

Е. Н. Ищенко

СОВРЕМЕННЫЙ ФИЛОСОФСКИЙ ДИСКУРС: ПРОСТРАНСТВО И ГРАНИЦЫ

Каковы основные тенденции развития современной философии? Насколько глубоким оказалось влияние постмодернистского проекта на трансформацию ее проблемного поля? Можем ли мы обозначить ситуацию современной философии как состояние кризиса? И если это так, то где искать его причины и истоки? Вот круг вопросов, над которыми нам хотелось бы поразмышлять в этой статье.

Совершенно очевидно, что философия переживает сейчас непростое время. Все чаще из уст самих философов (и представителей гуманитарных наук) звучат слова о конце философии, ее кризисе и закате. Подобного рода дискуссии, особенно обострившиеся к середине 90-х гг. прошлого века, бесспорно, отразили те глобальные изменения, которые произошли (и до сих пор происходят) в рамках философского дискурса. Стоит сказать, что прежде всего само представление об этих рамках (границах) стало подвергаться радикальным, если не сказать революционным, изменениям. Внешним выражением этого процесса стала, во-первых, деформация/трансформация канонов философского текста. Так, подчас весьма сложно отличить философский текст от текста нефилософского (публицистического, художественного и т.п.). Часто философский текст, прежде ассоциировавшийся с прорывом к вечным истинам, становится сиюминутным, апеллирующим к современным реалиям, происходит терминологическое опрощение (“снижение философской лексики”), смешение стилей и жанров. Проблема состоит в том, стала ли “неограниченная литературизация философии” (К.-О. Апель) платой за интерес к гуманитарному дискурсу, который “раньше не вызывал ни интереса у серьезных ученых по причине своей “поэтичности”, метафоричности, неинформативности, расплывчатости, ни подозрения у критиков идеологии по причине своей возвышенности и моральности”¹, или же она отразила смысловые сдвиги внутри самой философии.

Во-вторых, соблюдение канонов философского текста, никогда не бывших прописанными явно, но от этого не перестававших быть значимыми, позволяло, что называется, с первого взгляда идентифицировать принадлежность текста той или иной

традиции философствования. Размывание дискурсивных границ стало происходить буквально на глазах. Причем этот процесс затронул и отечественную философию последних лет. Кроме того, границы между отдельными областями философии также становятся прозрачными: теперь сложно отделить работы по этике от работ по социальной философии, эпистемологии, философии культуры и т.п.

Эта “текстуальная симптоматика”, характеризующая современный философский дискурс, есть, разумеется, лишь внешнее отражение тех глубинных подвижек, которые происходят в самосознании философского сообщества (“не видимые миру слезы”). Парадоксально, но факт — размывание границ, которое, казалось бы, должно было привести к диалогу и пониманию, напротив приводит к все большему разобщению самих философов. Возмущенное: “Это не философия!” звучит с разных сторон и становится своеобразным знаменем нашего времени.

Причем изменения претерпевают не только каноны построения философского текста, не менее радикально трансформируются способы аргументации, а “хорошим тоном” философской полемики становится не стремление к диалогу в его классической трактовке, а скорее, сознательное нагнетание “напряженного непонимания”. Так, критикуя постмодернистский подход к определению философского дискурса, К.-О. Апель пишет: “Невозможно осмысленно утверждать, что процесс полемики “не более чем практика насилия” (Фуко), или защищать тезис, согласно которому в процессе полемики следует стремиться скорее к “несогласию” (*dissent*), нежели к “согласию” (*consent*), поскольку стремление к согласию является подавлением свободы и новаций (Лиотар), или сообщать читателю книги по философии, что представить значение в принципе невозможно, потому что “значение” (по-французски “*signifié*”) никогда не может стать “представленным” (*present*) из-за непрерывных “смещений” и “рассеиваний” в процессе “различия” (*différance*) (Деррида)”². Так или иначе, видимо, настало время в рамках философского дискурса исследовать пред-рассудки и пред-убеждения относительно самой философии. В связи с этим вспоминается высказывание Б. Рассела о том, что философия занимает “ничейную землю” между религией и наукой, удачно обозначившее, образно говоря, пространственное расположение философии, отведя ей место в культурном “между-мирии”. Остается ли эта пространственная локализация актуальной сегодня?

