

ЧЕЛОВЕК. НАУКА. КУЛЬТУРА

УДК 1(091)

УНИВЕРСАЛИЗМ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ И МНОГООБРАЗИЕ КУЛЬТУРНЫХ МИРОВ

Б.Л. Губман

ФГБОУ ВПО «Тверской государственный университет» (г. Тверь)

Проблема взаимосвязи между универсалистским статусом философского знания и существованием множества культурных миров, в которых оно рождается, интенсивно обсуждается представителями современной западной мысли, провоцируя различные версии ее интерпретации. Ее трактовка в обладающих высокой популярностью философских учениях Ж. Деррида и А. Бадью демонстрирует, что, несмотря на различия их подходов, они едины в видении необходимости поддержать универсалистские амбиции философии в ситуации постметафизической эпохи. Векторы мысли, намеченные в произведениях этих двух французских авторов, указывают новые горизонты дальнейшего анализа проблемы взаимосвязи между универсальными притязаниями и культурно обусловленным характером философского знания.

Ключевые слова: *постметафизическая эпоха, философский универсализм, культурные миры, культурный диалог, универсальная онтология.*

Альтернатива универсализма и культурно-исторической обусловленности философского знания

По своей природе философский дискурс изначально ориентирован на постижение предельных оснований мыслительной деятельности в ее отношении к открывающемуся ей миру. В этом смысле философия со времени ее конституирования в качестве самостоятельной формы культуры всегда была самообосновывающим способом мыслительной активности. Способность мысли рефлексивно полагать свои собственные основания по отношению к реалиям мира составляет отличительную особенность философского знания. В силу этого обстоятельства философствование должно содержать в себе притязание на универсальность рисуемой им перспективы мировидения, а отказ от таковой логически означал бы самоубийственный демарш. Неуниверсалистское мышление не может претендовать на статус философского. Однако мозаичная панорама культуры постмодерна как итога развития информационного общества закономерно порождает вопрос о том, насколько сегодня может быть востребован философский универсализм, или даже в более обостренном виде провоцирует сомнение в возможности такого рода знания в ситуации возвеличения роли сингулярно неповторимого

события, способного буквально взорвать и превратить в ничто любые абстракции. Со времени появления историзма В. Дильтея всеобщим достоянием становится идея плюрализма неповторимых культурных миров. Именно тогда начинается, по сути, кристаллизация и дилемма философского универсализма и историко-культурной уникальности. Ее рождение было реакцией на сам дух классической западноевропейской философии эпохи модерна, нашедшей свою кульминацию в гегелевском панлогизме. Открытие множественности и неповторимости миров культуры мотивировало и обращение к теме возможности универсально-философских построений, которые бы соответствовали им, могли вобрать в себя их содержание.

Постклассическая западная философия в своем развитии породила ситуацию, которую Ю. Хабермас охарактеризовал как постметафизическую, сопряженную с отказом от базисных мыслительных стереотипов метафизики античности, Средневековья и классического модерна [9, р. 40]. В противоположность онтологическим построениям греко-римской и средневековой религиозной мысли метафизика сознания модерна исходит из первичности рефлексивных усилий субъекта, рисующих картину реальности сквозь призму феноменов сознания. На протяжении этих эпох господствует «сильное» понимание теории и ее способности представлять мир в сущностных измерениях. С приходом постметафизики, как полагает Хабермас, утверждается мысль о том, что мир может быть осознан лишь сквозь призму субъект-субъектных, коммуникативных отношений. При этом утрачиваются абсолютистские притязания философии и она начинает выступать в роли свидетеля и посредницы, наводя мосты между собой и наукой, иными формами вне-научного сознания, а также практической активностью.

Если мир подлежит философской интерпретации сквозь призму культуры и праксиса, то важнейшей проблемой становится сам спектр возможностей и стратегия таковой. Рефлексия по поводу создания философского знания и его современного статуса со всей очевидностью заставляет задуматься о возможности выдвижения универсально значимых построений, исходя из реалий доступных культурных миров. Лингвистическая философия и герменевтика пришли к весьма схожим выводам о вовлеченности философской рефлексии в конкретную семантическую ткань языка. С этих позиций оказывается, что любые философско-категориальные обобщения должны выглядеть укорененными в конкретике релевантного им культурного мира, реально существующей семантике его языка, которую они резюмируют. Их универсализм естественным образом ограничивается самим горизонтом семантических оснований, на которых они воздвигаются. Философский универсализм обретает тем самым критико-рефлексивные границы, должен осознаваться как возникающий здесь и теперь в определенной историко-культурной ситуации. Это обстоятельство достаточно жестко фиксиру-

ется в различных версиях постмодернистской мысли. Реакцией на нее является попытка вернуться к универсалистским мировоззренческим построениям, возникающим в поле философской рефлексии, предположительно не скованной культурно-историческими ограничениями. Однако и тут возникают вопросы, которые постоянно тревожат критиков постмодернизма, пытающихся реставрировать стратегию философской классики, и прежде всего проблемы исторически обусловленных оснований их собственных философских конструкций и их применимости к многообразию конкретных культурных миров. Ведь даже если вернуться к идее возможности конструирования универсалистского по притязаниям мировоззрения на базе некоторых умозрачительно очевидных и логически развиваемых принципов, для современного способа философской рефлексии остается в силе вопрос о конвенциях, обуславливающих выбор таковых. Вслед за тем нельзя не задуматься, как основания современного универсалистского мировоззрения могут соотноситься с конкретными реалиями различных культурных миров, работать в их контексте. Постметафизическая ситуация неминуемо дает о себе знать в различных попытках создания рефлексивной, критической метафизики как альтернативы постмодернистскому теоретизированию.

