциала, презумпция заложенности в него тенденции ветвления смысла, презумпция имманентной неподчиненности дискурса принудительной внешней причинности. Особенное значение придают в этом контексте такие этимологические значения латинского термина "дискурс" - диакурсус, как круговорот и разветвление, разрастание. Детальный анализ механизмов регуляции дискурсионных практик со стороны культуры позволяет Фуко сделать вывод о глубинной ограниченности и подкодконтрольности дискурса в культуре классического западноевропейского образца. Фуко связывает это с тем, что реальная креативность дискурсивных практик, открывающая возможность для непредсказуемых модификаций плана содержания, подвергает, по его мнению, серьезному испытанию глубинные установки европейского стиля мышления. Прежде всего, это относится к идее универсального логоса, якобы пронизывающее космически организованное ( и потому открывающееся логосу познающему) мироздание, чьи законы, в силу своей необходимости, делают все возможные модификации порядка вещей предсказуемыми и не выходящими за пределы инеллигибельных границ - таящиеся в дискурсе возможности спонтанности чреваты случайным и непредвиденным выходом за рамки предсказуемых законом состояний ставит под угрозу сам способ бытия классического типа рациональности, основанный на космической артикулированной антологии и логоцентризме. Таким образом, за видимой респектабельностью того статуса, который, казалось бы, занимает дискурс в классической европейской культуре, Фуко усматривает своего рода страх. "Все происходит так, как если бы запреты, запруды, пороги и пределы располагались таким образом, чтобы хоть частично овладеть стремительным разрастанием дискурса, чтобы его беспорядок (креативный хаос) был организован в соответствии с фигурами, позволяющими избежать чего-то самого неконтролируемого". По оценке Фуко, страх перед дискурсом есть ни что иное, как страх перед бесконтрольным, и следовательно, чреватым непредсказуемыми случайностями разворачиванием творческого потенциала дискурса. Страх перед хаосом, разверзающимся за упорядоченной вековой традицией метафизики космоса и нерегламетрируемой универсальной необходимостью - "страх перед лицом всего, что тут может быть неудержимого, прерывистого, воинственного, а также беспорядочного и гибельного, перед лицом этого грандиозного, нескончаемого и необузданного бурления дискурса". Современная культура, по мысли Фуко, в отличие от классической, стоит перед задачей вернуть дискурсу его характер события, то есть освободить дискурсивные практики от культурных ограничений, пресекающих возможность подлинной новизны (событийности). Мысли, связанные со случайным (незаданным исходными правилами) результатом. Рассматривая событие как флуктуацию в поле дискурса, Фуко наряду с этим фиксирует и ее внутренний (реализуемый на уровне организации дискурсивного поля и сопряженный с познавательным целеполаганием мыслящего субъекта) характер, противопоставляя событие - творчеству, и относя последнее к числу ключевых интерпретационных презумпций европейской классики. Выдвигая в противовес культуре классического типа, где "с общего согласия искали места для творчества, искали единства произведения, эпохи и темы, знака индивидуальной оригинальности и безграничный кладезь сокрытых значений", - радикально новую методологию исследования дискурсивных практик. Фуко разрабатывает и принципиально новый для этой сферы категориальный аппарат, вводящий понятие случайной флуктуации в число базисных понятийных структур новой дискурсивной аналитики. По оценке Фуко, фундаментальные понятия, которые сейчас настоятельно необходимы, это понятия событий и серии с игрой сопряженных с ними понятий - регулярность, непредвиденная случайность, прерывность, зависимость, трансформация.

8. Судьба

Первое. Это универсалия культуры субъект-объектного ряда, фиксирующая представление событийной наполненности ряда времени конкретного бытия, характеризующейся телиологически артикулированной целостностью и законченностью.

Второе. Философско-мифологическое понятие, содержание которого является продуктом рефлексивного осмысления названной универсалии.

Третье. Философско-мифологическая персонификация, моделирующая сакрального субъекта конфигурирование событийности жизни индивида или Космоса. Конституируется в контексте культурной доминанты детерменизма, понятого в качестве принудительной причинности, предполагающей наличие внешней причины любого процесса, предполагаемого в традиционной культуре в качестве субъекта соответствующего действия причинения. Однако европейская культура предлагает аксиологически противоположные версии интерпретации судьбы. В рамках одной из них последняя понимается как фатум, рок, внешняя по отношению к индивиду или Космосу, от античных мойр (выражение "такую уж, видно, мощную выбрала долю судьба, как его я рожала", вложенная Гомером даже в уста богини) - до современного атеистического провиденциолизма. В другой интерпретации внешней по отношению к судьбе причиной (то есть автором судьбы) выступает сам субъект. Судьба мыслится как продукт сознательного ее созидания: от архаических представлений, отраженных в многочисленных пословицах, типа "посеешь поступок - пожнешь привычку, посеешь привычку - пожнешь характер, посеешь характер - пожнешь судьбу", характерных практически для всех без исключения национальных культур, до марксистскогого лозунга "человек - творец и хозяин своей судьбы". Точкой семантического соприкосновения двух названных версий трактовки судьбы выступает в европейской культуре идея о необходимости достойного исполнения предначертания, от древнегреческой презумпции исполнения рока до протестантской концепции призыва.

Применительно к индивидуальному субъекту, понимание судьбы как законченной целостности бытия полагает собой особую оценку статуса смерти в контексте представления о судьбе: именно и только применительно к закончившему земной путь возможно говорить о судьбе как свершившейся или исполненной - от архаичной интерпретации (древнегреческая песня арфиста - умерший обозначается как человек на своем месте - греческое "герой" исходно означало на языке надгробных надписей просто умершего) и вплоть до современной (известный афоризм Василия Шукшина "о человеке нужно знать только где родился, на ком женился и как умер"). Рефлексивное осмысление такой универсалии культуры, как судьба, сыграло существенную роль в формировании стиля мышления западного образца. В отличие от богов, человек смертен. Именно конечность его существования придает специфику его жизни как законченному целому.

Мифологема мороса (греческое "морос" - участь, судьба, смерть) выражает в античной культуре судьбу, понятую как мера индивидуального существования. В этом отношении судьба понимается в античной культуре в качестве фатально действующей необходимости. С другой стороны, судьба понимается в качестве непричинной игры случая. В этом контексте судьба артикулируется как лишенная каких бы то ни было рациональных оснований. Она не только безразлична к последствиям своего влияния на индивидуальную жизнь людей, но и вообще лишена какой бы то ни было разумной основы своего проявления. В контексте вероучения теистического толка феномен судьбы подвергается существенному переосмыслению и реинтерпретации: в системе отсчета субъекта можно говорить о судьбе лишь как о семантической целостности индивидуального существования, либо как о метафорическом выражении неукоснительной для него воли божией. Однако в системе отсчета абсолюта понятие судьбы теряет свой смысл. Мировой процесс предстает как принципиально незамкнутый диалог Творца с тварным миром, не несущий на себе следов каких бы то ни было ограничений: ни стороны естественного закона, ибо Господу открыто творение чуда, ни стороны правил рациональности, ибо Бог творит мир абсолютно свободно, то есть не по разуму своему, но исключительно по воле своей (значимость этого момента для средневековой схоластики обнаруживает себя в развернутых дискуссиях по поводу данного аспекта творения). В данном контексте теизм радикально оппозиционен идее судьбы в традиционном ее понимании (резкое осуждение веры в судьбу в Талмуде; раннехристианская трактовка водокрещения как смывающее печать созвездий, знак судьбы; раннехристианские запреты астрологии и мантики; противопоставленность библейского сюжета рождества Исаака как начала становления народа, избранного для провозглашения истинной веры и так далее).

Таким образом, в контексте теистической трактовки судьбы существенно остро артикулируется проблема свободы, порождая веер различных своих интерпретаций: так, например, в семантическом контексте христианства если протестантизм интерпретирует судьбу остро фаталистически (согласно Лютеру, даже вера пробуждается в сердце того и тогда, кого и когда Бог избрал ко Спасению), то православие и католицизм атрибутируют индивида свободой воли, находящейся в сложных отношениях с феноменом предопределения. Соответственно, именно в предоставлении свободы воли, сопряженной с правом морального выбора, и проявляется, согласно христианским мыслителям, максимальная любовь Господа к человеку, ибо дает ему возможность ответной любви. В зависимости от интерпретации сущности судьбы как таковой в культурной традиции могут быть выделены следующие варианты решения этой проблемы.

Первое. В рамках традиционного представления о судьбе как иррациональной, темной, слепой силе постижение предначертания мыслилось как возможное лишь посредством либо внерациональной практики, педалирующей аспект случайности (бросание мантических костей или карт, случайное расположение извлеченных внутренностей жертвенного животного и так далее) - не случайно в античной традиции игра в шахматы считалась самой благородной, за исключением игры в кости, ибо в последнем случае партнером противника выступает не соигрок, а сама судьба), либо посредством внерационального растворения субъективной индивидуальности и сакрального вслушивания в голос судьбы. Согласно Платону, "божество сделало мантику достоянием именно неразумной части человеческой природы" (классическим вариантом реализации этой практики может служить институт пифий в античной Греции).

Второе. В рамках теистического представление о судьбе как о воле Божией и ее постижения возможно посредством механизма откровения, как открытие Богом своей воли и истины избранному субъекту, что также предполагает отказ от субъективности (по Мейстеру Экхарту, "в сосуде не может быть сразу двух напитков: если нужно наполнить его вином, надобно сперва вылить воду - он должен стать пустым, поэтому если хочешь получить радость от восприятия Бога, ты должен вылить вон и выбросить тварей"), но в отличие от ситуации пифий, предполагает специально подготовленного субъекта к восприятию откровения. В истории философии понятие "судьба" обретает новую актуализацию в контексте традиции иррационализма и вне классической философии: поздний романтизм, учение Ницше, философская концепция Шпенглера, философия жизни и другие. В противоположность традиционному пониманию феномена судьбы, интерпретация судьбы в рамках данного вектора философской традиции объективирует интенцию философии (во многом не осмысленную рефлексивно) на фиксацию феномена детерменизма в более широком ключе, нежели традиционная причинность, ибо интерпретирует феномен судьбы в качестве механизма причинности, не укладывающейся в традиционные представления о рассудочно постигаемой причинно-следственной связи линейного характера ("причинность есть ставшая, умершая, застывшая в формах рассудка судьба" - Шпенглер).

В пост-неклассическом варианте философствования идея судьбы претерпевает существенные трансформации. В контексте культуры постмодерна наблюдается феномен кризиса судьбы, теснейшим образом связанный с кризисом идентификации (Джон Барт). Философия постмодернизма констатирует применительно к современной культуре кризис судьбы как психологического феномена, основанного на целостном восприятии субъектом своей жизни как идентичной самой себе: в условиях невозможности антологии как таковой не может быть и онтологически конституированной биографии. Если для культуры классики индивидуальная судьба представляла собой, по оценке Антона Чехова, "сюжет для небольшого рассказа", то для постмодерна это поле плюрального варьирования реактивных версий норативной биографии - в диапазоне от текста Р. Узеля "О книгах Роберта Узеля" до работы Р. Барта "Роллан Барт о Роллане Барте", а также книг "Антониони об Антониони", Луис Бунюэль "Фильмы и кино по Бунюэлю", и т.д. В контексте заката метанаррации, дискурс легитимации как единственно возможный теряет свой смысл и по отношению к индивидуальной жизни. Из исследований феномена автобиографий широко известно, что любая история жизни обычно охватывает несколько историй, которые к тому же изменяют сам ход жизни. Признавая нарративный характер типового для культуры постмодерна способа самоидентификации личности современные представители постмодернизма констатируют с опорой на серьезные клинические исследования, что конституирование своей истории, то есть истории жизни как рассказа, ставит под вопрос безусловность аутоинтефикации, которая ранее воспринималась как данное, что и обозначается постмодернизмом как кризис судьбы. Индивидуальная биография превращается из судьбы как целостной определенности в относительный инвариативный рассказ. Ни одна из повествовательных версий истории жизни не является больше предпочтительной, нежели любая другая. Оценочные аспекты биографии не имеют онтологически событийного обеспечения, и потому, в сущности, весьма произвольны. Констатируя кризис судьбы как феномен универсально характеризующий психологическую форму эпохи постмодерна, философия постмодернизма конституирует специальную программу "воскрешения субъекта", опирающуюся на сформировавшуюся в философии конца XX века традицию идеологической философии, что знаменует собой коммуникационный поворот в современном постмодернизме.