Пренебрежение проблемами гуманитарных наук (точнее, сме-

щение фокуса философского интереса под влиянием мощного позитивистского импульса) в XX столетии привело к тому, что в конце века гуманитарный дискурс, научившийся во многих случаях обходиться без философской рефлексии по поводу “истины и метода”, стал оказывать мощное обратное влияние, “вытесняя” философию из дискурсивного пространства. На фоне впечатляющих успехов гуманитарных наук, возникновения междисциплинарных отраслей знания, стремящихся к комплексному изучению интеллекта, познания, языка, и множества принципиально новых методологических программ, подтверждающих свою эвристичность и эффективность, эпистемологические инвективы философии стали казаться или безнадежно устаревшими, или, по меньшей мере, мало кому интересными и оригинальными. Поэтому ранее всего обструкции подверглась именно эпистемология как рудимент фундаменталистских претензий философской классики. К тому же отсутствие значительных, если можно так сказать, “конструктивистских” проектов (в постмодернистских терминах) внутри самой философии последнего времени или же более или менее четких контуров “новой метафизики” в постхайдеггерианской философии существенно подорвали ее авторитет и поставили под сомнение сколько-нибудь оптимистичные прогнозы на будущее.

Тем не менее нельзя не отметить тенденцию к сближению (хотя бы на уровне текста), поиску общего поля интертекстуальности гуманитарных наук и философии, дающую надежду на потенциальную возможность диалога. Другой вопрос, насколько встречаемым является это движение, не приводит ли это к торжеству принципа “anything goes” в философском дискурсе, утрате высокой культуры философствования, свойственной как континентальной, так и англо-американской традициям. Пожалуй, никогда прежде степень сомнения в необходимости и самостоятельности философского осмысления бытия не была столь сильной, а претензии к философии столь откровенно декларируемыми. Именно по этой причине анализ современного философского дискурса является не просто вполне естественным исследовательским посылом, но приобретает совершенно особое значение. Коннотация “перепутья”, связанная с выбором (так и хочется с пафосом произнести — судьбоносным.....) и определением дальнейших линий развития, добавляет современным философским рассуждениям особый метафорический смысл.

Родившийся в рамках постмодернистского дискурса вопрос: “не является ли философия просто особым литературным жан-

ром?», подчас несколько навязчивые аналогии философии и литературы, философского и литературного процесса, возможно, таят для философа некоторые эвристические ходы, позволяющие посмотреть на развитие философской мысли под несколько иным углом зрения. Фактически, речь, скорее всего, идет о построении новой интерпретации развития философских идей последних десятилетий, однако есть основания надеяться на то, что эта интерпретация позволит увидеть современную ситуацию с точки зрения некоторой необходимой дистанции, поскольку существовать внутри ситуации и ожидать при этом сколько-нибудь адекватной ее оценки весьма проблематично.

Как нам представляется, существует внутренняя логика сюжетных ходов самой философской мысли. Иначе говоря, само развитие философии можно мыслить не как саморазвертывание некоторой предзаданной логики, идеи в гегелевском понимании, а скорее в терминах развития сюжета. Актуализация тех или иных проблем в философии связана не только с духом времени и требованиями эпохи, но и с теми поворотами сюжета, которые заданы ее внутренними смысловыми основаниями. Центром или формообразующим началом сюжета становятся нерешенные проблемы, которые актуализируются в связи с внутренней потребностью к заполнению смысловых лагун. Движущей силой — пружиной — этого процесса, как нам видится, является интерпретация идей тех или иных мыслителей прошлого, в творчестве которых эти лагуны по мере обретения исторической дистанции и определенной необходимой степени отстраненности становятся наиболее очевидными.