Отмеченные тенденции, пожалуй, наиболее отчетливо вырисовываются в панораме современной французской мысли. В поздних произведениях признанного классика постструктурализма Жака Деррида звучит идея, что мозаика культурных миров не должна препятствовать универсалистским амбициям философского дискурса, всегда идущего по пути поиска предельных оснований осмысления реальности. В качестве альтернативы его построениям и постмодернизму в целом Ален Бадью, также верящий в самообосновывающийся универсалистский потенциал философского знания, попытался сконструировать свою версию возвращения к умозрачительной онтологии, которую затем расширяет как значимую для анализа логики культурных миров. В их рассуждениях о возможности сохранения универсалистских притязаний философского знания в условиях плюрализма культурных миров высвечиваются важные грани альтернативных подходов к этой проблеме, сложившихся в западной мысли рубежа XX–XXI вв.

Ж. Деррида: философия как самообосновывающееся мышление и переговоры с культурными традициями

Сам пафос деконструктивистской методологии Деррида делает его постструктуралистские построения радикальной альтернативой классической европейской метафизике. Раскрывая ее фоно-логоцентристские основания, предложенная им генеалогия европейской культурно-исторической традиции продолжает курс, намеченный Ф. Ницше и М. Хайдеггером, и одновременно включает их концепции в поле радикальной критики всей предшествующей мысли [10, с. 149].

Деконструкция по ее имманентной направленности предстает процедурой безжалостного выявления глубинных корней не только классической метафизики, но и постклассической философии, предпринявшей решительные шаги по ее преодолению. Если Хайдеггер, используя генеалогическую стратегию Ницше, включил его наследие в поле критики идей европейской метафизики, то Деррида деконструирует мыслительные платформы обоих своих предшественников как реализующие глубинные фоно-лого-центристские основания европейской культуры. Антиметафизический запал деконструктивизма в известном смысле подпитывается идеями учителя и друга Деррида – Э. Левинаса [12, с. 152–272]. Однако Деррида далее левинасовской критики тотализирующего мышления, лежащего в основе онтологических конструкций европейской философии. В своих штудиях Левинас, вдохновленный библейским мирозерцанием, подверг их опровержению в духе метафизики бесконечности. Идея необходимости разрушения тотализирующего мышления в свете бесконечности была во многом воспринята и Деррида, который вместе с тем предстает решительным противником любых вариантов метафизики. Левинасовский антионтологизм трансформируется в его построениях в деконструктивистскую стратегию борьбы с метафизическим мышлением. Одновременно бесконечное – и это становится все более очевидным в поздних произведениях Деррида – продолжает оставаться скрытым основанием критико-рефлексивной деконструктивистской активности субъекта.

Критический радикализм деконструктивистской стратегии Деррида заставляет задуматься о том, возможно ли в его границах универсалистское понимание миссии философии. Способна ли она в своей критико-рефлексивной функции, подвергая все встречающееся на ее пути радикальному сомнению, одновременно утверждать нечто общезначимое для человеческого сообщества в условиях мозаики культурных миров? Если реальность событийна, сингулярна и неповторима, то может ли философия предложить некую универсальную перспективу ее видения? Эти вопросы занимали Деррида в поздний период его творчества, когда он часто обращался к теме специфики и роли философии в современном глобальном сообществе. Глобализация мира сама по себе рождает потребность в его универсальном видении, но последнее выглядит весьма проблематичным в свете реалий культуры постмодерна. Новый универсализм должен родиться, полагает Деррида, отнюдь не как повторение варианта классической западной мысли, а в перспективе ее критического переосмысления и преодоления.

Рассуждая о новом универсализме, релевантном духу современного глобального мира, Деррида избирает в качестве отправной точки его создания полемику с кантовским видением этого вопроса. Ему близок взгляд И. Канта на специфику философского знания как раскрывающего всеобщие основания мыслительных конструкций мира, а так-

же космополитический пафос его видения культурно-исторического процесса, логически взаимосвязанный с общемировоззренческими устремлениями немецкого мыслителя. Полемизируя с философией Канта, Деррида демонстрирует определенную взаимосвязь своих рефлексивных усилий с тем вариантом видения универсализма философского знания, который сложился в традиции новоевропейского трансцендентализма [3, р. 62]. При этом, разумеется, речь идет о необходимости переосмысления его наследия в ситуации, когда серьезные притязания любой философии на финальный и общезначимый итог интерпретации мира выглядят необоснованными. Парадоксальным образом универсально значимое философское видение мира сегодня должно одновременно осознаваться как продукт определенной культурно-исторической ситуации.