9. Сюжет

Способ организации классически понятого произведения, моделируемая в котором событийность выстраивается линейно, то есть разворачивается из прошлого через настоящее в будущее (при возможных ретроспективах). Характеризуется наличием внутренней логики, находящей свое выражение в так называемом развитии сюжета. В отличие от классической традиции, в современном литературном искусстве произведение уступает место конструкции, гештальтно-организационные характеристики которой принципиально отличаются от традиционных и не предполагают сюжетности, что соответствует общей постмодернистской установке на отказ от идеи внутреннего, от идеи имманентности смысла тексту, объекту и миру в целом.

Уже у предшествующих постмодернизму авторов обнаруживают себя интенции трактовки текстовой семантики в качестве принципиально нелинейной. "Сопоставление множества различных обликов, которые приобретает одно и то же произведение при многократном его прочтении тем же самым читателем, особенно обнаружение того факта, что разные люди разных эпох, и даже одной эпохи по разному формируют видовые условия одного и того же произведения, приводит нас к мысли, что причина этого кроется не только в разнообразии способностей и вкусов читателей и условий, при которых совершается чтение, но кроме того, и в определенной специфике самого произведения" (Ингарден). С точки зрения своих гештальтно-организационных характеристик, конструкция, в постмодернистском ее понимании, трактуется как ризоморфная, то есть процессуально реализующаяся посредством перманентной версификации смысла. Важнейшим источником постмодернистского отказа от фигуры судьбы выступает осмысление Борхесом пространства событийности как "сада расходящихся тропок". Вечно разветвляясь, время идет к неисчислимым вариантам будущего. Таким образом, если классический текст, по оценке Роллана Барта, представлен своего рода принципом необратимости, согласно которому линейное построение повествования (то есть сюжетный код, загадки, ведущие фабулу от вопроса к ответу) задают фундаментальную и неизбежную необратимость рассказа, то постмодернистское видение текста обосновано признанием принципиально нелинейного его характера: атрибутивной характеристикой постмодернистских текстов является их способность вызывать у читателя чувство неуверенности в отношении развития повествования. В текстологической концепции постмодернизма моделируется бифуркационный по своей природе механизм смыслообразования. Так, Роллан Барт, двигаясь в понимании смысла как результата означивания текста в процессе чтения, полагает, что "важно показать отправные точки смыслообразования, а не его окончательные результаты". Эти отправные точки, по Ролану Барту, выступают своего рода пунктами двусмысленности, или двузначностями текста. Текст соткан из двузначных слов, которые каждое из действующих лиц понимает односторонне. Однако есть и некто, слышащий каждое слово во всей его двойственности, слышащий как бы даже глухоту действующих лиц. Этот некто - читатель. Полифония субъективно воспринимается как какофония, пока в ней не вычленена отдельная (одна из многих возможных) версия прочтения. "В каждой узловой точке повествовательной синтагмы герою - или читателю, это не важно - говорится: если ты поступишь так-то если ты выберешь такую-то из возможностей, то вот то-то с тобой случится (подсказки эти хотя и сообщаются читателю, тем не менее, не теряют своей действенности)" (Роллан Барт). По оценке Барта, процессуальность данного выбора разворачивается в режиме, который может быть оценен как аналогичный автокаталитическому: достаточно избрать ту или иную подсказку, как конституированный этим актом смысловой вектор прочтения текста оказывается уже необратимым. Таким образом, для того чтобы произвести смысл, человеку оказывается достаточно осуществить выбор. Для текста, таким образом, характерны неконстантные, ризоморфные или, по Роллану Барту, плавающие микроструктуры, фактически представляющие собой этап процессуальной структурации, итогом которой является не логический предмет, а ожидание и разрешение ожидания. Это ожидание (или напряженность текста) порождается тем обстоятельством, что одна и та же фраза очень часто отсылает к двум одновременно действующим кодам, притом невозможно решить, какой из них истинный. Отсутствие избранного (истинного или правильного) кода делает различные типы кодирования равно- и не-совозможными, моделируя для читателя ситуацию неразрешимого выбора между кодами. Таким образом, необходимое свойство рассказа, который достиг уровня текста, состоит в том, он обрекает нас на неразрешимый выбор между кодами. Рефлексивно осмысленное постмодернизмом видение текста как принципиально плюрального и потенциального несущего в себе возможность выявления событийности и соответствующего ей смысла, характерно для современной культуры, как в литературной (идея лабиринта в основе романа Эко "Имя розы"), так и в кинематографической (фабульно-двоящийся сюжет фильма П. Хьювета "Осторожно, двери закрываются", построенный на идее бифуркационной точки). Нелинейное разворачивание событийности мыслится Фуко в контексте анализа такого феномена, как безумие. Так, динамика безумия трактуется Фуко как реализующаяся посредством амбивалентности. В номадологическом проекте постмодернизма, в рамках которого фиксируется феномен расхождения серий сингулярности, точки расхождения серий, или двусмысленные знаки, дающие начало процедурам ветвления. Так, по Делезу, есть условия, необходимым образом включающие в себя двусмысленные знаки или случайные точки, то есть своеобразное распределение сингулярности, соответствующее отдельным случаям различных решений. Например, уравнение конических сечений выражает одно и то же событие, которое его двусмысленный знак подразделяет на разнообразные события: круг, эллипс, гиперболу, параболу, прямую линию и т.д. В нелинейных динамиках дело обстоит гораздо сложнее, чем в линейных. Речь идет о том, чтобы не только учитывать случайные разветвления, но разветвлять сам случай. Для иллюстрации этой презумпции Делез использует слова Борхеса: "Число жеребьевок бесконечно. Ни одно решение не является окончательным, все они разветвляются, порождая другие". Таким образом не только постмодернистская текстология осуществляет последовательную деконструкцию понятия "сюжет", но и в целом парадигмальные установки постмодернистской философии позволяют говорить о присущем ей нелинейном, то есть принципиально несюжетном и внесюжетном видении мира.

10. Автор

В традициях, опирающихся на мощную социальную мифологию (от христианизированной средневековой Европы до тоталитарных режимов XX века) фигура Автора обретает особый статус, выступая гарантом концептуальной и социальной адаптивности идеи. В качестве философской - проблема Автора конституируется уже в поздней античности (в неоплатонизме) как проблема идентификации письменных текстов: прежде всего гомеровских и текстов Платона.

Сопряжение с фигурой Автора такой функции, как предвидение финала, проявляется в различных областях европейской культуры как в очевидно телеологически артикулированных (христианская идея Провидения), так и предельно далеких от телеологии (например, идея Адама Смита о невидимой руке, ведущей мировой рынок к определенному состоянию).

В философии постмодерна понятие Автора переосмыслено в плане смещения акцента с индивидуально-личностных и социально психологических аспектов его содержания на аспекты дискурсивно-текстологические. С этой точки зрения Автор отнюдь не тождественен субъекту, написавшему или даже непосредственно подписавшему тот или иной текст. То есть фигура Автора может быть атрибутирована далеко не любому тексту (например, деловой контракт, товарный реестр или запись о назначенной встрече) и - более того - не любому произведению, ибо само понятие произведения подвергается в постмодернизме не только проблематизации, связанной со сложностью определения и выделения произведения как такового в массиве текстового наследия того или иного Автора, но и радикальной критике. В данном контексте фигура Автора мыслится постмодернизмом как не фиксированное спонтанной атрибуцией текстов некоему создавшему субъекту, но требующей для своего конституирования особой процедуры. Автор, таким образом, понимается "не как говорящий индивид, который произнес или написал текст, но как принцип группировки дискурсов, как единство и источник их значения, как центр их связности" (Фуко). Центральными функциями Автора, понятого подобным образом, выступает для постмодернизма:

- классификация (разграничение и группировки) текстов;

- установление отношений между текстовыми массивами;

- выявление посредством этого определенных способов бытия дискурса (по оценке Фуко, Гермеса Трисмегиста не существовало, Гиппократа также, в том смысле, в котором можно было бы сказать о Бальзаке, что он существовал, но то, что ряд текстов поставлен под одно имя, означает, что между ними установлено отношение гомогенности или преемственности, устанавливаемое аутентичных одних текстов через другие или отношения взаимного разъяснения или сопутствующего употребления.

Постмодернизм выявляет авторов двух типов, дифференцируя Автора, погруженного в определенную дискурсивную традицию, с одной стороны, и Автора, находящегося в так называемой трансдискурсионной позиции, с другой. Последний характеризуется тем, что не только выступает создателем своих текстов, но и инспирирует возникновение текстов других авторов, то есть является зачинателем определенного, нового по отношению к наличным, типом дискурсивности. Фуко называет такого Автора "учредитель" или "установитель". Учредитель не только создает своим творчеством возможность и парадигмальные правила образования других текстов строго в границах определенного типа дискурса, но и открывает простор для формирования текстов принципиально иных, отличных от произведенных им и могущих входить с последними в концептуальное противоречие, но однако сохраняющих релевантность по отношению к исходному типу дискурса. В качестве примеров авторов подобного типа Фуко называет Фрейда и Маркса, ибо, по его оценке, в традиции как психоанализа, так и марксизма имеет место не просто игра по сформулированным их основоположниками правилам, но "игра истины" в полном смысле этого слова, предполагающая - при радикальной трансформации исходных содержательных оснований - регулярное "переоткрытие Автора", возврат к его дискурсу, осуществляющийся в загадочной стыковке произведения и Автора.

11. Дерево

Фундаментальный культурный символ, который представляет вертикальную модель мира, семантически обоснованную идею бинарных оппозиций (как космологически, так и аксиологически артикулированных). Традиционная культура выступает основополагающим символом упорядоченности мироздания ("Мировое дерево"). В рамках архаичной культуры мифологема "Мирового дерева" выступает важнейшим компонентом мифологических космогоний, сюжетом, например, сакрального брака Земли и Неба. Центральным моментом космизации мира является воздвижение мировой вертикали, отделяющей друг от друга Землю и Небо и обеспечивающей существование мирового пространства. Мировое дерево как космическая вертикаль, с одной стороны, является фаллистическим символом, и в этом плане относится к небесному (мужскому) началу ("Мировое дерево" как фаллос Урана в древнегреческой мифологии), с другой - мифологема дерева теснейшим образом связана с женским началом: Дева в стволе (древнеегипетская Сикамора, античные гамадриады, миф о рождении Адониса из открывающегося в стволе дупла). Мифологема дерева оказывается семантически амбивалентной, будучи отнесенной одновременно к земному (женскому) и к небесному (мужскому) началу. В этом смысле, разделяя Небо и Землю, дерево одновременно символизирует собой ее брачное соединение. Культурный символ дерева как центра мира неизменно присутствует в западной культуре и претендует, согласно оценке Мирча Элиаде, на статус точки соприкосновения имманентного и трансцендентного. Фигура ветвления "Мирового дерева" в рамках данной системы метафорики выступает базовым механизмом в мировой дифференциации, сквозным образом полагая собой самые различные типы моделирования процессуальности в рамках западной культурной традиции, от неоплатонизма, моделирующего мировой процесс как "жизнь огромного дерева, обнимающего собой все" (Плотин) до постструктуралистского видения дискурса власти как древоподобного. В контексте постмодернистской рефлексии фигура дерева оценивается как глубинным образом обосновывающая собой культурную традицию западного образца.

Согласно постмодернистской ретроспективе, дерево подчинило себе весь западный мир и западное мышление, от ботаники до биологии, анатомии, гносеологии, теологии, антологии и всей философии.

Первое. Метафора дерева вносит в европейский менталитет идею наличия сквозной - от корней до кроны - логики развития мироздания.