С другой стороны, обращение к прецедентным текстам в ту или иную эпоху в литературном процессе, их интерпретация и переосмысление в художественном творчестве заставляют задуматься над тем, а не существует ли нечто подобное в развитии философской мысли. В таком случае можно сказать, что философия той или иной исторической эпохи определяется не только кругом авторов, которые творят собственные оригинальные учения, но и теми «классиками» прошлого, идеи которых получают свое «второе рождение» в новом дискурсивном пространстве.

Если провести подобную аналогию в отношении философии второй половины XX — начала XXI в., то становится очевидным, что творческие искания Канта и Ницше стали теми «скрепами», которые соединили сюжеты философской классики и современной философии. Конечно, можно возразить, что спе-

цифика философии вообще состоит в постоянной актуализации ее исторического наследия (и в этом смысле она также обнаруживает свое подобие бытию художественного произведения в культуре), а ни одно философское сочинение попросту невозможно без опоры на авторитеты, даже в том случае, если они подвергаются сокрушительной критике, выполняя тем самым роль основания дискурсивной практики. Это, безусловно, так. Однако всегда существует круг не просто наиболее часто цитируемых, но именно максимально востребованных, *интерпретированных* авторов, что, по нашему глубокому убеждению, вовсе не является случайным. Исходя из этого, мы попытаемся показать, почему именно творчество Канта и Ницше стало центром “интерпретативного поля” современной философской мысли. Более того, оказывается, что их “встреча” в новом смысловом контексте современности выявляет также незамеченное и неожиданное смысловое совпадение их идей, а нам, в свою очередь, открывает возможность необходимой исследовательской дистанции.

Список авторов, обращавшихся в XX в. к истолкованию кантовских идей, их интерпретации и переосмыслению, не просто значителен, он показателен тем, что в его философии искали (и продолжают искать) новые импульсы представители экзистенциализма, аналитической философии, герменевтики, структурализма, неопрагматизма и др. (т.е. фактически всех наиболее значительных философских направлений и школ).

Один из последних примеров — книга Умберто Эко с несколько экзотическим, но, впрочем, вполне в русле современных “законов жанра” названием “Кант и утконос”³. В этой работе Эко рассматривает проблему взаимосвязи восприятия, концептуальной схемы и языка. Отталкиваясь от постулатов кантовской эпистемологии и анализируя возможности разграничения “природного” и “культурного” в процессе восприятия, У. Эко продолжает традицию “детрансцендентализации” процесса познания в семиотико-прагматическом ключе.

Здесь нам хотелось бы сделать небольшое историческое отступление. Европейская философия уже переживала всплеск интереса к философии. В философской палитре второй половины XIX в. движение “Назад к Канту!” означало восстановление и возрождение основ философской классики, существенно подорванное, с одной стороны, позитивизмом, с другой — иррационализмом. Кризис классического европейского философствования в XIX в. стал крупнейшим последним “кризисом” философии перед нынешним, ознаменовавшим собой переход к неклассическому философствованию. Хотелось особо отметить тот факт, что сам исследовательский посыл — стремление к выявлению *правильной*

интерпретации идей Канта в кризисной ситуации становится фундаментом неокантианства как самостоятельного философского направления. Но внутренний импульс кантовского учения оказался настолько значительным, что неокантианской интерпретации “Критики чистого разума” и “Критики способности суждения”, как показало дальнейшее развитие философской мысли, оказалось недостаточно даже в эпистемологической сфере. Нерешенность некоторых существенных проблем, заданная “невыбранностью” возможного интерпретативного пространства кантовского учения, привела к тому, что рано или поздно возникла настоятельная потребность в дальнейшем развитии сюжета. Нам представляется глубоко не случайным также и то обстоятельство, что именно в это время философия обращается к анализу проблем гуманитарного познания. Такой “поворот” был инициирован в большей степени самой философской мыслью. Постановка и решение фундаментальных для гуманитарных проблем предмета и метода “наук о духе”, ценностей и оценок, смысла и символа в творчестве Г. Риккерта, В. Виндельбанда, Э. Кассирера оказали значительное влияние на развитие гуманитарных наук, их смысловые и методологические основания.