Историзм и универсализм составляют два нерасторжимо сопряженных полюса современного философского мышления, и именно в этом ключе признания его нефинитности выдержаны размышления Деррида, отправляющиеся от кантовских штудий. Кант рассматривал философскую рефлексию как стержневую способность разума, позволяющую ему судить о своих собственных основоположениях. Именно это понимание миссии разума, продемонстрированное им, Деррида полагает наивысшим достижением немецкого мыслителя, унаследованным всеми последующими крупными течениями европейской философии: «Этот статус трибунала, последнего апелляционного суда обеспечивает философско-педагогической или философско-институциональной традиции ее огромную власть. Он обеспечивает ее на протяжении всей посткантовской истории: не только в целостности неокантианства и в феноменологическом повторении трансцендентального мотива, но также через критику Канта в противоположных ему по духу сочинениях гегельянско-марксистского или даже ницшеанского типа, в проекте фундаментальной онтологии “Бытия и времени” и т. д.». [7, р. 58]. Именно осознание самообосновывающей мощи философской рефлексии, ставшее достоянием всех главных направлений современной мысли, явилось, в понимании Деррида, отправной точкой понимания ее непреходящей значимости для человеческого сообщества. И философия в этой перспективе являет собой способ обнаружения предельных оснований мыслительной и практической деятельности.

Свободная мыслительная активность предстает у Деррида естественным и неотчуждаемым правом человека. Она, по сути, является предпосылкой обоснования всей совокупности естественных и позитивных прав личности. Служа наивысшим выражением свободной мыслительной деятельности, философия обладает правом на поиск оснований любых форм познания и практики, культивируемых в человеческом сообществе. Деррида полагает, что Канту удалось выявить способность философии легитимировать, определять право на тот или иной способ

человеческой деятельности. Таким образом, философский дискурс неотчуждаемо несет в себе также юридическо-политическую составляющую. Он говорит о лимитах и праве на тот или иной способ рассуждения и действия и одновременно указывает на определенные властные полномочия таковых. «Кантианство – не только лишь властно организованная сеть концептуальных пределов, критика, метафизика, диалектика, дисциплина чистого разума, это дискурс, который представляет себя как существенный проект полагания границ: мыслительное полагание границы как установление таковой, обоснование или легитимация суждения в свете этих границ. Сцена этого установления и легитимации, легитимирующего полагания является структурно и неустранимо юридически-политико-философской» [там же, р. 54]. Философ появляется в построениях Деррида как лицо, обосновывающее и одновременно легитимирующее любые формы познания и практики, получающие оправдание в культуре.

Обладая правом критического рассмотрения любых форм познавательной и практической активности индивида, философская мысль сама вплетена в контекст социокультурной ситуации, и это обстоятельство отчетливо осознается Деррида. Одновременно он полагает, что философ способен преодолевать бремя социокультурных условий, поднимаясь над ними и ставя универсально значимые по своему звучанию вопросы. Даже зависимость философа от языка, в котором звучит его мысль, не порабощает его, ибо может быть отрефлексирована и критически преодолена. Свободная мысль воспаряет над властно окрашенным дискурсивным пространством культуры, оставаясь высшей и по своему призванию непредвзятой политико-легитимирующей инстанцией [6, р. 35–36]. Рефлексивность философии, имеющая, как неустанно подчеркивает поздний Деррида, глубокие экзистенциальные корни в никогда не иссякающем стремлении к самопревосхождению, «выживанию» (*survie*) человеческого существа, скользящего по грани неизречимого бытия, оказывается гарантией противостояния властной ригидности любых социокультурных форм. Философский разум в финальной инстанции выражает глубинный экзистенциальный порыв, находится у него на службе.

Характерно, что в поздний период своего творчества Деррида экзистенциально переосмысливает и деконструктивистскую платформу собственного философского учения. Отнюдь не отказываясь от понимания деконструкции, сложившегося в корпусе его основополагающих трудов, он говорит о том, что работа философа со следами и различиями должна пониматься как обращение к опредмеченной в знаковой форме экзистенциальной реальности.

Следы и различия, обнаруживаемые в ткани культуры, суть своеобразные следы выживания конечных человеческих существ, оставляющих свидетельства своего пребывания во времени [4, р. 32]. Именно

в поле их осмысления, по Деррида, и реализуется деконструктивистская стратегия прочтения историко-культурной традиции. Она не может быть чем-либо иным, нежели переговорным процессом, который имеет синхронное и диахронное измерения, обращен на установление контактов с традицией минувшего и современностью.