Второе. Важнейшим следствием обоснованности европейской культурой идеи древовидных структур является развитие в их контексте идеи вертикальной организации бытия, предполагающей наличие центра (как топологического, так и командного), что задает виды реальности, как кибернетически организованной. Прежде всего постмодернистская парадигма как философия конституирует программу логотомии, или логомахии, призванных реализовать поворот философии от тотального доминирования присутствия Логоса к сомнению в адекватности логоцентристского видения мира. Если в иерархической системе индивид воспринимает лишь одного-единственного активного соседа, который располагается выше его по иерархической лестнице, и в целом древовидная схема предшествует индивиду, который включается в нее в строго определенном месте, то, в противоположность этому, в нецентрированных системах коммуникации осуществляются от одного соседа к другому, где стебли или каналы не существуют заранее, где все индивиды определяются исключительно по их состоянию в данный момент таким образом, что локальные действия не согласованы и общий конечный результат синхронизируется независимо от центральной инстанции. В рамках этого же подхода номадология осуществляет резкую критику психоанализа, который, по формулировке Делеза и Гваттари, "подчиняет бессознательное древовидным структурам, иерархическим графикам, резюмирующей памяти, центральным органам, фаллосу, дереву-фаллосу", противопоставляя ему шизоаналитический метод моделирования динамики бессознательного. Осуществленный номадологией сравнительный анализ целостностей, организованных по принципу древовидной структуры и по принципу ризомы, показал, что ризоморфные среды, по всем параметрам противостоящие структуре дерева, оцениваются номадологией как более гибкие, жизнеспособные и более креативные. Вне жесткой детерминации со стороны оснований западной культуры, вне диктата требований древовидной интерпретации многие явления в своей автономности оказываются далеко не древовидными. Так, по словам Делеза и Гваттари, мысль не древоподобна, а мозг - не корневая или разветвленная материя. То, что несправедливо называют дендритами, не обеспечивает связь нейронов в непрерывные ткани. Прерывность клеток, значение аксонов, функции сближения клеток-синапсов, существование синоптических микротрещин, перескакивание сообщений через эти трещины образуют мозг множественности, - всецело вероятностная, переменчивая, неопределенная нервная система. Таким образом, хотя устройство западного типа культуры диктует европейцу линейное видение мира (у многих людей дерево проросло в мозгу), но тем не менее, сам мозг - это трава, которая гораздо больше значит, чем дерево. Аналогично, короткая память - это тип ризомы, тогда как длинная память древовидна и централизована. Между тем, как показано в рамках постмодернистской концепции письма, мы пишем благодаря короткой памяти. Короткая память не включает в себя забвение как процесс, она отождествляется не с мгновением, а с коллективной ризомой, временно и легко возбудимой, в то время как процедура чтения предполагает так называемую долгосрочную память. Мы читаем и перечитываем с длинной памятью длинные мысли. Длинная память декалькирует и переводит, но то, что она переводит, продолжает действовать в ней издалека, невпопад, не своевременно, не мгновенно, в отличие от блеска короткой мысли. Вместе с тем, анализируя соотношение семантических фигур дерева и ризомы, в рамках которой поперечные коммуникации между дифференцированными линиями запутаны в генеалогические деревья, Делез и Гваттари фиксируют не столько их альтернативность как однопорядковых феноменов, сколько их несоизмеримость. Если на первый взгляд дерево-корень и ризома-канал противостоят друг другу как две модели, то на самом деле это не так. Дерево действительно функционирует как модель и как трансцендентная калька, ризома же развивается как имманентный процесс, который оспаривает модель и намечает карту, даже если он устанавливает свою иерархию и образует деспотический канал. Семантическая фигура ризомы и не вытесняет и не замещает собою фигуру дерева, их отношения строятся как более сложные, ибо в различных средах могут быть обнаружены и различные типы организации целостности, как структурные, древовидные, так и ризоморфные: по оценке Делеза и Гваттари, существуют самые различные устройства - карты-кальки, ризомы-корни, с различными коэффициентами детерриториализации. В ризоме есть структуры дерева и корней, и наоборот, ветка дерева и ее деления корня могут появиться в ризоме. В глубине дерева, в дупле корня или в пазухе ветки может сформироваться новая ризома, или, скорее, микроскопический элемент дерева-корня, корешок, который инициирует производство ризомы. Но так или иначе, в целом, согласно постмодернистской констатации, мы устали от дерева и в силу этого должны больше ориентироваться на нелинейные версии осмысления процессуальности.

12. Корень

Корень - постмодернистская метафора, фиксирующая характерную для классической метафизики презумпцию аксиологически окрашенного восприятия глубины, как символа местопребывания сущности и истока явления, в ней укорененного, что связано с трактовкой познания как проникновения сквозь поверхностно-явленческую сторону бытия к его глубинной ноуменальной сущности.

Введена в философский оборот постмодернизма Делезом и Гваттари в работе "Ризома". Так, по формулировке Делеза и Гваттари, в рамках классической культуры образом мира является дерево, а образом самого дерева - корень - образ мира-дерева. Так, в неоплатонизме - истоке европейской метафизики - внечувственное начало мирового процесса фиксируется именно в смыслообразе корня. "Если мировой процесс Плотин уподобляет жизни огромного древа, обнимающего собой все, то начало эманационных потоков пребывает везде неизменным и не рассеянным по всему древу и как бы расположенным в корне". Согласно Плотину, этот корень бытия "с одной стороны, дает древу всеобъемлющую многообразную жизнь, с другой же стороны, остается самим собой, будучи не многообразным, а началом многообразия". Метафора корня оказывается сквозной для эволюции европейской культуры, в хронологическом диапазоне от античности до XX века. Вся древовидная культура покоится на корнях и корешках, от биологии до лингвистики. В контексте постмодернистской парадигмы идея корня подвергается последовательной и радикальной деструкции по следующим критериям:

Первое. Прежде всего постмодернистский отказ от идеи корня - это отказ от идеи глубины, как в специально-метафизическом, так и в пространственно-топологическом отношениях. Так, во-первых, в контексте пост-метафизического мышления, обоснованного презумпцией отказа от поиска внефеноменальной сущности бытия, метафора корня выступает для постмодернизма символом именно такого поиска, стремления проникнуть вглубь явления, имплицитно предполагающего наличия за ним (то есть в глубине его) какой-то номинальной разгадки. По формулировке Фуко, "за вещами находится не столько их сущностная и временная тайна, но тайна, заключающаяся в том, что у них нет сути".

Постмодернистская гноселогия ставит под сомнение саму презумпцию смысла бытия. В семантическом диапазоне от тезиса "мир смысла имеет проблематический статус" Делеза - до тезиса о "бессмысленности Бытия" у Кристевой. Во-вторых, одной из важнейших презумпций постмодернизма является презумпция отказа от классической топографии пространства, которая акцентирована идеей глубины. Место метафоры корня занимает в постмодернистском ментальном постранстве метафора клубня, организованного принципиально иначе, нежели корневая структура, предполагающая глубинные проекции своей организации. "В ризоме нет точек или позиций подобных тем, которые имеются в структуре у корня. Только линии, причем линии перманентно динамические, линии ускользания, организованы как своего рода сеть, пространственно локализованная на поверхности предметов. Множества определяются посредством абстрактной линии, линии ускользания и детерриториализации, следуя которой, они существенно изменяются, вступая в отношения с другими. План консистенции, решетка, это поверхность любого множества, незамкнутые кольца. Таким образом, идея глубины замещается в рамках постмодернистской чувствительности идеей плоскости, а плоскостная динамика интерпретируется как складывание.

Второе. Семантика корня теснейшим образом сопрягается с постмодернистской философией, с семантикой стержня как генетической оси, репрезентирующей собой наличие генетического истока того или иного явления. Согласно постмодернистской оценке, философская позиция, обоснованная подобной идеей, неизбежно приходит к пониманию истины как открывающейся в реконструкции того генетического начала постигаемого им явления, которое не только является первопричиной и источником самого факта его бытия, но и выступает в качестве причины, обуславливающей единство всего процесса и его эволюции. В противоположность этому, постмодернизм резко выступает против подобного генетизма. По формулировке Делеза и Гваттари, генетическая ось - как объективно-стержневое единство, из которого выходят последующие стадии; глубинная структура подобна скорее базовой последовательности, разложимой на непосредственные составляющие, тогда как конечное единство осуществляется в другом измерении, преобразовательном и субъективном.

Третье. Согласно постмодернистской оценке, метафора корня репрезентирует в себе также такую фундаментальную интенцию классического стиля мышления, как интенция на поиск универсализма бытия. О генетической оси или о глубинной структуре мы говорим, что они являются принципами "кальки", воспроизводимой до бесконечности. В оценке Делеза и Гваттари, классическая мысль, в принципе, никогда не знала множественности. Ей нужно прочное, коренное единство. В противоположность этому, постмодернистский стиль мышления программно идеографичен. Любое явление рассматривается в качестве события, принципиально неповторимого и уникального, или сингулярности, принципиально индивидуальной и единичной. Соответственно этому, фундаментальной презумпцией мироистолкования выступает для постмодерна презумпция когнитивного достижения множественности. Как писали Делез и Гваттари, "поистине мало сказать: да здравствует множественное, ибо этот призыв трудно выполнить. Никаких типографических, лексических или синтаксических ухищрений будет недостаточно, чтобы он был услышан и понят. Множественное нужно еще создать, не добавляя к нему внешние качества, а напротив, всего лишь на уровне тех качеств, которыми он располагает по-прежнему N-1".

Четвертое. Важнейшим аспектом постмодернистской этики корня является его сопряженность с феноменом дуального ветвления, которое конституирует бинарные оппозиции. Классическое мышление, которое постулирует единство, по определению всегда способно раздвоиться согласно духовному порядку, единственный стержень устанавливает совокупность двузначных отношений между элементами или точками объекта, или к единому, которое делится согласно закону бинарной логики дифференциации в субъекте. Идеи бинаризма оценены постмодернизмом как фундаментальные для классической культуры в целом, в рамках которой мы нигде никогда не выходим за рамки репрезентативной модели дерева или корня, стержневого или мочковатого. Европейская ориентация на триаду, в сущности, не меняет этого обстоятельства. По оценке Делеза и Гваттари, что касается объекта, то здесь, разумеется, можно перейти от единого непосредственно к тройственному и так далее, но только при условии прочного коренного единства, стержня, который поддерживает вторичные корни. Это немногим лучше. Двусторонние отношения между последовательно расположенными кругами просто заменили бинарной логикой дихотомии. Стержневой корень немногим более множественен, чем дихотомический. Один развивается в объекте, другой в субъекте.

Таким образом, фундаментальная для классики парадигма мышления утверждает закон единого, который раздваивается, затем учетверяется. Бинарная логика - это духовная реальность дерева-корня. Классическим примером воплощения этого характерного для европейского менталитета бинаризма является, по оценке Делеза и Гваттари, лингвистическое дерево Хомского, которое начинается в точке S и развивается дихотомически. И в этом отношении грамматическая правильность Хомского - это категориальный символ S, который подчинил в себе все фразы, прежде всего является маркером власти, а уж затем - синтаксическим маркером. Даже на первый взгляд альтернативная модель организации - система-корешок или мочковатый корень, так же конституированный в культуре западного образца, не выводит западный стиль мышления за пределы, очерченные бинаризмом логики. По оценке Делеза и Гваттари, несмотря на то, что в данной модели главный корень недоразвит или разрушен почти до основания, тем не менее, на нем-то и пробует проявиться множественность и кое-какие вторичные корни, которые быстро развиваются, иначе говоря, почкообразная система фактически не порывает с дуализмом, с комплиментарностью субъекта и объекта, природной реальности и духовной. Единство продолжает быть удерживаемым в объекте. Что же касается постмодернистской позиции по этому вопросу, то она может быть определена как последовательный и радикальный отказ от самой идеи бинарной оппозиции как таковой. Ни бинарное ветвление стержневого корня, ни двойное скрещивание корней мочковатого корешка не выступают более образцом для философского моделирования процессуальности: согласно постмодернистской позиции, когда множественное и действительное исследуются как субстантивное или множественность, оно больше не связано с единым как с субъектом и объектом, природной и духовной реальностью, как образом мира в целом. Множества ризоматичны, и они разоблачают древовидные псевдомножества. Нет ни единства, которое следует за стержнем в объекте, ни того, что делится внутри субъекта. На этой основе постмодернистская номадология конституирует принципиально новый тип целостности, каковой является именно таким пересечением нескольких измерений в множестве, которое обязательно меняется по мере того как увеличивается количество его связей. Любая точка ризомы может быть и должна быть связана со всякой другой. В отличие от дерева и корня, которые фиксируют точку, порядок в целом. В этом контексте Делез и Гваттари отмечают мудрость растений: даже если сами они корневые, всегда есть нечто вовне, с чем можно образовать ризому: с ветром, с животным, с человеком. "Хмель как триумфальный прорыв растения в нас". Согласно постмодернистскому видению ситуации, в метафоре корня фиксируется именно линейный характер протекания процессов, характеризующихся однозначностью эволюционных тенденций. Линейность является атрибутивным параметром западного стиля мышления, характерного для западной культуры построения текстов. По оценке Делеза и Гваттари, этого не сумели изменить даже усилия, осуществленные в рамках модернизма, "Слова Джойса, собственно говоря, со множественными корнями, не нарушают действительно линейное единство слова и языка, устанавливая циклическое единство фразы, текста и знания. Афоризмы Ницше не опровергают линейное единство знания, отсылая к циклическому единству вечного возвращения, оставшегося в мысли неузнанном". Между тем постмодернизм конституирует себя как ориентированный на принципиальное нелинейное описание процессуальности, и постулируемый в рамках этой парадигмальной установки отказ от линейного видения процессов формулируется постмодернистами, в частности, Делезом и Гваттари, следующим образом: создавайте ризому, а не корни, не будьте ни единым, ни множественным, станьте множеством, рисуйте линию, а не точки, не лелейте в себе "Генерала". Таким образом, отказ от идеологии корня мыслится постмодернистской философией как важнейший момент становления пост-неклассического мышления: "никогда не пускать корней, хоть и трудно избежать такого соблазна - мы не должны больше думать о корнях и о корешках, с нас довольно. Нет ничего прекрасного, влюбленного, политического, кроме подземных стеблей и наземных корней, наружной оболочки и ризомы".