Философия XX в. вновь вернулась к той лакуне в философии Канта, преодоление которой во многом определило, как становится понятно, динамику ее проблемного поля. Кантовский анализ оснований и принципов научного знания базировался на исходной посылке о том, что абстрагирование от влияния семантики естественных языков на процесс познания является возможным и приводит к адекватным философским выводам. Такой подход подразумевал отношение к языку как некоторому инструменту выражения результатов и выводов, ни в коей мере не влияющему на сущность познания. Этому способствовали, скорее всего, два обстоятельства. Во-первых, это “инструменталистский” подход к пониманию языка, хотя и подрываемый началами иной языковой парадигмы уже в кантовскую эпоху. Во-вторых, отсутствие разработки проблемы оснований до-научного или вне-научного опыта привело, с одной стороны, к постулированию трансцендентального знания, а с другой — к “длинному периоду *деструкции трансцендентальной философии субъекта (соответственно, сознания)*”⁴.

Противоречивость и недостаточность эпистемологических выводов, сделанных на подобных основаниях, не могли не привести к тому, что в XX в. для трех направлений — аналитического, неопрагматического и герменевтического — заполнение этих

Е. Н. Ищенко. Современный философский дискурс: пространство и границы
смысловых лакун посткантовской философии стало центром исследовательского пространства.

Если анализировать отношение к проблеме оснований, то окажется, что все эти направления приходят к выводу о несостоятельности сколько-нибудь конструктивных попыток построения “новой метафизики”. Идеи “детрансцендентализирования”, языковой и культурной релятивистичности человеческого сознания и познания стали серьезным вызовом существованию даже умозрительной возможности фундаменталистского обоснования философии. Аналитическая традиция дискредитировала метафизику, прагматическая, стирая границу между эмпирическим и априорным знанием, отвергла идею общезначимости философских идей, герменевтическая — стала апологетом историчности человеческого познания, его языковой и культурной зависимости.

В связи с этим, в философском дискурсе радикально меняется и представление о реальности, которая собственно “скрывается” за нашими интеллектуальными конструкциями. Одна из фундаментальных подвижек в понимании реальности неразрывным образом связана с пресловутым “лингвистическим поворотом” от сознания к языку, заданным нерешенностью проблем метафизики в кантовской философии.

Анализ языка приводит философов к идее конструирования “возможных миров”, ставшей вызовом классическим представлениям о единственной реальности, стоящей за нашими восприятиями, представлениями, когнитивными схемами и концептуальными каркасами. В данном контексте особенно уместно было бы отметить тот факт, что идея “возможных миров”, проникнувшая в философский дискурс, отсылает нас также к кантовским идеям (правда, в их кассиреровской интерпретации, как, например, у Н. Гудмена). Осмысление процесса создания возможного интеллектуального мира, полного творческой свободы и интеллектуальной эстетики, вступило в конфликт с апологетикой единственной подлинной реальности философской классики. Языки культур, являя собой “матрицу” восприятия мира, предлагают существенно различные способы видения (описания) понимания мира. Идея приписывать дискурсу способность строить реальное становится живым нервом гуманитарных дискуссий, занимая умы лингвистов, психологов, литературоведов, антропологов, культурологов и, разумеется, философов. Теперь интерес привлекает “конструирование реальности, прочитанное в значках и символах, книга реальности, пишущаяся вновь и вновь различным образом в языках культур”⁵.

Соответственно, отношение между “миром и словом” становится непрозрачным, теряет свою присущую классическим представлениям однозначность. В результате оказывается, что множество различных “описаний мира” в принципе неограниченно, более того, “любая ситуация обычно допускает множество различных описаний, и в принципе разнообразие форм наших описаний не ограничено сверху. Не нашли мы и никаких способов, которые позволяли бы делать окончательный выбор между конкурирующими описаниями, объявлять одно из них более “истинно” соответствующим природе реальности, чем другое”⁶. Как справедливо отмечает Х. Фэйрлэмб, “недавние дискуссии по поводу «конца философии» указывают глубину настоящего интереса к *проблеме оснований* (курсив наш. — *Е.И.*)... Очевидно, когда мы сталкиваемся с неудачными попытками, скептицизм только возвращается с большей силой”⁷. Вполне объяснимо, что “дух релятивизма” стал платой за трансформацию представлений о реальности и способах ее репрезентации: “Данный мир встречает нас в различных ипостасях, которые *мы выбираем* (курсив наш. — *Е.И.*) для данной встречи”⁸.