Переговоры предполагают, по Деррида, не только критико-рефлексивное осмысление культурной традиции, но и обнаружение ее универсального и общезначимого содержания. Деконструкция понимается им не только лишь в качестве процедуры негативного свойства, но и предстает способной нести позитивно-утверждающее содержание, и в этой своей ипостаси она выглядит средством переговоров с различными культурными традициями, необходимым для создания универсалистской по своему звучанию философии. В такой интерпретации деконструктивистская методология предстает своеобразным вариантом герменевтической платформы, содержащим в себе в качестве основополагающей стратегии критико-генеалогическую линию, но одновременно устремленным на утверждение позитивной смысловой перспективы. Универсальное философское видение реальности должно родиться, по мысли Деррида, в диалоге с различными культурными мирами. Оно предполагает историческую перспективу, в силу того обстоятельства, что, как и иные человеческие существа, философ живет в потоке времени, принадлежит к сообществу «выживших», ищущих смыслы своего бытия здесь и теперь и устремленных в будущее. Именно поэтому в поздний период своей деятельности французский философ постоянно подчеркивал, что деконструктивизм отнюдь не направлен против историзма в его трансценденталистской редакции, соотносимой с именами Гуссерля и Хайдеггера. Биение пульса экзистенциального времени служит, в его понимании, не переменным фоном для обнаружения того, что может расцениваться философским сообществом в качестве несущего универсальное смысловое содержание.

Понимание философии как финального трибунала разума сопряжено у Деррида с акцентом на ее космополитичности, универсализме. Данная тема звучит в его позднем творчестве также со ссылкой на кантовскую мысль. В этой связи Деррида обращается к работе Канта «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане», в которой немецкий мыслитель предложил собственное видение прогрессивного совершенствования человеческого рода в космополитическом духе. Деррида не только разделяет пафос космополитизма, но и полагает необходимым пояснить важность его как универсалистской общемировоззренческой перспективы, необходимой современному глобальному сообществу. Рассуждая о важности «великой маленькой» работы Канта, Деррида склонен одновременно подчеркнуть и отличия своих взглядов от воззрений немецкого мыслителя.

Философия, обобщая опыт культурно-исторического развития, должна, по мысли Деррида, отказаться от его видения на базе телеологического и европоцентристского подхода, которого придерживался Кант. В конкретной ткани кантовских размышлений телеологическое видение истории и европоцентризм оказываются тесно переплетенными, ибо процесс предначертанной планом природы унификации человеческого рода предстает возможным лишь по оси развития, намеченной Европой. Для Канта, как подчеркивает Деррида, философствование как таковое реализуемо лишь как рефлексия этого телеологически и европоцентристски окрашенного движения истории. В определенном смысле за такого рода мыслительным ходом деконструктивистски прочитывается политико-властная мотивация. «В философии, как и в иных сферах, – замечает Деррида, – европоцентризм и антиевропоцентризм являются симптомами миссионерской и колониальной культуры» [5, р. 337]. Телеологизм и европоцентризм, по Деррида, нуждаются в радикальном преодолении с позиции понимания истории как постоянно вершащегося во времени переговорного процесса между несхожими культурными традициями. Именно так возможно сегодня, на его взгляд, космополитическое прочтение миссии философии.

Итак, космополитизм философского мышления реализуем сегодня, по Деррида, лишь в процессе переговоров между различными философскими традициями. «Кто бы ни полагал, что право на философию с космополитической точки зрения должно уважаться, гарантироваться, расширяться, он должен принять во внимание соревнование, которое существует и всегда присутствовало между многочисленными моделями, стилями, философскими традициями, едиными с национальными и лингвистическими историями, даже если они никогда не могут быть редуцированы к эффектам национальности или языка» [5, р. 337]. Примером тому, на взгляд французского философа, может служить продуктивный диалог англо-американской и континентальной европейской мысли, который позволяет сегодня более глубоко рассмотреть традиционные философские проблемы. Одновременно сама диалогическая практика космополитического переговорного процесса между различными традициями мысли не должна вести к забвению истоков философствования. Его исходными языками, напоминает Деррида, были и остаются греческий, латынь, арабский, а также германские языки.

В эпоху всеобщего доверия к тому типу познания, который культивируется в границах естествознания, технико-технологических дисциплин, Деррида говорит о том, что философское мышление, понимаемое в духе кантовского наследия, приучает к поиску смысла прагматически нацеленных результатов научной деятельности и практических деяний человека. Оно взывает к самообосновывающей деятельности разума, который находится в состоянии непрекращающегося поиска смысловых оснований человеческой деятельности и ее новых ориентиров [8, р. 219]. На этом пути

философия, являющая собой своеобразную квинтэссенцию гуманитарного знания, сталкивается с непрестанными попытками властных структур ограничить ее влияние в системе образования. Не только тоталитарные и авторитарные режимы, но и вполне уважаемые либеральные и социал-демократические политики недооценивают роль философии в системе образования, полагая, что данный тип мышления, лишенный прагматической окраски, вследствие этого не востребован в контексте глобального сообщества. Деррида полемизирует с подобного рода узкопрагматическими установками, демонстрируя их невнимание к исходным основаниям человеческого бытия, высвечиваемым в процессе самообосновывающей активности философского разума. Рассуждая о космополитическом характере философского мышления, он часто вспоминает кантовскую работу «Спор факультетов» и говорит о принципиальной правильности понимания немецким мыслителем соотношения философии и научной деятельности.