13. Лабиринт

Образ, метафора постмодернизма, один из центральных элементов системы понятий философского миропонимания Борхеса и Умберто Эко. У Борхеса выступал, в частности, своеобычной моделью вселенского мироустройства: "мир суть Вавилонская библиотека, охватывающая все возможные комбинации двадцати с чем-то орфографических знаков, число их хотя и огромно, но не бесконечно - или все, что поддается выражению на всех языках". Согласно Борхесу, такое книгохранилище - это лабиринт, или система, архитектоника которой обуславливается собственными правилами- законами предопределения, высшего порядка провидения. Вселенная-библиотека у Борхеса структурна, ибо периодична. "Если бы вечный странник пустился в путь в каком-либо ином направлении, он мог бы убедиться по прошествии веков, что те же книги повторяются в том же беспорядке (который, будучи повторенным, становится порядком: Порядком с большой буквы)".

Восприняв борхесовскую идею лабиринта как образно-знаковую модель универсума, Умберто Эко в романе "Имя розы" выстраивает своеобразную двойную метафору, метафору метафоры, акцентированно изображая библиотеку аббатства как лабиринт, непостижимый и недоступный для непосвященных. Монастырское книгохранилище у Эко - своего рода мировой план, по которому любому помещению, в зависимости от его месторасположения, присваивается символическое и иерархическое наименование. По замечанию одного из центральных персонажей, библиотека действительно построена и оборудована по образу нашего земного шара. Пожар, уничтоживший библиотеку у Эко - это не столько воображаемая на знаковом уровне процедура разрушения борхесовского лабиринта, в результате теоретической и аксиологической полемики, сколько символ смены доминирующей парадигмы мироописания как итога интеллектуальной революции постмодерна. По мнению Эко, борхесовский лабиринт Вселенной системен и структурен, выход из него предопределен самим фактом его существования. В нем нет разветвлений и тупиков, отсутствует ситуация перманентного выбора, ибо блуждающий в нем - это фаталист, в состоянии пассивной зависимости от прихоти и причуд творца лабиринта. Таковыми лабиринтами в истории человечества, нередко понимаемой Умберто Эко как история мысленного конструирования людьми возможных миров, явились:

а) безальтернативный лабиринт Минотавра, в котором было, в принципе, невозможно заблудиться, ибо все дороги вели - безразлично, с помощью ли нити Арианды или без оной - к неизбежной развязке: встрече с Минотавром;

б) маньеристический, согласно Эко, - лабиринт, состоящий из разветветвленных коридоров со множеством тупиков, выход из которого в конечном счете достижим через конечное число проб и ошибок. Постигнув физиологическую психологическую и элементальную организацию их создателя, можно проникнуть в тайну самих лабиринтов.

Герои романа Эко разгадали загадку лабиринта извне, а не изнутри (сравнить у Батая: "по ту сторону себя, как я есть, я встречаю вдруг существо, которое вызывает у меня смех, поскольку оно без головы, которое переполняет меня тоской, поскольку составлено оно из невинности и преступления: в левой руке его кинжал, в правой - пылающее сердце бытия. Его фигура вздымается в едином порыве рождения и смерти. Это не человек, но это и не Бог. Это не я, но это больше чем я: в чреве его лабиринт, в котором он теряет себя, теряет меня, в котором, наконец, я нахожу себя, став им, то есть чудовищем"). Согласно Умберто Эко, подлинная схема лабиринта мироздания - это ризома, устроенная так, что в ней каждая дорожка имеет возможность пересечься с другой. Нет центра, нет периферии, нет выхода. Потенциально такая структура безгранична. Путешествие в таком лабиринте являет собой ситуацию постоянного выбора. Облик создателя такого лабиринта куда менее значим: мир такого лабиринта не достроен до конца, не подвластен даже предельному рациональному пониманию. Пространство догадки - это пространство ризомы. Сопряжение ризомы и структуры, с точки зрения Умберто Эко, невозможно и немыслимо. Это понятия-антиподы. Постмодернистский лабиринт ризомы призван сменить традиционалистский, классический лабиринт, мироподобной библиотеке Хорхе Бургосского, прототипом которого для Эко был сам Борхес. Истоки идеи лабиринта ризомы Умберто Эко усматривал в парадигме устройства мироздания средневекового герметизма, а именно в идее о том, что мир целиком отражается в любом своем конкретном проявлении (это принцип всеобщего подобия). Вкупе с отказом от закона причинной обусловленности результирующего в трактовке универсума как сети переплетающихся подобий и космических симпатий. Симеосис в рамках герметизма, согласно Умберто Эко, органично допускает и обосновывает герметический дрейф, то есть интерпретативный обычай, преобладавший в ренессансном герметизме и основывающийся на принципах универсальной аналогии симпатии. Последней на уровне интеллектуальной практики является бесконечный переход от значения к значению, от подобия к подобию, от связи к другой связи. Знак тем самым, согласно Умберто Эко, оказывается чем-то таким, посредством познания которого мы постигаем нечто иное. Историческим коррелятом герметического дрейфа в предельных его версиях Умберто Эко полагал поиск источников бесконечных значений в процедурах Каббалы, отдавая предпочтение процессу свободного лингвистического творения или экстатической Каббале (когда почетное место между текстом и Богом занимал толкователь) перед теософической Каббалой (когда посредником между Богом и толкователем выступал текст). Пророча наступление эона ризомы, Эко не пренебрег постановкой ряда очевидных проблем: бесконечна ли ризома, допустима ли акцентированно безграничная и беспредельная иерархия смыслов и значений применительно к миру людей, понимаемому и интерпретируемому в качестве особого текста, особого мира знаков. Насколько продуктивен в предельных своих проявлениях, сопряженных с бытием этого мира бунт Означающего против тирании Означаемого? Отталкиваясь от экстравагантных мистических опытов герметизма и оккультизма, продуцируя мысленный диапазон траектории человеческих судеб в лабиринте пространства ризомы, Эко пришел к выводу в романе "маятник Фуко": семиозис в игровой форме есть и безусловно должен быть ограничен. Рамки гиперпространства ризомы создаются артикулированной сакральной осмысленностью жизни и ее смыслов. Только о-смысленный, по Эко, симеозис, нить из бес-смысленного харизматического лабиринта, рождение читателя оплачено смертью Автора. Для человека не может быть ситуации невозможности предопределения лабиринта. Есть неизбывная проблема цены этого.

14. Руины

Постмодернистская метафора, употребляемая для фиксации специфичного для культуры постмодерна способа мироинтерпретации, основанного на отказе от идеи целостности, иерархичной структурности и гармоничной упорядоченности мира. По формулировке Делеза и Гваттари, "мы живем в век частичных объектов, кирпичей, которые были разбиты вдребезги, и их остатков. Мы уже больше не верим в миф о существовании фрагментов, которые, подобно обломкам античных статуй, ждут последнего, кто подвернется, чтобы их заново склеить и воссоздать ту же самую цельность и целостность образа оригинала. Мы больше не верим в первичную целостность или конечную тотальность, ожидающую нас в будущем". Что утрачено, так это непрерывность прошлого. То, с чем мы оставлены, все же прошлое, но прошлое уже фрагментированное. Постмодернистская философия констатирует процесс распада мира вещей, порождающий и космический хаос, и текстуальные феномены хаоса значений, хаоса цитат, хаоса Означающих, как вторичного по отношению к нему.

В культуре постмодернизма предчувствие будущего, катастрофического или спасительного, заместилось ощущениями конца того или этого (конец идеологии, искусства, социального класса, кризис ленинизма, социальной демократии или общества всеобщего благоденствия, и так далее). Взятые все вместе, они, возможно, составляют то, что все чаще обозначается постмодернизмом.

15. Складка

Складка - это понятие классической и современной философии (Лейбниц, Хайдеггер, Мерло-Понти, Делез, Деррида, Фуко), обретающее категориальный статус в границах философии постмодернизма. Выступило значимым терминологическим средством фрагментарного конструктивного преодоления и дальнейшей парадигмальной разработки философии Другого, а также различающего подхода. Системную и систематическую разработку понятия складки как многозначной словоформы осуществил Делез. Складка, по Делезу, есть различие, сгиб, который различает, и вместе с тем который сам может быть различен. Согласно Делезу, идеальный сгиб является сгибом, который различает и различается. Когда Хайдеггер ссылается на складку как на различающее различие, следовало бы прежде всего сказать, что различие не проявляется в соотношении с предшествующей ему неразличенностью, но в соотношении с различием, которое не прекращает отгибать и вновь сгибать каждую из двух сторон и которое, отгибая одно, повторно сгибает другое, в одной событийности и открытия бытия, присутствия и отсутствия сущего. Двойственность сгиба воспроизводится необходимо по двум сторонам, которые он различает, но которые соотносит между собой в их различии. Раскол, которым каждый отдельный термин ударяет по другому, напряжение, который каждый отдельный термин проталкивает в другого. Эта идеализация материальной структуры складки: сгибание становится бесконечной операцией, один сгиб переходит в другой, и так далее. Сгиб в сгибе, внешнее есть внутреннее, отогнутое это сгиб вогнутого. Вне идеализированных операций сгибания, из-за которых могут строиться и большие, и малые миры, не существует ничего. Но у Хайдеггера вздымание (сгиб-разрыв) не идентично сгибанию как бесконечной операции. Оно не торит дорогу все новым сгибам и разрывам, а открывает произведение, стоящее на земле: храм, дом, картина, книга. Согласно видению Хайдеггера, онтология не отделима от складки, ибо бытие есть складка, которую оно образует с сущим. Раскрытие бытия и есть сама складка.

Внутренне непротиворечивую концептуальную идейную традицию толкования складки (Хайдеггер - Мерло-Понти - Делез) правомерно представлять следующим образом: воспринимая нечто, мы уже обладаем знанием по поводу того, что же именно мы воспринимаем. Человек никогда не рассматривает мир напрямую, непосредственно, но всегда лишь посредством Другого. Осуществляя вынужденный маневр, мы фиксируем наличие определенных границ нашего собственного восприятия, которые в итоге преодолеваются с помощью того перцептивного потенциала, которым владеет Другой. В видимом всегда присутствует то, что видится, в слышимом - то, что слышится, в касаемом - то, чего касаются. Последние элементы перечисленных диад всегда обратным образом воздействуют на первые, дополняют их, реально делая их возможными. Оборотная сторона мира постигается человеком с помощью Другого, но постигается в виртуальном, а не в актуальном проявлении: в виде складки. По Хайдеггеру - Мерло-Понти - Делезу, Другой, постольку -там, поскольку он - здесь: конституируется порождаемое перцептуальным люфтом центральное поле (переплетение ризомного потока), позиций как взаимообратимостей. В рамках достигнутых Хайдеггером - Мерло-Понти - Делезом столь высокой степени абстракции многомерной интерпретации, Другой утрачивает собственную антропоморфность, о нем в принципе недопустимо рассуждать в фигурах субъекта и объекта, глубины и поверхности, фигуры и фона, дальнего и близкого. Другой и является условием различения всех этих структур, знания и восприятия. Складка-в-себе исходного разрыва в структуре бытия, который амальгамирует разорванное между собой. По схеме объяснения Делеза, "я гляжу на объект, затем отворачиваюсь, я позволяю ему вновь слиться с фоном, в то время как из него появляется новый объект моего внимания. Этот новый объект меня не ранит, если он не ударяется о меня с неистовством снаряда (как бывает, когда натыкаешься на что-либо, чего не видел), то лишь потому, что первый объект располагал целой кромкой, где я уже чувствовал, что там содержится предсуществование следующих целым полем виртуальностей и потенциальностей, которые, как я уже знал, способны актуализироваться. И вот это-то знание или чувство маргинального существования возможно только благодаря Другому". В контексте своей гипотезы об основания понимания сути фигуры тела - телесность, Мерло-Понти утверждал, что мы обладаем актуально функционирующим телом, только благодаря тому, что Другой открывает нам наше потенциальное тело, сгибая первое во второе, соединяя их складкой: "это зияние между моей правой затрагиваемой рукой и моей левой трогающей, между мною слышащим и моим голосом артикулированным, между одним моментом моей тактильной жизни и последующим не является онтологической пустотой и небытием. Оно заполнено благодаря тотальному бытию моего тела, и через него - мира - это подобно нулевому давлению между двумя твердыми телами, которые воздействуют на них таким образом, что они вдавливаются друг в друга. В европейской философии рубежа XX-XXI века понятие складки:

1) преодолевает традиционную схему классической философии традиции, полагавшую различие:

а) результатом осуществления его идентичным субъектом;

б) не влияющим на этого субъекта;

в) не приводящим к изменению этого субъекта. Раскрывает как целое процедуру становления субъекта, тему субъективации через семантические фигуры удвоения, двойника и так далее;

2) конституирует новую трактовку субъективности (в отличие от классической предданности трансцендентального "я"), репрезентируемую через исторические практики субъективации и снимающие традиционные бинарные оппозиции, типа "Я"-Другой, Иное-Тождественное, Свой-Чужой. Последние системно замещаются универсальной схемой, акцентирующей в качестве предельной оппозиции оппозицию внешнего (безразличного к индивидуальной жизни и смерти) и внутреннего как складки внешнего, его за-гиба, удвоения;

3) схватывает, фиксирует, воспроизводит момент перманентной подвижности линии Внешнего и конституирования Внутреннего, как результата процесса изгибания складывания Внешнего - подобно ряби на водной поверхности. Фуко говорит: "Существует ли Внутреннее, которое залегает глубже, чем любой внутрений мир, так же как Внешнее, которое простирается гораздо дальше, чем любой внешний мир? Внешнее не есть фиксированный предел, но движущаяся материя, оживленная перистальтическими движениями, складками и извилинами, которые оно образует, вместе образует Внутреннее; они внешние, но Внутреннее Внешнего; мысль приходит из Внешнего, остается к нему привязанной, но не затапливает Внутреннее как элемент, о котором мысль не должна и не может помыслить. Немыслимое не является Внешним по отношению к мысли, но лежит в ее сердцевине, как та невозможность мышления, которую удваивает и выдалбливает Внешнее. Немыслимое есть внутреннее мысли, оно призывает ограниченность, как иные порядки бесконечности. Конечность складывает Внешнее, создавая глубину и плотность, возвращенную к себе самой" - Внутреннее по отношению к жизни, труду и языку, в которых человек внедряется лишь когда он спит, которые сами внедряются в него как живого существа, работающего индивида или говорящего субъекта, складки безграничного или перманентного. Складки ограниченности изгибают Внешнее и созидают Внутреннее. Внутреннее - операция Внешнего, его складчатость;

4) в пределе возможных собственных интерпретаций ставят под сомнение возможность самого существования некоей внешней точки по отношению к различию: складки (сгибы) - такие телесные события, которые не являются свойством какого-либо бытия, не имея двойника в осмыслении и языке. У них атрибутивно отсутствует исходный смысл - они сами его продуцируют, иллюминируя собственную систему интеллектуальных предпочтений, предзаданный приоритет осознанного смысла перед бессмыслицей. Различные же возможные миры как продукт складки локализуемы принципиально вне оппозиции, возможное-действительное, ибо складка не нуждается в собственном присутствии для обретения своего не-места;

5) определенным образом характеризует собственный способ, посредством которого осуществляется различие: выражает внутреннюю пассивность в отношении операции складывания (сравни складку на шарике, потерявшем воздух), в отличие от сгиба - процедуры с атрибутивной внутренней энергетикой. Динамическая силовая модель складки подразумевает наличие определенного противостояния, противоборства сил сгибания, сгиба. Форма, в контексте парадигмы складки, суть результат сгиба сил материи, способность последней запечатлевать, фиксировать тот или иной сгиб;

"Складка Бога", как идеальная складка предполагает способность мыслить определенным образом, обладать пониманием основных (в божественном пределе всеми) трансцендентальных свойств образа Мира - пониманием абсолютно внутренне присущем мыслимому в качестве тематизирующего оперативного понятия; в таком контексте складка (в отличие от репертуаров сгибания и складывания) лежит вне границ непосредственного физического смысла. Горизонт парадигм "складка внутри складки" или "складка Бога" предполагает предданность облика схемы и смысла универсального типа связей любых частиц универсума - и мировой линии, и линии линий, и линии внешнего (сравни модель трансцендентального условия существования мира в мысли у Лейбница: принцип предустановленной гармонии). В отличие от характеристик мира по Лейбницу (непрерывность, совершенство, целостность, предустановленная гармония), Делез ориентирован на осуществление технологической экспликации этих принципов в качестве определенного порядка шагов (операций): динамика складки (мировая линия как линия Внешнего, постоянно вводящая во все код различия) интерпретируется им как величайшая машина Мира. Согласно Делезу, "мировая линия соединяет кусочки фона с улицей, улицу с озером, горой или лесом, соединяет мужчину и женщину, Космос, желание, страдание, уравнивание, доказательство, триумф и умиротворение. Моменты интенсивности эта линия связывает так же, как и те точки, через которые проходит. Она связывает живых и мертвых. Каждый из нас в силах открыть свою мировую линию, но она открывается только в тот момент, когда проводится по линии складки. Мировая линия одновременно физична, когда кульминирует в плане и следствии и метафизично конституирована темами." Делез, определяя собственный профессионально-философский и литературный стиль как "писать есть кроить", усматривал сценарий постижения бепсредельного Космоса, бесконечно вечного Мира, как последовательность состояния содержания в шагах процедуры рас-кроя.

16. Нонсенс

Понятие современной философии, содержание которого явилось результатом переосмысления традиционной фигуры отсутствия смысла в контексте постмодернистской метафизики отсутствия: как отсутствие стабильной структуры ризомы есть условие ее плюральной структурации, как отсутствие стационарного значения текста открывает возможность плюрального означивания, так и нонсенс, как отсутствие навсегда заданного смысла, есть условие возможности и семантического движения как такового. Данная трактовка нонсенса во многом связана с общей парадигмальной презумпцией постмодернизма, которая может быть обозначена как презумпция рассмотрения объекта в качестве хаотичного.

Постмодернистский хаос потенциально космичен, но эта космичность не ограничена единственно возможной версией обретения смысла, представляя собой, по оценке Делеза, своего рода игру смысла и нонсенса, некий хаос Космос (Хаосмас). Согласно "Логике смысла" Делеза, абсурд есть то, что существует без значения, но открывает возможность возникновения значения. Абсурд, нонсенс и парадокс противостоят, по Делезу, не смыслу как таковому, но смыслу, понятому в качестве окончательно, не допускающего своего дальнейшего варьирования и прироста. Нонсенс, как лишенный смысла, напротив, противостоит отсутствию последнего, и в этом противостоянии оборачивается тем, что само по себе дарует смысл. Согласно предложенной Делезом модели, именно здесь происходит дарование смысла - области, предшествующей всякому здравому смыслу как смыслу общезначимому, ибо здесь ему как парадокса язык достигает своей наивысшей мощи.

Фигура соотношения нонсенса и смысла модулирует в постмодернистской философии проблемное поле, связанное с феноменом случайности. Так, в постмодернистской концепции исторического времени презумпция случайности конституируется в контексте предложенной Делезом суперпозиции нонсенс-смысл. Если сложившиеся в конкретную конфиругацию Эона сингулярности обретают в его системе отсчета определенную семантическую значимость, то последняя обусловлена в своем возникновении особенным феноменом (странным объектом, вдруг-событием), а именно: случайной флуктуацией темпоральности. Такое событие интерпретируется Делезом в качестве нонсенса: "Вся линия Эона пробегается вдруг непрестанно скользящим вдоль этой линии и всегда проскакивающей мимо своего места. Это - парадоксальная инстанция или случайная точка, нонсенс поверхности и квазипричина, чистая абстракция, чья роль прежде всего в том, чтобы делить каждое настоящее сразу в обоих смыслах-направлениях, на прошлое-будущее линии Эона. Если нонсенс сам по себе, казалось бы, не наделен смыслом, то он наделен чем-то большим: творческим смыслообразующим потенциалом, способностью дарования смысла. Неизменно и неожиданно проявляя себя как вдруг, нонсенс имеет своим сиюминутным следствием разрушение казавшегося наличным смысла, однако далеко идущий смысл нонсенса заключается в открывающейся перспективе бесконечного смыслопорождения: мы можем составить общую картину движения языка и дарования смысла. Ее приводит в действие парадоксальный элемент или случайная точка. Это - нонсенс. Но именно потому что нонсенс обладает внутренней изначальной связью со смыслом, он наделяет смыслом термины каждой серии. Смысл - это всегда эффект, производимый в сериях пробегающей по ним данной инстанции". Эффект "вдруг", "как взрыв нонсенса в семантической среде", обнаруживает себя абсолютно спонтанно и автономно и абсолютно случайно: "событие как таковое - то есть смысл - отсылает к парадоксальному элементу, проникающему всюду как нонсенс или как случайная точка к действующему при этом как квазипричина, обеспечивающая полную автономию эффекта" (Делез).

Постмодернистская концепция нонсенса открыта для интерпретации в серии сформированной синергетикой модели соотношения так называемых детерминистических и индетерминистических участков самоорганизованного процесса (Николис, Пригожин, Хакен). В этом плане смысл и нонсенс, как две различных, но равно необходимых грани бытия, соотносятся, по Делезу, таким же образом, как линейные и нелинейные участки процесса Пригожина, то есть взаимно исключая (не-со-возможные серии событий) и одновременно дополняя (входя в со-присутствие) друг друга. В пространстве нонсенса (в том пространстве, которое в системе отсчета наличного данного обжитого мира воспринимается как невозможное (то есть нонсенс) конституируются те точки, где начинается иной мир, не-совозможный с первым. То, что в одной версии эволюции или динамики (в одном из не-совозможных миров), возможно, и наделено смыслом, в другом выступает как нонсенс, то есть бессмысленно и невозможно. Таким образом, в заданном контексте нонсенс и смысл покончили со своим динамическим противостоянием и, по словам Делеза, вошли в со-присутствие: нонсенс поверхности и скользящий по поверхности смысл.

17. Принцип нон-селекции

Это регулятивный принцип постмодернизма (сформулирован де Фоккема), реализующий себя в двух плоскостях.

Первое. В широком смысле (в контексте общей постмодернистской установки на культурный плюрализм и отказ от видения культуры как аксиологически дифференцированной на идеологический центр и оппозиционную ему несанкционированную культурную периферию (принцип нон-селекции означает презумпцию равновозможностей, равного права на параллельное сосуществование в децентрированном культурном пространстве различных и даже взаимно альтернативных культурных программ и стратегий).

Второе. В собственном смысле принцип нон-селекции конституирует свое содержание на основе постмодернистской интерпретации хаоса. Возможность космизации, то есть упорядочивания хаоса интерпретируется постмодерном как реализующаяся в актах перехода его из одного состояния в другое: например, бытие ризомы как реализующее себя посредством осцилляций (или колебаний) между этими состояниями, то есть, по формулировке Делеза, меж-бытие интермеццо (сравнить с фундаментальной презумпцией современной синергетики - порядок из хаоса - как реализующийся посредством колебательного механизма самоорганизации). Если синергетика понимает хаос в качестве достигнутого, а достижение хаоса - как содержательно необходимый этап эволюционных преобразований от простого к сложному, то и для постмодернизма идея достижения хаоса (а именно - сознательного создания) оказывается фундаментальной: состояние хаоса понимается как достигнутое в результате целенаправленной процедуры по отношению к семантическим средам, от предложенного в свое время А. Жарри в контексте патафизики принципа внесения хаоса в порядок до принципа нон-селекции, предложенного Фоккема, как преднамеренное создание текстового хаоса. В аксиологическом плане принцип нон-селекции фактически равен принципу равнозакония у Деррида, в организационном близок к семантической фигуре "бесовской текстуры" у Роллана Барта и "принципа ускользания" у Делеза и Гваттари.