Интерес к творчеству Канта, связанный с незавершенностью сюжета, который условно можно обозначить дилеммой *фундаментализм / релятивизм*⁹, отражает поиски новых концептуальных оснований совмещения классических пред-рассудков относительно фундаменталистской направленности философского освоения мира и “недоверия к метанарративам”, принципиальной плюралистичности способов представления реальности, являющихся смысловым центром современного гуманитарного дискурса.

Вторая ключевая фигура интерпретативного поля современности — Ф. Ницше. Осмысление ницшевских идей в XX в. происходило в основном в рамках двух полярных интерпретаций: “низвергатель классики” — “последний классик” европейской философии. Однако именно постмодернизм сумел “прочитать” Ницше в новом интерпретационном ключе, а брошенная Ницше фраза: “неистолкованной реальности не существует”, по настоящему “выстрелила” спустя столетие в границах постмодернистского дискурса.

Заметим, что ругать постмодернизм, несмотря на то колоссальное влияние, которое он оказал на развитие современной философии, стало хорошим тоном, однако настало время с “холодной головой” разобраться в том, что стоит за шокирующими высказываниями и декларациями, приводящими к не менее шокирующим результатам и выводам. Иначе говоря, — понять,

какие источники питают бурлящий поток постмодерной мысли, для того, чтобы не идти на поводу навязанных самими же постмодернистами стереотипов, подталкивающих к подмене анализа — оценками, рационализации — “культурным шоком”.

Зачастую исследователи объясняют возникновение постмодернистского проекта исключительно социокультурными факторами. Иными словами, наше жизненное пространство трансформировалось таким образом, что идеи “симулякра”, “интертекстуальности”, “дессиминации” и т.п. органичным образом вырастают из самой реальности. Думается, что такое объяснение является несколько односторонним. В самом деле, почему бы не предположить, что для того, чтобы реальность была воспринята и отрефлексирована подобным образом, необходима некоторая внутренняя готовность к *такому* взгляду, истоки которой лежат все же в интеллектуальной предыстории, предшествовавшей постмодерну.

Ближайшие (наиболее очевидные) истоки постмодернизма следует искать в основаниях структуралистского проекта, а также в тех выводах, которые были сделаны в процессе его реализации. Как справедливо отмечает В. Декомб, толкование программы “суперрационализма” структурализма носило двойственный характер: либо как “еще более сильного рационализма”, либо “нечто вроде сюрреализма науки”. В последнем случае возникает идея “расширения разума”, который должен понять все, что предшествует ему и превосходит его. “Миссия расширенного разума заключается в постижении иррационального, открывающегося нам главным образом в двух видах: в нашей среде это безумец (который “превосходит разум”) и вне нее — это дикарь (который “предшествует разуму”). Отсюда и то превеличенное внимание к психоанализу (благодаря понятию бессознательного, диагностировавшему неразумие у тех, кто считал себя лишенными разума) и к социальной антропологии (изучающей архаичное поведение “первобытных людей”). Если эти науки и могут способствовать пониманию нами иррациональности сновидения, безумия, магии или табу, то разум взрослого западного самца отступает, уступая место *разуму более универсальному* (курсив наш. — Е. И.)”¹⁰. В этой двойственности уже крылись возможности новых сюжетных ходов.