Концепция философского знания, сформулированная Деррида, опирается на кантовский по своим истокам и просвещенческий по духу взгляд на философию как самообосновывающую деятельность разума, реализующуюся в публичном пространстве. Одновременно новый космополитический универсализм философии должен, по Деррида, исходить из факта многообразия культурных миров, отбрасывая кантовский телеологизм и европоцентризм. Деррида полагает, что универсалистские притязания философии не могут быть обоснованы ни в духе античной и средневековой мысли, ни в плане новоевропейской метафизики сознания. Универсальное содержание философского знания в такой интерпретации не противоречит констатации его культурно-исторической обусловленности. В поисках универсально-значимого философия обращается к обобщению различных культурных традиций, к переговорам с различными философскими учениями, выражающими их смысловое содержание. При этом остается проблема техники получения и обоснования полноты, всеобщности статуса философских конструкций, создаваемых в результате подобного рода переговоров, не ускользнувшая от внимания как сторонников, так и критиков концепции Деррида.

А. Бадью: бытие, событие и логика культурных миров

С именем А. Бадью ассоциируется попытка реставрации универсалистских притязаний философского знания. Создаваемый им проект радикально новой философской онтологии базируется на платформе преодоления культурного релятивизма и обнаружения путем рациональных усилий достоверного универсального порядка бытия, который был бы одновременно совместим с появлением радикально нового и непредсказуемого события. Поэтому универсальность и открытость новизне составляют две основные и взаимодополняющие черты его философской стратегии. Бадью выражает полное согласие с мыслью Хайдеггера о том, что «философия как таковая может вновь утвердиться лишь

на базе анализа онтологического вопроса» [1, р. 2]. В то же время он убежден, что аналитическая традиция верно подчеркивает значение революционности математико-логической стратегии Г. Фреге – Г. Кантора, открывающей новые горизонты онтологии. Этот тип философской онтологии, обоснованной с позиций логико-математического подхода, нуждается, по Бадью, в завершении путем ассимиляции посткартезианской теории субъекта как «пустого, расщепленного, несубстанциального и нерелексивного» – теории, предполагающей философский синтез идей К. Маркса, З. Фрейда, Э. Гуссерля, Ж.-П. Сартра и Ж. Лакана. Современное рациональное философствование видится ему возможным на базе обобщения целостно понимаемой традиции западной мысли, постканторовской математики, психоанализа, современного искусства и политики. Его итогом должно явиться создание отвечающей запросам эпохи релексивной онтологии, которая будет последовательно рационально-аналитичной и соответствующей критериям логико-математического видения реальности.

Понимание Бадью задач философии в современном мире выглядит ответом на тот тип теоретизирования, который именуется им «демократическим материализмом», опирающимся на убеждение, что базовыми реалиями, конституирующими человеческий взгляд на мир, являются тела и языки. Этот тип философствования синонимичен для него постмодернистскому решению мировоззренческих проблем: «“Постмодерный” – одно из возможных имен современного демократического материализма» [2, р. 2]. Полемизируя с М. Фуко, Ж. Деррида, Ж. Делёзом и другими представителями постмодерной мысли, Бадью называет свою собственную философскую платформу «материалистической диалектикой». Она, в его понимании, значительно отличается от демократического материализма предположением, что существуют не только тела и языки, но и манифестирующие себя в мире истины [там же, р. 4]. Не обладая субстанциальным существованием, истины являются в мире и составляют «вневременную метаисторию». Бадью многократно повторяет в своих сочинениях, что подобный «платонизирующий жест» необходим для преодоления «демократической софистики», создающей препятствия на пути нашего понимания соучастия субъекта в процессе рождения истины. Прокламируемая в его творчестве борьба за истину имеет очевидную леворадикально-революционную окраску, хотя и этот мыслительный ход отнюдь не может служить основанием для утверждения родства его варианта «материалистической диалектики» с ортодоксальным марксизмом [там же, р. 503]. Скорее в данной связи можно говорить о создании своеобразной версии платонизма, способного к выживанию в мозаичной ситуации современной культуры.

Стремясь к созданию универалистской онтологии, Бадью в то же время ясно осознает потребность согласовать ее с фактом существования множества культурных миров. Именно поэтому в границах его

философии отчетливо представлена интенция на установление значимости созданных им онтологических конструкций для понимания логики становления мозаичной панорамы культурных миров. Реализация этой задачи хорошо прослеживается в двух его основных трудах – «Бытие и событие» и «Логика миров». В «Бытии и событии» Бадью выстраивает конструкции, характеризующие чистое бытие, определяя, по его собственному мнению, онтологические типы истин и абстрактные формы субъектов, активирующие их. В работе «Логика миров», являющейся, по его замыслу, продолжением этого главного для его творчества труда, он исследует непосредственное воплощение этих базовых онтологических характеристик бытия в реалиях различных культурных миров. Сравнивая собственное философское развитие с эволюцией идей Гегеля, Бадью утверждает, что «Логика миров» относится к «Бытию и событию» так же, как «Феноменология духа» к «Науке логики» [там же, р. 8]. Это одновременно означает, что, в отличие от Гегеля, он обратился прежде всего к разработке общих онтологических оснований собственной доктрины, а затем попытался доказать их значимость на уровне специфической версии феноменологии в соответствии с плюралистической по своему духу атмосферой современности. Его плюрализм выглядит оборотной стороной антихилистского подхода к базовым вопросам онтологии.