18. Нулевая степень

Понятие философии постмодернизма, означающее мнимую референциональность мифологического (Ролран Барт), гиперреального или симукляра (Бодрийяр), а также лимитированность гиперинтерпретации (Умберто Эко). Проблематика нулевой степени рассматривается Ролланом Бартом в контексте различения языка и стиля, мифологии и литературы. Письмо есть некое формальное образование, связывающее язык и стиль. Язык, согласно Барту, носит над-индивидуальный характер и является естественным продуктом времени, результатом Истории и Общества. В то же время, язык есть скорее эпистимологическая категория, не сводимая к инструментальности, не столько запас материала, сколько горизонт, то есть одновременно территория и ее границы. Эта анонимная потенциальность - площадка, заранее подготовленная для действия, ограничение и одновременно открытие диапазона возможностей. Напротив, стиль означает кумулятивность телесного опыта пишущего. Он обусловлен жизнью тела писателя и его прошлым, превращаясь мало-помалу в автоматические приемы его мастерства. Стиль исходит из сферы индивидуальной, интимной мифологии пишущего, сферы его речевого организма, где рождаются первоначальный союз слов и вещей. Таким образом, язык - это территория, на которой размещается аккумулированное прошлое писателя или архив, в который проникает телесность.

Нулевая степень письма - это антимифологическое письмо. Письмо, приведенное к нулевой степени, есть, в сущности, ничто иное, как письмо, если угодно, внемодальное, сводящееся к своего рода негативному модусу, где все социальные и мифологические черты языка уничтожаются, уступая место нейтральной и инертной форме. Примером такого рода письма для Барта выступает роман Камю "Посторонний", создавший стиль, основанный на идее отсутствия, которое оборачивается едва ли не полным отсутствием самого стиля, следствием чего является появление писателя без литературы. Письмо, приведенное к нулевой степени, обретает свою первоосновную функцию - инструментальность, и превращается в подобие чисто математического уравнения.

19. Атеизм

В традиционном понимании - ментально-мировоззренческая установка, альтернативная теизму, то есть основанная на отрицании трансцендентного миру начала Бытия, однако объективно изоморфная ему в гештальтно-семантическом отношении. В конкретных формах может представать в оппозиции не столько теизму как таковому, сколько конкретному вероучению или определенной конфессии.

Может подразделяться как религиозный индифферентизм (то есть отсутствие фокусировки на вопросах веры), религиозный скептицизм (то есть сомнение в определенных догматах вероучения), вольнодумство (то есть внеконфессиональная интерпретация символа веры), антиклерикализм (то есть социально ориентированная позиция неприятия института Церкви).

По форме своего проявления атеизм жанрово варьируется в предельно широком диапазоне, от моделей, исключающих Бога в качестве объяснительного принципа из картины мира (материализм в последовательно монистических своих версиях) до смысложизненной позиции богоборчества (романтизм). Атеизм остро проявляет себя в экзистенциальных проекциях человеческого существования. (Например, у Мигеля де Унамуно в "Молитве атеиста":

Господь несуществующий,

Услышь в своем небытии

Мои моления.)

В философии постмодернизма - атеизм - способ или стиль мышления, обоснованный идеей "смерти субъекта" и принципиальным отказом от возможности внетекстового источника смысла - как в плане "трансцендентального означаемого" (Деррида), так и в плане трансцендентного субъекта (В. Лейч). Такая парадигма философствования постулирует практическую невозможность существования Бога для субъекта речи (Кристева). Семантическая фигура Бога стоит в постмодернизме в одном ряду с фигурами Автора, психоаналитически понятого Отца и в целом субъекта (познания, действия, власти), сопрягаясь с феноменом центра, структуры, власти и т.п., выступая символом традиционной рациональности метафизики и онтологии. В этом отношении атеизм фактически выступает в постмодернизме необходимым аспектом фундаментальной для его номадологической парадигмы децентрации (текста, опыта, структуры), постулируя новое понимание бытия как флуктуационного процесса самоорганизации, осуществляющегося вне однозначных механизмов линейной причинности, предполагающих процедуру внешнего причинения - "Мир без Бога" стоит в ряду с такими базисными аксиомами постмодернизма, как Текст без Автора, Язык без Субъекта, Голос без Говорящего - выражая наряду с ними идею нелинейности. Подобным образом понятый атеизм позволяет постмодернизму предположить внутри своего концептуального поля нетрадиционно артикулированную семантическую фигуру Бога (Бог как предельный цикл хроноса у Делеза, например - вне обязательной для теизма личностной его артикуляции).

Фактически постмодерн задает не только новую семантику, но и нетрадиционную аксиологическую окраску классическому понятию атеизма: по формулировке Вейль, "одна из драгоценных радостей земной любви - радость служить любимому существу так, чтобы оно не знало об этом. В любви к Богу это возможно лишь через атеизм".

20. Постистория

Понятие философии постмодернизма, сменившее собой традиционную концепцию истории и задающее новое видение социальных процессов, обоснованное:

1) отказом от линейного видения социальной динамики;

2) отказом от презумпции наличия внутренней логики истории - в общем контексте отказа от логоцентризма;

3) отказом от презумпции трансцендентального означаемого, предполагающего в данном случае наличие автохронной социальной реальности;

4) общей постмодернистской презумпцией артикуляции настоящего как лишенного возможности новизны.

Если при переходе от традиционной культуры к классической - осевой - вектор развития представления о времени разворачивается как переход от циклической временной модели к линейной, то современный переход культуры постмодерна знаменуется радикальным отказом философии от линейной концепции времени. Последний оценивается в качестве метонаррации, и в этом качестве подвергается десакрализации: так, в оценке Бодрийяра, "история - это наш утраченный референт, то есть наш миф". Согласно видению Джиммисона, современное общество характеризуется "последовательным ослаблением историчности в нашем отношении к общественной истории". Подобная установка была зафиксирована уже Арент: "Нить традиции оборвана, и мы не будем в состоянии восстановить ее. Что утрачено, так это непрерывность прошлого. То, с чем мы оставлены, все то же прошлое, но прошлое уже фрагментированное". Понимание истории как линейное разворачивание событийности из прошлого в будущее, предполагающего усмотрение в последовательности событийной однозначности принудительной причинности и вытекающей из этого возможности одного, так называемого правильного прочтения события сменяются в постмодернизме установкой на интерпретационную плюральность нарративной истории, или, как пишет Бодрийяр, "история была могучим мифом, который поддерживал одновременно возможность объективной связности причин и событий и возможные нарративные связности дискурса" - не случайно век истории это также и век романа.

Постмодернистское же видение социальной процессуальности принципиально нелинейно. По оценке Деррида, "чему не следует доверять, так это метафизическому концепту истории, который привязан не только к линейности, но и ко всей системе импликации (телиология, эсхатология, выявляющая и интерпретирующая аккумуляция смысла, известный тип традиционности, известный концепт преемственности, истины и т.п.)".

Важнейшим основанием введения концепта постистории выступает для постмодернизма презумпция конца истории, получившая в постмодерне, наряду с традиционной оптимистической (конец работы - конец истории Фукуямы) и пессимистической (Хангтинтон) своими аранжировками, и сугубо нетрадицинную свою артикуляцию. Речь идет именно об отказе от линейного сознания времени, предполагающего понятия минувшего и грядущего, и от основанного на нем линейного прочтения истории как необратимо развернутой из прошлого через настоящее в будущее. Как пишет Лиотар, "сегодня мы можем наблюдать своеобразный упадок доверия, которое западный человек на протяжении последних двух столетий питал к принципу всеобщего прогресса человечества. Не существует позитивной ориентации, которая могла бы открыть перед нами какую-то новую перспективу (именно линейную перспективу, а не панораму жизни в ее стереофонии)".

Постмодерн осознает себя как пост-современность, процессуальность, которая разворачивается после времени: по оценке Кожева, "как бы то ни было, история закончена". Разворачивая процессуальность своего бытия в ситуацию постистории, современность тем самым "переписывает время", разворачивая линейный вектор истории и ломая его. Таким - парадоксальным образом постмодернистская концепция конца истории фактически имеет смысл переоткрытия времени. В этом плане перманентная настоящая культура постмодерна принципиально нелинейная. Современная культурная прагматика описывается Лиотаром как монстр, образуемый переплетением различных сетей, разнородных классов высказываний (предписывающих, перформативных, технических, оценочных и так далее). Нет никакого основания полагать, что возможно определить метапредложение, общее для всех этих языковых игр, или что временной консенсунс может охватить все метапредложения, регулирующие все совокупность высказываний, циркулирующих в человеческом коллективе. В качестве предмета своего интереса генеалогия постулирует не столько предусмотрительное могущество смысла, сколько случайную игру доминаций (Фуко).

И если линейной версией истории создана особая вселенная правил, предназначенная для того, чтобы утолить жажду насилия, своего рода интерпретативного своеволия в отношении спонтанной событийности, то согласно постмодернизму, грандиозная игра истории - вот кому подчиняются правила. Моделируемый философией постмодернизма событийный процесс подчинен терминизму принципиально нелинейного типа. "Мир - такой, как мы его знаем - в итоге не является просто фигурой, где все события стерты для того, чтобы прорисовались постепенно существенные черты, конечный смысл, первая и последняя необходимость, но, напротив - это мириады переплетающихся событий. Мы полагаем, что наше настоящее опирается на глубинные интенции, на неизменные необходимости; от историков мы требуем убедить нас в этом. Но верное историческое чувство подсказывает, что мы живем без специальных разметок и изначальных координат в мириадах затерянных событий. Существование в едином пространстве не только семантически несоединимых и аксиологически взаимоисключающих друг друга сколов различных культурных традиций порождает невозможность единого зеркала мира. В общем контексте отказа от метафизической презумпции наличия универсально единого и рационально постигаемого смысла бытия постмодернистское видение истории обоснована презумпция отсутствия так называемой логики истории, то есть программным отказом от веры в абсолютную автономию истории как истории и философии в смысле гегельянства. Рефлексия над прошлым, по оценке Х. Райта, - это всегда, рассказ, нарратив, организованный извне посредством внесенного рассказчиком сюжета, организующим повествование. История как таковая может мыслиться в пространстве постмодернистской философии не иначе, нежели в качестве формы словесного дискурса, жанрово варьирующегося в диапазоне от романса и трагедии до комедии и сатиры. По определению Джеймесона, в культуре постмодерна предчувствия будущего, катастрофического или спасительного, заместились ощущениями конца того или этого (конец идеологии, искусства, социального класса, кризис ленинизма, социальной демократии, общества, общества всеобщего благоденствия); взятые все вместе, они, возможно, составят то, что все чаще обозначается постмодернизмом. В русле этой традиции смысл исторического события трактуется постмодерном следующим образом: точка совершенно удаленная и предшествующая всякому позитивному знанию, а именно - истина, делает возможным знание, которое однако вновь ее закрывает, не переставая в своей болтливости не признавать ее.

21. Анти-психологизм

Парадигмальная установка модернизма, и в особенности постмодернизма, которая заключается в программной элиминации субъективного фактора при интерпретации феноменов культуры. Например, призыв Пикассо: "уважайте объект" предполагает восприятие последнего вне каких бы то ни было сиюминутных ассоциаций, имеющих субъективно психологическую подоплеку. Например, в контексте проблемы интерпретации, анти-психологизм проявляет себя как ориентация на отказ от традиционного видения интерпретации текста (понимания) как реконструкции исходного авторского замысла (эволюционное движение от биографического анализа к структурализму, ориентированному на трактовку интерпретационной процедуры, как основанной на выявлении объективно гештальтно организационных характеристик текста).

Линия анти-психологизма как растворения субъективности в семиотическом пространстве языка, находит свое развитие в философии постмодернизма. Свою цель в данной сфере постмодернизм формулирует следующим образом: "взломать пока еще не столь герметическую преграду, которой удерживается вопрос о письме под опекой психоанализа" (Деррида). Согласно постмодернистскому видению дискурсивных практик письма и чтения, последние задают семиотическое пространство, в рамках которого производимое действие совпадает с переживаемым воздействием. Пишущий пребывает внутри письма, причем не как психологическая личность, а как непосредственный участник действия. Утрата субъектом психологической артикуляции приводит к тому, что он не только теряет личностные качества, деперсонифицируется, то есть становится кодом, не личностью, анонимом, но и исчезает в целом как явление. Он ничто и никто. Он становится деянием и пробелом (Кристева).