Ощущение исчерпанности, расчлененности сознания, общественных структур, литературных сюжетных ходов (все уже было сказано!) привело к ощущению кризиса и, неизбежно, к “возрождению” проблемы интерпретации, поскольку вся новизна

теперь таится не в построении нового уникального произведения, но в новых интерпретационных ходах, сталкивании полярных контекстов. Подобно тому, как некогда Фрейд сделал предметом психоаналитического толкования обрывки фраз, сновидения, шутки, постмодернистская мысль, памятуя об исчерпанности генеральных путей (сюжетов, ходов, поворотов), оставляет себе маргиналии — те осколки, черновики реальности, которые не попадали в поле зрения “серьезной философии”.

Постмодернизм стремится к перверсии — проект деконструкции выступает даже не как “карнавализация” (верх и низ меняются местами), но в более радикальном варианте — теперь уже нет низа и верха как таковых, какая-либо структурированность с негодованием отвергается. Кроме того, постмодернизм принимает эстафету проблемности не только непосредственно от структурализма и постструктурализма, но и от нерешенности проблем кантовской эпистемологии в том смысле, что продолжает уделять особое, если не сказать главное, внимание анализу донаучных и вненаучных форм освоения и осмысления реальности.

Лозунг структуралистов “Все определяют структуры, а не человек” практически низвел субъекта до некоторой функции господствующих социальных или языковых систем. Структуралистский посыл задал новый поворот сюжета, который можно обозначить дилеммой *свобода / детерминизм*. Последующие напряженные поиски тех сфер, где все же должна существовать и существует свобода субъекта, привели к выводу о том, что единственной сферой свободы становится поле интертекстуальности. Смерть автора компенсируется своеобразным рождением читателя. На смену плоской и однозначной фигуре автора-скриптора приходит многомерная фигура читателя. Возникает изощренная и разветвленная типология читателя: “властного”, “компетентного”, “идеального”, “подразумеваемого”, “виртуального”, “сопротивляющегося” и др.

Постмодернистская литература — это стыковка нестыкуемого: разных жанров, стилей, высокого и низкого, литературы, газетной заметки, цитаты из справочника и т.п. На этих стыках возникают те смысловые зазоры, которые читателю *volens nolens* приходится заполнять. Его смыслотворчество уже практически не ограничено рамками произведения — сюжета нет, в любой момент можно поставить точку, закольцевать сюжет по собственному усмотрению. Происходит деиерархизация смыслового пространства текста. Если прежде в тексте (не обязательно буквально в тексте, но и в любом феномене культуры) выделялось не-

сколько уровней смысла (эта иерархизация досталась европейской культуре в наследство от экзегетики), то теперь при внешней “рваности” и “разнородности” никакого расслаивания смыслового пространства нет и быть не может. Цитации простираются в пространстве от вечного до сиюминутного, как говорится, *to be or not to be — two beer or not two beer*. На место скрупулезной работы с текстом приходит практически психотерапевтический процесс избавления от шока. Читатель фактически восстанавливает целостность в процессе склейки, сшивания рваного дискурса. Теперь это его задача и, если угодно, миссия.

В таком случае многообразие способов читательского восстановления целостности и осмысленности текста вполне объяснимо, поскольку процесс чтения/восприятия/интерпретации отражает его собственную картину мира. Упорядочивая текст, читатель в каком-то смысле гармонизирует собственный микрокосм и вселенную интертекстуальности.

Новая ипостась творческой свободы человека связывается уже не с творчеством как созданием нового, прежде неизвестного авторского произведения, но с тем обстоятельством, что отсутствие новизны в создании текста парадоксальным образом освобождает читателя в его интерпретационной активности. Как пишет У. Эко, “если невозможно освободиться от власти масс-медиа, то существует, по крайней мере, возможность свободы интерпретации: возможность прочитать сообщение *по-другому*”¹¹.

В свою очередь, свобода читателя вызывает еще одну принципиально новую проблему: апологии автора как пострадавшей в результате интерпретационного “бума” стороны. Так, Э. Хирш выдвигает три аргумента в защиту авторского замысла при интерпретации текста. Самое удивительное, что эти аргументы опираются на интерпретацию моральной философии Канта (!). Первый аргумент связан с запретом использовать автора как средство, а не как цель (Хирш прямо ссылается на кантовский принцип гуманизма), второй аргумент призывает рассматривать интерпретируемый текст как продолжение личности автора, дабы применить к интерпретации моральный запрет на произвольное обращение с текстом. И, наконец, третий аргумент постулирует утверждение о неуспешности интерпретации, если она базируется на нравственно порочных принципах, которыми руководствуется интерпретатор¹².