Основополагающим тезисом онтологии Бадью является положение о том, что бытие должно быть понято как данное в ситуации, где множество должно пониматься как лишенное единого начала. «Онтология в той мере, в какой она существует, необходимо должна быть наукой о множестве как таковом» [1, р. 28], – замечает Бадью. Поэтому онтология мыслима для него как строго обоснованная дисциплина лишь на базе математической теории множеств. Онтология воспроизводит бытие, презентуемое в логико-математических конструкциях [11, р. 63]. Его математическая онтология глубоко укоренена в идеях Платона и Кантора, несмотря на факт отвержения им существования Единого, объединяющего все возможные множества. Теоретические воззрения Э. Цермело – А. Френкеля составляют непосредственный источник подхода Бадью к проблеме множеств. Множество, по его мнению, может состоять из множеств, но Единое всеохватывающее начало таковых не существует. В реальности присутствует лишь операция счета-как-сведения к единству, которая, по сути, дает шанс распознавания множества как множества. Он делает этот вывод, исходя из знаменитого парадокса Б. Рассела, логически исключающего возможность того, что множество содержит себя в качестве элемента или принадлежит себе. Множество всех множеств – Единое или Универсум – рисуется Бадью непредставимой химерой [2, р. 110]. Он продолжает атаку на классическую европейскую онтологическую мысль, инициированную во французской философии Э. Левинасом с несколько иным набором аргумен-

тов. В формате доктрины Бадью, выдержанной в ключе математической онтологии, бесконечность, не связанная с локализованными множествами, выглядит немислимой. Он приходит к заключению, что «идентифицированное множество является “бытием мира”» [там же, р. 113]. Любое сингулярное бытийное образование идентифицируется в мире через отношения с иными бытийными образованиями в определенной ситуации. В противоположность логическому универсализму Гегеля, «Большая Логика» Бадью раскрывает внутри несхожих миров их логический порядок, представленный каждый раз в специфической форме [там же, р.143]. Она исходит из предположения о невозможности единой логики, поскольку реально существуют лишь различные классические и неклассические логики миров.

Понимая множественность как базирующуюся на логике принадлежности, Бадью подчеркивает, что ничто является пустым множеством, на основе которого реализуется операция счета. Вследствие того факта, что любое множество состоит из подмножеств, логически возникает проблема первичной операции счета, которая непредставима без пустоты, называемой Бадью «собственным именем бытия» [1, р. 148]. Эта онтологическая предпосылка означает, что пустота презентуема как конститутивный элемент любого структурируемого множества. Она указывает на «единство непрезентируемого», данного в являющемся, и составляет источник любой структуры или метаструктуры. Пустота в подобной перспективе прокладывает путь к методологически возможной операции презентации первичного конечного множества и открытой бесконечности, лишенной Единого начала [там же, р. 148]. Существование бесконечного Другого не идентично для Бадью с Единым, вследствие его радикального атеизма и отрицания существования Бога [там же, р. 277].. Логически аргументируя свое неприятие существования Единого, он обращается к парадоксу Б. Рассела, не рассматривая возможные горизонты анализа этой проблемы на основе разработанной британским философом теории типов. Исходя из утверждения о «ненормальности» множества всех множеств, Бадью декларирует несуществование Природы и Истории, что выглядит довольно проблематично в формате теории типов [там же, р. 140. 176]. В перспективе операции счета-как-единого отношения между единством и бесконечностью также требуют, на наш взгляд, более основательного осмысления. Единое вместе с бесконечным Другим настойчиво напоминают о себе в любом мыслительном усилии субъекта.

Несуществование Истории отнюдь не означает в перспективе онтологии Бадью отрицания историчности, источник которой – место появления – локальный сайт явления (evental site), рождающегося в ситуации. Событие характеризуется им как «некоторое обладающее единством множество, состоящее, с одной стороны, из всех множеств, которые принадлежат его сайту, а с другой стороны – из самого события» [там

же, р. 179]. С онтологической точки зрения сайт события интерпретируется как «ненормальное множество на грани пустоты», квалифицируемое так постфактум, вследствие случившегося явления. Поскольку событие принадлежит данной структурируемой ситуации, оно всегда продуцирует историческую сингулярность «на-краю-пустоты». Событие, сообразно с пониманием Бадью теории множеств, не принадлежит бытию как таковому, но вторгается в ситуацию через процесс именованности – номинации, задавая структурную последовательность. Подобно Безосновному (Ungrund) Я. Бёме, пустота интерпретируется Бадью как «имя Другого» и рассматривается как источник историчности явления.