22. Деконструкция

Направление пост-структуралистического критицизма, связываемое с работами французского философа Деррида. Являясь попыткой радикализации хайдеггеровской деструкции западноевропейской мистики, деконструкция имеет целью не прояснение фундаментального опыта бытия, но всеобъемлющую негацию понятия бытия как такового. Деконструкция процессуирует принципиальную невозможность содержательной экспликации бытия: тематика субъективирующей интерризации не случайно является для нее главной. Критика основополагающих концептов традиционной философии (в границах которой - несмотря на непосредственное влияние на становление деконструктивизма - для Деррида остаются и Ницше, и Фрейд, и Гуссерль, и Хайдеггер) - присутствие действительности, тождества, истины исходит из посылки, что статус рационального в культуре не самовоспроизводится на собственном материале, но поддерживается постоянным усилием по вытеснению из его сферы элементов, оказывающихся не-мыслимым. Эта репрессивная интенция, лежащая в основании западноевропейской культуры, обозначается Деррида как логоцентризм. Логоцентристский идеал непосредственной самодостаточности и неприсутствия задал, по Деррида, парадигму всей западной метафизики. Метафизика присутствия, полагая рядом с человеком трансцендентальную реальность, подлинный мир и стремясь подключить сферу существования к бытию, служит основанию логоцентрической тотализации гуманитарной области. Ее кризис, по мысли Деррида, явно обнаруживает себя уже у Ницше, тексты которого представляют собой образцы разрушения гомогенной среды проводника идей мобильной армии метафор.

Адекватным способом постановки проблемы смысла, по Деррида, является не поиск сокрытых в интуитивной нерасчлененности онтологизированных абсолютов или трансцендентальных Означаемых, но аналитика на уровне Означающих, вскрывающая исток смыслопорождения в игре языковой формы, записанного слова, граммы (по мысли Дериды, главный вопрос деконструкции - это вопрос перевода).

По мысли Дериды, деконструкция есть движение опыта, открытого к абсолютному будущему, грядущего, опыта по необходимости неопределенного, абстрактного, опустошенного, опыта, который явлен в ожидании Другого и отдан ожиданию Другого и события. В его формальной чистоте, в той неопределенности, которую требует этот опыт, можно обнаружить его внутреннее родство с определенным мессианским духом. Практика деконструкции носит внеметодологический характер и не предлагает ограниченного набора строгих правил разборки. Деррида доказывает, что для нее уязвимо практически любое философское произведение, от сочинений Платона до работ Хайдеггера. Таким образом, деструктивный пафос по отношению ко всей предшествующей традиции оборачивается конструктивными намерениями по выработке своеобразной герменевтической модели теоретического обеспечения литературного авангарда. Двигаясь от апофатического к апокалиптическому и от него к мессианскому, деконструкция вправе полагаться исключительно на себя самое, выступая в качестве собственного предельного предисловия: шесть предшествующих попыток аналогичного толка (трех мировых религий, Маркса, Беньямина и Хайдеггера) явно не удались. К деконструкции, выступающей одновременно и философской позицией (по Дерида - научением открытости будущего - неистребимым движением исторического открытия будущего, а следовательно, опыта самого по себе его языка) и литературно-критическим течением, пытающимся сблизить и в пределе слить философию и литературу, непосредственно примыкают направления франко-американской новой критики, в лице Блума, Соллерса и Кристевой.

23. Время в деконструкции

Одна из версий интеллектуальной процедуры переоткрытия времени. Метафизика присутствия основывается на двух тезисах, которые полагаются совпадающими в ней: тезисе о привилегированном положении настоящего момента времени и тезисе о привилегированном положении сознания относительно мира как той инстанции, которая обеспечивает присутствие мира и самого сознания в мире. Аргумент Дерриды состоит в том, что хайдеггеровская концепция времени сохраняла в себе основные противоречия философской трактовки времени в западной философии, заложенные еще Аристотелем. Согласно Деррида, Аристотель стремился ответить на два вопроса: принадлежит ли время бытию, то есть бытийствует ли время, и какова природа времени? Оба вопроса не имеют единообразных ответов и представляют собой неразрешимые апории. То, что бытийствует, есть, и значит - не может не быть. Время, которое, течет, изменяется и, следовательно, должно представлять собой невозможное сочетание бытия и небытия. Вопрос о природе времени толкуется Аристотелем как вопрос о том, из чего складывается время. Его ответ известен: время состоит из моментов "сейчас". Проблема здесь однако в том, что момент можно определить двумя взаимоисключающими путями: момент есть одновременно то, чего уже нет, и то, чего еще не наступило. В мгновение ока, как говорит Деррида в своей работе "Голос и феномен". Если то, что понимается как время, признается существующим, то времени нет. Если же это действительно время, то оно не может существовать. Это противоречие реализуется, как отмечает Деррида, достаточно любопытным способом - соединением данной апории с другим парадоксом, парадоксом пространства, что приводит в конечном итоге к пространственно-временной интерпретации мира как последовательности во времени и одновременности в пространстве.

Сознание еще Гегелем полагается той инстанцией, которая способна достичь абсолютного знания, как совпадения того, что есть, с тем, что известно, то есть трансцендентного бытия с имманентным познанием. Применительно ко времени это должно означать, что сознание способно синтезировать моменты времени во временную последовательность, воспринимать эти моменты как картинки, кадры бытия и реконструировать последовательность течения времени как своеобразный фильм о жизни мира, проецируемый на экран сознания. Итак, совпадение имманентного и трансцендентного синтезов в случае со временем оказывается невозможным, ибо время не разворачивается в структурах бытия, а следовательно, не существует. Логически возможны два варианта выхода из этой ситуации: продолжать настаивать на возможности трансцендентного синтеза времени за счет включения бытия в структуру сознания, хотя это будет всего лишь подстановкой имманентного синтеза на место трансцендентного, либо признать действительно имеющим место только имманентный синтез времени, оставив открытым вопрос о времени бытия. Для Деррида совершенно очевидно, что второй вариант совершенно неприемлем для западной метафизики, ибо требует не просто пересмотра ее категориальных схем, основанных на пространственно-временной метрике бытия, но оставляет за границами философского анализа бытие как таковое. Деррида, избирает как раз этот вариант, следование которому должно вести к деконструкции метафизики присутствия. Нужно, однако, четко осознавать, что означает этот жест деконструкции - сознательное отстранение мира человеческого существования как бытования в горизонтах времени от вневременного существования мира бытия. Этот жест может показаться сходным с хайдеггеровской идеей временности человеческого существования. Хайдеггер говорил о бытии, наиболее важной отличительной характеристикой которого является возможность его существования, а также о трех модусах времени: бытие-в-мире, бытие-при-внутримировом-сущем и бытие-всегда-уже-впереди-себя-в-качестве-бытия-при-внутримировом-сущем.

Можно предположить, что с позиции деконструкции эта трактовка времени является недостаточно радикальной - время должно быть признано не просто существенной характеристикой человеческого бытования, но присущей только ему, только бытию. Деррида осуществляет это посредством понятия "след" или "знак", которое трансцендирует мгновенный акт сознания и, продляя время посредством реализации индикативной функции, в которой он выходит в свои собственные пределы. След обеспечивает возможность повторения. Повторяемость же является условием идентификации содержания актов сознания. След не может быть ни вещью, ни содержанием сознания, ибо тогда он сам нуждается в идентификации. След должен, оставаясь собой, одновременно отличаться от самого себя. Таким следом является лингвистический знак, который значим не сам по себе, а только относительно другого знака, который он обозначает и замечает, являясь его субститутом. Для Дерида экспериментальным кореллятом времени являются те значения, которые пронизывают его. Жизнь имеет смысл, временной ритм лишь в зависимости от работы смыслоозначения, которое сопровождает ее, точнее, является ею.

24. Археология знания

Философская концепция, а также наименование нетрадиционной научной дисциплины, давшей название одноименной работе Мишеля Фуко. Фуко выводит возможность археологии знания, как метода за пределы узкой дисциплинарной спецификации, считая, что этот метод, восстанавливая генеалогию знания, позволяет реконструировать целые культурные, интеллектуальные, исторические маркированные эпохи, выражаемые через понятия эпистемы.

В эпистемах, как общих пространствах знания, как способах фиксации бытия порядков, как скрытых от непосредственных наблюдателей действующих на бессознательном уровне сетей отношений, сложившихся между словами и вещами, тематически концептуализируются возможные механизмы понимания, оценивания и действия. Одна из ключевых методологических задач работы Фуко - это окончательное развенчивание представления классического рационализма о прозрачности сознания для самого себя, а мира - для человеческого сознания. Ни сознание в своем подсознательном, ни мир в своей социо-культурности непрозрачны. Они сокрыты в исторических дискурсивных практиках, выявить исходные основания которых и есть задача археологии знания. "Поначалу, - указывает Фуко, - нам требуется провести сугубо негативную работу: освободиться от хаоса тех понятий, которые, каждое по своему, затемняет понятие прерывности. Это такие традиционно применяемые в анализах понятия, как традиция, развитие, эволюция, ментальность или дух, то есть те, которые исходно предполагают встраивание единичности в некие предзаданные целостные ряды, с нерефлексируемыми основаниями и принципами их конструирования. Все они - неосознанные непрерывности, которые задним числом организуют дискурс, составляющий предмет нашего анализа. Тем же операциям необходимо подвернуть и те целостные культурные формы, в которых принято фиксировать целостность и неизменность определенных содержаний".

Первое. Объект существует в позитивных условиях сложного пучка связей.

Второе. Отношения, внутри которых появляется объект, не представлены в объекте и не определяют его внутренней конституции.

Третье. Сама система отношений имеет несколько уровней. Они как связывают дискурс с условиями его проявления, так и формируются внутри самого дискурса.

Четвертое. Дискурсивные отношения характеризуют не язык, который использует дискурс, не обстоятельства, в которых он разворачивается, а самый дискурс, понятый как чистая практика. Объекты связываются тем самым не сутью вещей, а совокупностью продуцирующих их правил. Они суть не вещи, а дискурсивные объекты. Как таковые, они не могут быть поняты вне дискурсивных практик и не могут быть редуцированы к их словарю. Они - не слова. Безусловно, дискурс - это событие знака, но то, что он делает, есть нечто большее, чем просто использование знаков для обозначения вещей. Именно это нечто большее и не позволяет ему быть низводимым к языку и речи. В этой связи возникает ряд вопросов, требующих ответов.

Первое. Кто говорит, хранит данный вид языка и в силу каких своих характеристик?

Второе. Исходя из какой области разворачивается тот или иной дискурс?

Третье. Какова позиция субъекта относительно различных областей и групп объектов? (Вопрошение осуществляется в соответствии с определенной решеткой исследования, даже если она не эксплицирована.)

Согласно Фуко, "высказывание всегда имеет края, населенное другими высказываниями. Именно эти края и делают возможными различные контексты. Не существует высказывания, которое бы так или иначе не вводило в ситуацию другие высказывания. Оно всегда занимает место вне линейного порядка и всегда включено в игру высказываний, всегда участвует в распределении функций и ролей, располагая сигнификативные или обозначающие общности в пространстве, где они умножаются и накапливаются. Нужно, чтобы высказывание имело материю, отношение, место и дату. И когда эти необходимые условия изменяются, оно само меняет тождественность. Материальность высказывания определяется его всегда готовым быть поставленным под вопрос статусом, порядком институции, а не пространственно-временной локализации, и возможностью повторной записи и переписи. Понятия дискурсивной практики задаются как совокупность анонимных исторических правил, всегда определенных во времени и пространстве, которые установили в данную эпоху и для данного социального, экономического, географического, лингвистического пространства, условия выполнения функции высказывания. Окончательно дискурс можно определить как совокупность высказываний, принадлежащих к одной и той же системе формаций. Ум - принцип рассеивания и распределения высказываний, а анализ высказываний соответствует частному уровню описания. Архив - это прежде всего закон того, что может быть сказано, система, обуславливающая появление высказываний как единичных событий. Архив, по Фуко, - это то, что различает дискурсы в их множественности, отличает их собственной длительности. Он между языком и изучаемыми явлениями - это основная система трансформации высказывания. Архив нельзя описать во всей его целостности, а его актуальность неустранима. Он дан фрагментами, частями, уровнем несомненно настолько лучше, настолько с большей строгостью, насколько время отделяет нас от него. В конечном счете, если бы не было редкостей и документов, для его анализа было бы необходимо самое великое хронологическое отступление. Архив маркирует кромку времени, которая окружает наше настоящее. Это то, что вне нас устанавливает наши пределы.