Коренной пересмотр представлений о границах, возможностях и значении интерпретации в структуре человеческой деятельности связан с переходом от интерпретации посредством автори-

тета к игровой интерпретации. “Интерпретация, так можно было бы сказать, является процессом проявления (Emergenz) и... ..скорее перформативным процессом, нежели процессом объяснения..... Каждый акт интерпретации является вмешательством в интерпретируемое содержание, которое вследствие этого испытывает некоторую помеху (eine gewisse Störung)”¹³. Из процедуры в определенном смысле “вторичной” интерпретация превращается в самодостаточный феномен человеческого бытия. Более того, значение интерпретации возрастает настолько, что “искусство интерпретации превращается в индустрию”¹⁴. В связи с этим Умберто Эко вводит понятие гиперинтерпретации (overinterpretation)¹⁵, несущее негативную коннотацию и выражающее тоску по утраченной смысловой упорядоченности.

Итак, с одной стороны, свобода интерпретации, с другой — утрата доверия к слову. Игра со словами и интерпретациями вызывает желание обрести основание (противоречие — внутреннее, глубоко скрываемое стремление все же к обретению некоторого фундамента — основания). Постмодернизм ищет этот фундамент в телесности. Творчество множества реальностей приводит к “расползанию”, нагромождению миров, которое все же нуждается в согласовании. Переход от “Слова к Телу” отразил этот исследовательский посыл: исток подлинности реальности обнаруживается в телесности, которая при этом упорядочивает дискурс.

Своеобразный “культ интерпретации”, не подвергаемой никаким процедурам проверки, фальсификации, обоснования, оставленный в наследство философией последних десятилетий XX в., является своеобразным “вызовом” философии нового века. Как нам представляется, философия вряд ли сможет избежать искушения создать собственную “теорию интерпретации”, преодолевающую границы теоретического литературоведения. В этом смысле философии, наверное, придется пройти новый “герменевтический” виток, теперь уже от философской герменевтики к “теории интерпретации” (поворот, подобный тому, что был совершен Ф. Шлейермахером). Настоятельная необходимость в теории интерпретации, которая могла бы отразить общую структуру ее различных типов: “интерпретацию как ученого, критика, исполнителя, так и экзегета, поэта и раввина”¹⁶, все чаще озвучивается в философских дискуссиях последнего времени.

Подводя итог, можно сказать, что постмодернизм, впадая в “скрытый фундаментализм”, вызывает необходимость в формулировании более точной позиции, нежели просто свободное

собрание самых различных позиций — от конвенционализма Фиша, неопрагматизма Рорти до текстуализма Деррида. “Постмодернистский локализм неспособен к преодолению своего отрицания модернизма до такой степени, что это мешает ему раскрыть *невозможность фундаменталистской редукции* (курсив наш. — Е.И.). Как ни странно, несмотря на его ницшеанское происхождение, постмодернизм переносит теоретический *ressentiment*, в то время как нуждается в большей степени в теории”¹⁷.

Совершенно очевидно, что в определенном смысле “параллельные сюжеты”, связанные с преодолением дилемм фундаментализм/релятивизм и свобода/детерминизм рано или поздно должны были “закольцеваться” (что и произошло к началу нашего столетия). “Постмодернистская мысль рассматривает фундаментализм и антифундаментализм как отрицание творческих способностей человека первым и как возможность бесконечного разнообразия и творчества с точки зрения второго”¹⁸. Подобные аналогии фундаментализма как регрессивного и репрессивного начала, с одной стороны, и релятивизма как освобождающего плюрализма — с другой действительно уже успели за довольно короткий срок стать устойчивыми стереотипами (или новыми пред-рассудками) самосознания современного философского сообщества. Анализ интерпретативных усилий современной философии показывает, что такие аналогии оказались возможными в результате неотрефлексированности внутренних проблем, связанных с переходом к новой парадигме философского знания. Фактически, как замечает Х. Фэирлэмб, навязывание такой точки зрения, при которой “выбор за или против философии связан с выбором между литературным критиком и платоновским правителем-философом, между социальным нигилизмом и универсалистским предписанием для рационального общества”¹⁹, является совершенно ложным. Но он становится вполне понятным, поскольку философия в данной ситуации стоит перед реальным выбором собственных оснований.