В философии Бадью истина рассматривается как приходящая вместе с событием и открываемая постсобытийной «операцией верно-сти», которая специфична для данной конкретной ситуации и контрастирует с уже существующим, наличным состоянием знания. Он проводит четкую линию демаркации между достоверностью суждения внутри сложившейся «энциклопедии знания» с ее конвенциональными правилами и истиной, которая всегда «продельывает дыру» в ее ткани [там же, р. 327]. Истина также характеризуется как «момент бесконечности» ситуации, содержащей бесконечный спектр вопрошания. Бадью – жесткий противник любых проявлений конструктивистского подхода, который «естественно превалирует в установлении ситуаций, поскольку он измеряет бытие и язык как таковой» [там же, р. 328]. Тем не менее, очевидно, что его критика И. Канта и любых форм современной конструктивистской эпистемологии противоречит базовым посылкам его собственного подхода к онтологии на основе математической теории множеств. Его воззрения можно охарактеризовать как специфический вариант математического трансцендентализма на базе конвенционально установленных intersubjectivных правил. Когда Бадью обсуждает проблему номинации истины, становится очевидным, что этот процесс нельзя представить вне единения уже существующих и вновь вводимых языковых конвенций, сосуществования старых и новых дескриптивных словарей. Чисто математическое доказательство возможности нейтральности имени, предлагаемое Бадью, не опровергает реальности семантической практики с ее круговой структурой референции, глубоко укорененной в обыденном языке.

Порывая с традиционным пониманием субъекта, Бадью предлагает его интерпретацию как «локальной конфигурации порождающей процедуры», которая поддерживает истину [там же, р. 391]. Субъект, в его понимании, несубстанциален по своей природе и представлен в индивидуальной (домен любви), смешанной (сферы науки и искусства) и коллективной (область политики) формах. Процесс субъективации учитывает те явления, которые принимаются на веру как связанные с событием, и вводит новую номинацию в определенной сфере с целью выражения истины. «Субъект – локальный носитель возможной оценки са-

морепферентных утверждений: он или она знает (относительно грядущей ситуации, т. е. с точки зрения неопределимого), что эти утверждения либо точно неистинны, либо же возможно достоверны, но находятся вне сферы позитивного рассмотрения уже свершившегося» [там же, р. 404]. Создавая дискурс в локальной конечной ситуации, субъект находится перед лицом бесконечности истины. И вновь, как и ранее, Бадью сталкивается здесь с проблемой выражения бесконечности в пределах вновь создаваемой дискурсивной системы, которая должна неизбежно трансформироваться в «энциклопедию знания».

Обращаясь к анализу многообразия культурных миров, Бадью замечает, что с точки зрения развиваемой им версии «объективной феноменологии» каждый из них упорядочен сообразно с его собственной трансцендентальной структурой. Она определяет, что мир, в котором чистые множества являются как объекты, обладает собственной упорядочивающей структуросообразностью, задающей сеть тождеств и различий его конститутивных элементов. Несмотря на очевидную укорененность доктрины Бадью в традиции трансцендентальной философии, он выражает несогласие с Кантом и Гуссерлем, которые, с его точки зрения, не увидели, что трансцендентальный логический порядок зависит от онтологии ситуаций бытия [2, р. 173–174]. Однако вряд ли можно найти содержательные аргументы против понимания этих бытийных конфигураций «объективного априори» как производных от трансцендентальных операций индивидуального сознания.

Хотя французский философ находится в оппозиции к постмодернизму, он вводит набор категорий, описывающих конституирование миров и процесс изменения внутри них, который вполне созвучен постклассическому типу философствования. В границах объективной феноменологии Бадью любой мир описывается в его статической форме как состоящий из объектов – «единиц являющегося в мире», идентифицируемых в границах трансцендентального индексирования в их феноменологических свойствах и предстающих как его атомы, – и их связей. «Мир онтологически утверждается тем, что является, и логически утверждается отношениями между явленными феноменами» [там же, р. 305]. Тождественность и различие, существование и несуществование объектов определяются через их принадлежность миру. В то же время различные миры подвержены изменению и характеризуются Бадью через категории сайта, слабой и сильной сингулярности, события. Как рефлексивное множество, принадлежащее себе и тем самым превосходящее границы бытия, сайт наводит мосты между бытием и конкретно существующим здесь, является, чтобы исчезнуть, и открывает сильную сингулярность приходящего в мир явления, несущего истину.

В теории точек Бадью субъективная процедура порождения истины и объективное явление множественности в мире понимаются как взаимодополняющие. Любая точка, в его понимании, «дуализирует бес-

конечность» в момент решения, давая возможность истине явиться в определенном месте мира [там же, р. 409]. Она связана с производством субъективного формализма через применение различных операций мысли к собиранию следов ушедших событий в свете возможных типов их отношений с настоящим. Бытие множества, которое несет этот субъективный формализм и способствует его появлению в мире, интерпретируется Бадью как неорганическое тело, представляющее «тотальность элементов сайта, инкорпорированную в событийное настоящее» [там же, р. 468]. Таким образом, прошлое должно всегда встречаться с настоящим, демонстрируя «подлинную жизнь», которая предстает у Бадью как момент творения и вечного прихода истины. Он полагает, что, в отличие от сталинской версии марксизма, унаследованной, в его понимании, Л. Альтюссером, этот мыслительный ход должен отделить его версию истолкования материалистической диалектики как философии «эмансипации через истину» от исторического материализма, равно как и порвать с «культом генеалогий и нарративов» [там же, р. 509]. Свое понимание логики культурных миров и перспектив исторического творчества Бадью открыто противопоставляет как ортодоксальному марксизму, так и постмодернистскому теоретизированию.