Исследования архивов Фуко называют археологией. Археология описывает дискурсы как частные практики в элементах архива. Анализ позитивностью имеет своей целью показать, по каким правилам дискурсивная практика может образовывать группы объектов в совокупности актов, высказываний, игр, концептов, последовательностей, теоретических предпочтений. Эту совокупность закономерно возникающих элементов Фуко предлагает обозначить термином "знание". Знание - это то, о чем можно говорить в дискурсивной практике, которая, тем самым, специфицируется: область, образованная различными объектами, которые приобретут или не приобретут научный статус, - это пространство, в котором субъект может занять позицию и говорить об объектах, с которыми он имеет дело в своем дискурсе. Знание следует определять и как поле координаций и субординаций высказываний, в котором определяются, появляются применяются и трансформируются концепты. Ряду сознание-познание-наука археология знания противопоставляет ряд практика-знание-наука.

25. За-постмодернизм

Современная культура обозначается Бодрийяром как культура экстаза коммуникации. Если в классическом постмодернизме Другой интерпретировался как внешнее, социокультурное содержание структур бессознательного, что фактически было унаследовано от лакановской версии структурного психоанализа, где бессознательное было артикулировано как голос Другого, то за-постмодернизм задает концепту Другой новую, коммуникационную интерпретацию, в системе отсчета которой реальность языка перестает быть для постмодернизма самодовлеющей. В качестве водораздела между классическим постмодернизмом и современным может быть оценена концепция Апеля, в частности, понимание им языка и языковых игр. Апель рассматривает язык не в контексте субъект-объектных процедур когнитивного порядка, но в контексте субъект-субъектных коммуникаций, которые в принципе не могут быть сведены в передаче сообщений. Язык выступает в этом контексте не столько механизмом объективации информации или экспрессивным средством, сколько медиатором понимания в контексте языковых игр. Если трактовка языковых игр Витгенштейном предполагала опору на взаимодействие между субъектом и текстом, то Апель трактует языковую игру как субъект-объектное отношение, участники которого являют собой друг для друга текст, как вербальный, так и невербальный. Это задает особую артикуляцию понимания как взаимопонимания. Апелевская версия постмодернистской парадигмы смягчает примат лакановского судьбоносного Означающего над Означаемым, восстанавливая в правах классическую для философской герменевтики генетически восходящую к экзегетике презумпцию понимания как реконструкцию имманентного смысла текста, выступающего у Апеля презентацией содержания коммуникативной программы игрового и коммуникативного партнера. Выступая в качестве текста, последний не подлежит произвольному означиванию и допуская определенный плюрализм прочтения, тем не менее предполагает аутентичную трансляцию семантически-речевого поведения субъекта в сознании Другого, который вне этой реконструкции смысла не конституируется как коммуникационный партнер. Ставка в игре оказывается не истиной-объектом, но подлинностью-субъектом.

Некоторые персоналии:

26. Бодрийяр Жан

Родился в 1929 году. Французсский философ, социолог, культуролог. Оригинальный философский дискурс Бодрийяра представляет из себя гиперкритицизм, тотальную сверхкритическую критику. Его стиль скорее можно отнести к интеллектуальной прозе, нежели чем к академической философии, что нередко рассматривалось как повод его идеи рассматривать как псевдофилософские.

Субъект, чтобы остаться таковым, вынужден конституировать себя как объект, и эта система управляемой персонализации осознается потребителем как свобода. Свобода владеть вещами: Бодрийяр считает, что быть свободным в обществе потребления на самом деле означает лишь свободно проецировать желания на произведенные товары и впадать в успокоительную регрессию в вещи. Нет индивидуальных желаний и потребностей, есть машина производства желаний, заставляющая наслаждаться, эксплуатирующая наши центры наслаждения. В самом акте потребления, в волшебстве покупки совершается, по Бодрийяру, бессознательное и управляемое принятие всей социальной системы норм. Следовать такой стратегии требует постмодерный мир, который Бодрийяр характеризует как состояние после оргии. Оргия закончена, все уже сбылось, все силы - политические, сексуальные, производственные - освобождены, утопии реализованы, теперь остается лишь лицедействовать и симулировать оригиастические судороги, бесконечно воспроизводить идеалы, ценности, фантазмы, делая вид, что этого еще не было.

Все, что освобождено, неизбежно начинает бесконечно размножаться, мутирует в процессе частичного распада и рассеивания. Идеи и ценности - такие, как прогресс, богатство, демократия - утрачивают свой смысл, но их воспроизводство продолжается и становится все более совершенным. Они расползаются по миру как метастазы опухоли и проникают всюду, просачиваясь друг в друга. Секс, политика, экономика, спорт и так далее теперь присутствуют везде, и значит, нигде. Политика сексуальна, бизнес - это спорт, экономика не отличима от политики, и так далее. Ценности более невозможно идентифицировать. Культура стала транскультурой, политика - трансполитикой, сексуальность - транссексуальностью, экономика - трансэкономикой. Все подверглось радикальному извращению и погрузилось в ад воспроизводства, ад того же самого. Другой - как принцип различения стал знаком товара на рынке, стал ресурсом рыночной игры отличий, стал сырьевым ресурсом, который уже исчерпан. На месте Другого, по мысли Бодрийяра, возведен "Тот же самый", то есть объект - главный участник Оргии, которого мы старательно маскируем под Другого. На симукляре Другого, на теле "Того же самого" паразитирует и вынашивает свое могущество машина. Сверхскоростной и сверхпродуктивный аутичный разум-мутант компьютеров так эффективен потому, что он отключен от Другого. Как полагает Бодрийяр, нет больше сцены, нет спектакля, нет иллюзий, нет Другого, который единственный позволяет мне не повторяться до бесконечности. По Бодрийяру, между тем, все наше общество, с присущими ему антисептическими излияниями средств коммуникации и интерактивными излияниями, иллюзиями обмена и контакта нацелено на то, чтобы нейтрализовать отличия, разрушить Другого как естественное явление. При существовании общества средств массовой коммуникации оно начинает страдать аллергией на самое себя. Весь спектр отрицаемых отличий воскресает в виде саморазрушительного процесса. И в этом тоже кроется прозрачность зла. Отчужденности больше не существует. Нет Другого, который ощущался бы нами как взгляд, как зеркало, как помутнение. С этим покончено. (Это краткая аннотация к работе Бодрийяра "Прозрачность зла".)

27. Делез Жиль (1925-1995)

Французский философ. Делез распределяет все понятия культуры между двумя полюсами: шизофренией и паранойей, которые образуют два противостоящих способа мышления, причем первый рассматривается как однозначно позитивный, а второй, соответственно, воплощает в себя все негативные черты культуры. Подобная трактовка шизофрении воплощает в себя идеалы революционной борьбы левоанархических течений 1960-70-х годов. Понятие "машины желаний" и производства противопоставляются теории субъекта и презентации как воспроизводства. По Делезу, в современной культуре свободные потоки единичности, производимые "машинами желания", постоянно оказываются структурированными и ограниченными, территориализированными в рамках поля субъекта. Задачей шизоанализа является детеррроризация потоков симуклярности и освобождение из-под власти государственного мышления и метафизики субъекта.

Государственная философия основана на понятиях паранойи, идентичности, сходства, истины, справедливости, отрицания, которые позволяют иерархически структурировать внутренние области репрезентативного мышления - субъект, понятие, объект. Задача подобного мышления - установить сходство, симметрию между этими тремя областями и четко разграничить их с помощью негативации от всего, что привносит инаковость и различие. Репрезентативной модели государственной философии Делез противопоставляет номадическое мышление, которое основано на шизофрении, - различии, а не на идентичности и существует во внешности, противостоящей внутренности этих трех структурированных областей.

Номадическое мышление стремится сохранить различие, разнородность понятий там, где государственное мышление выстраивает иерархию и сводит все к единому центру субъекту. Понятие, освобожденное от структуры репрезентации, представляет собой точку воздействия различных сил, которые противопоставляются Делезом власти. Последняя является продуктом репрезентации и направлена на создание иерархии, в то время как свободная игра сил разрушает любой централизованный порядок. Сила философствующего мыслителя, по мнению Делеза, в сопротивлении власти во всех ее ипостасях и проявлениях, власти как таковой. "Отношение сил можно дополнить отношением к себе, позволяющим нам сопротивляться, уклоняться поворачивать жизнь и смерть против власти". Основной задачей шизоанализа является освобождение потоков желаний из-под власти параноидального структурирования. Революционные тенденции шизофрении Делез усматривает прежде всего в искусстве, которое осуществляется силами больных, разрушающих устоявшиеся структуры. "Имя философа - всего лишь псевдоним его персонажей. Я есть не я, но способность мысли видеть себя и развивать через план, что проходит сквозь меня во многих местах".

28. Деррида Жак

Родился в 1930 году. Французский философ, литературовед и культуролог. В границах исторической феноменологии гуссерлевская идея Живого Настоящего предполагает то, что прошлое удерживается настоящим. Настоящее же содержит наброски будущего. Из этого следует, что настоящее одновременно уже прошедшее и только наступающее. Следовательно, еще настоящее прошлое и уже настоящее будущее конституируют:

а) настоящее, которое уже не настоящее (прошлое людей);

б) настоящее, еще не наступившее (будущее людей).

Вот такая своеобычная двуипостасность настоящего и его несовпадение с самим собой продуцируют различия. Согласно Дерриде, возможна наша встреча с наличествующими памятниками, смысл которых для нас не очевиден, он ускользает от человека. Такие памятники выступают наличествующими следами прошлого. Людям о них ничего не известно. Таким образом, оказывается невозможным установить, чем было это прошлое в собственную бытность настоящим. Тем не менее, даже в том случае, когда нам не удается совместить а) смысл памятника и следа для них (с его собственным прошлым) и б) смысл для нас следа (лишенного смысла), а мы априори убеждены в том, что это осмысляемое нами прошлое в свою бытность настоящим имело все качества для нас настоящего, иное оказывается тем же самым, в итоге история оказывается чистой историей смысла, трансляцией смысла через поколения. В снятом виде историческая феноменология является собой философскую модель, демонстрирующую движение Абсолюта, источника смысла в данном контексте к размещающемуся на бесконечной дистанции и перманентно отодвигающемуся Телосу (термин Гуссерля), или он же - Логос, Бог, Идея в кантовском смысле совершенного общества. Как отмечает Деррида, если в такой версии истинное тождественно истинному для меня, то, как следствие, именно я, в статусе Бога, оказывается у Гуссерля творцом вечных истин. Поскольку же нам заранее известно, что обретение "я" такого статуса отложено в бесконечность, поскольку финальное отождествление бытия и смысла никогда не состоится. Двусмысленность или, по Дерриде, исходное различие смысла и бытия не может быть преодолено конечным триумфом однозначного смысла. Позже это исходное различие Деррида обозначит новым словом "различание". Весьма существенно, что по мысли Деррида, различание содержит, кроме смысла "не быть тождественным", также и смысл "откладывать на более поздний срок". В этом контексте настоящее всегда представляет собой отличенное настоящее, ибо лишь став прошлым, оно окажется настоящим Настоящим. По мысли Деррида, история существует лишь постольку, поскольку настоящее как бы опаздывает по отношению к самому себе. Согласно Дерриде, без "во-вторых" не может быть "во-первых", единственный раз не может быть началом ничего. Вторичное не просто сменяет первичное, но, по сути, конституирует его, позволяет ему быть первичным и сильным собственного запаздывания. "Во-вторых" у Дерриды есть предварительное условие первичности того, что "во-первых": первоначальным является именно неначало.

Деррида в книге "Голос и феномен" подчеркивает, что вначале располагается повторение и представление. Репрезентация, таким образом, оказывается вправе на существование, ибо первичной презентации не могло быть. Отдельным результатом реализации данного принципа непринципа (Деррида при его помощи подвергает реконструкции принцип принципа Гуссерля) выступает тезис первичности знака, а не вещи - то есть знака, а не референта, знаком которого призван быть этот знак. Следствием такого тезиса Деррида оказываются следующие его идеи:

1) язык не может рассматриваться как выражение молчаливого переживаемого;

2) письменность есть знак знака, графический знак замещает устный знак, который есть знак вещи. Письменность является преимущественно дополнением, так как она обозначает ту точку, в которой дополнение оказывается как дополнение дополнения, знак знака, заменяющий уже означающее слово.

По мысли Дериды, традиционалистское подчинение письменности слова является предубеждением. И что более важное, определение графического применимо для определения любого знака. Любой знак есть обозначающее, обозначаемое, которое есть другое обозначающее, но никогда - самая вещь, которой она предстает перед нами.