Анализ построений Бадью свидетельствует о его стремлении к обретению линии теоретизирования, позволяющей утвердить притязания философии на создание универсальной онтологической картины мира. При этом, однако, избираемый им логико-математический способ построения подобного рода онтологических обобщений отнюдь не свободен от противоречий. Опора на теорию множеств, по сути дела, редуцирует философский поиск лишь к обоснованию возможности чистой презентации бытия в логико-математических конструкциях [11, р. 64]. Бадью создает вариант критической онтологии, которая, вопреки его антиконструктивистским декларациям, продолжает линию конструктивистского теоретизирования в духе своеобразного логико-математического трансцендентализма. Очевидной проблемой его построений оказывается то, что платонистические конструкции его критической онтологии, в силу своих имманентных оснований, не допускают постановки вопроса о различных слоях сущего, взаимосвязи природы и истории. В лице события, взрывающего порядок существующего, реальность, однако, властно напоминает о нередуцируемости исторического. Онтология Бадью чувствительна к проблеме рождения новых конфигураций множественного из ничто, однако событие выглядит в его трактовке экстраонтологической сингулярностью. Мир логико-математической онтологии находится в дуальном противоречии с сингулярно-реальным. Именно поэтому, наводя мосты между ними, Бадью выстраивает свою логику культурных миров. И вновь, конструируя ее, он прибегает к поиску трансцендентальной индексации, объективного априори, конституирующего конкретику культурных миров, чтобы соз-

дать смычку бытия и сингулярности. Отрицая возможность теории исторического, Бадью парадоксальным образом пытается, однако, предложить типологию возможных конфигураций рождения творчески нового, явления истины в многообразии культурных миров.

Подведем итоги. Проблема взаимосвязи универсального статуса философского знания и существования многообразия культурных миров, в которых оно рождается, интенсивно обсуждается в западной мысли рубежа XX–XXI вв., провоцируя различные сценарии ее решения. Ее рассмотрение в философии Ж. Деррида и А. Бадью говорит о том, что при всем различии их подходов их роднит осознание необходимости поддержания универсалистских притязаний философии в ситуации утверждения постметафизического мышления. Как это ни парадоксально, оба автора на современном этапе развития философской мысли, отчетливо осознавая необратимость в характере изменений философской рефлексии, обращаются к наследию Просвещения. Выдвинутая Деррида стратегия понимания космополитического характера и одновременно культурной обусловленности философского знания предполагает верное осознание того факта, что универсально значимое должно быть итогом переговоров с различными философско-мировоззренческими традициями. Обращение к рационально обоснованной критической онтологии, развитие в этой перспективе проблематики бытия и события являются безусловно ценными в исканиях Бадью. Можно предположить, что дальнейшее обсуждение проблемы универсализма и культурно-исторической обусловленности философского знания будет учитывать эти векторы, намеченные в произведениях двух французских авторов.

Список литературы

1. Badiou A. Being and Event. London; New York, 2010.
2. Badiou A. Logics of Worlds. Being and Event, 2. London; New York, 2009.
3. Derrida J. Eyes of the University: Right to Philosophy 2. Stanford, 2004.
4. Derrida J. Learning to Live Finally. New York, 2007.
5. Derrida J. Negotiations. Stanford, 2002.
6. Derrida J. Paper Machine. Stanford, 2005.
7. Derrida J. Who is Afraid of Philosophy? Stanford, 2002.
8. Derrida J. Without Alibi. Stanford, 2002.
9. Habermas J. Postmetaphysical Thinking. Cambridge, 1994.
10. Автономова Н.С. Познание и перевод. М., 2008.
11. Вдовина И.С. Феноменология во Франции. М., 2009.
12. Брэйссер Р. Презентация как анти-феномен в «Бытии и событии» Алена Бадью // Хора. 2008. № 1. С. 63–80.

UNIVERSALISM OF PHILOSOPHICAL KNOWLEDGE AND THE PLURALISM OF CULTURAL WORLDS

B.L. Gubman

Tver State University, (Tver)

The problem of the relations between the universalist status of philosophical knowledge and the existence of the variety of cultural worlds where it was born is intensively discussed by the representatives of the contemporary Western thought provoking different versions of its interpretation. Its understanding in J. Derrida's and A. Badiou's highly influential philosophical doctrines reveals that, despite the differences of their approaches, they have a common vision of the necessity to maintain the universalist ambitions of philosophy in the situation of the postmetaphysical thinking era. The vectors of thought that become clearly outlined in the heritage of these two French authors are paving the way for further discussion opening new horizons of approach to the problem of relations of universalist claims and culturally conditioned character of philosophical knowledge.

Key words: *postmetaphysical epoch, philosophical universalism, cultural worlds, cultural dialogue, universal ontology.*

Об авторе:

ГУБМАН Борис Львович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и теории культуры ФГБОУ ВПО «Тверской государственный университет», e-mail: gubman@mail.ru