Однако все вышесказанное совершенно не означает, что философия должна дистанцироваться от гуманитарного знания, сосредоточившись на решении собственных внутренних проблем. Если вернуться к упомянутому нами вначале высказыванию Рассела, то можно сказать, что сейчас философия испытывает мощнейшее влияние со стороны теперь уже гуманитарных наук, в отличие от того кризиса, который был связан с возникновением и распространением позитивистских идей в середине XIX в. Это происходит вследствие тех их значительных успехов не про-

сто в области частнонаучных поисков, но в усилиях по формированию новых парадигмальных оснований языка, синтеза донаучных, вненаучных и научных форм познания. Поэтому поиск места в пространстве между “религией и наукой” неизбежно будет связан с глубоким анализом оснований современного гуманитарного познания. Более того, как мы попытались показать, внутреннее развитие современных философских сюжетов приводит к необходимости решения вышеуказанных проблем.

Как нам представляется, границами пространства философского дискурса становятся те ключевые проблемы, разработка которых происходит с разных сторон и направлений и решение которых требует комплексных согласованных усилий. Как справедливо замечает Л. Кахун, “каждая работа философии должна подробно руководствоваться некоторым понятием конца философии, следовательно, принятием границ. Наиболее фундаментальный детерминант творчества любого философа — его понимание конца философии и тех обязательств, которые философ неявно принимает в процессе философствования”²⁰. Параллельное развитие философии и гуманитарного познания, постепенно сближаясь, привело к встрече в тех точках (или на тех границах), которые требуют совместных усилий, совместной интеллектуальной работы. Перефразируя Гадамера, можно сказать, что на месте рвов, которые разделяли современные гуманитарные науки и философию, благодаря кропотливой и конструктивной работе происходит наведение мостов, соединяющих разные формы освоения многомерной реальности.

Согласно законам жанра, статья по философии должна завершаться анализом путей и методов преодоления некоторых проблем. Но, возможно, в данном случае, в силу специфики предмета размышления, стоит завершить текст в несколько постмодернистском стиле — не ответом, а вопросом: И все же чем закончится эта “история с философией”? Кризис, конец или радикальное обновление ждет философию постпостмодерна?

¹ Марков Б. В. Знаки бытия. СПб.: “Наука”, 2001. С. 9.

² Апель К.-О. Моя интеллектуальная биография в контексте современной философии // Философия без границ: Сб. статей: В 2 ч. / Под ред. В. В. Миронова. М.: Издатель Воробьев А.В., 2001. Ч. 1. С. 39.

³ См.: *Eco U. Kant e l'ornitorinco. Milano: Bompiani, 1997.*

⁴ См.: Апель К.-О. Бамбергские лекции // Философия без границ: Сб. статей. С. 71.

⁵ Зандкюлер Х. Й. Репрезентация, или Как реальность может быть понята философски // Вопр. философии. 2002. № 9. С. 89.

⁶ *Gergen K. J.* An Invitation to Social Construction. London: Sage Publications, 1999. P. 34.

⁷ *Fairlamb H. L.* Critical Conditions. Postmodernity and the Question of Foundations. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. P. 255.

⁸ *Зандкюлер Х. Й.* Репрезентация, или Как реальность может быть понята философии. С. 88.

⁹ См.: *Ищенко Е. Н.* Эпистемология XX века: тенденции и перспективы // Вестн. Воронеж. гос. ун-та. Сер. 1. Гуманитарные науки. Воронеж: Изд-во ВГУ, 2000. № 2. С. 166—180.

¹⁰ *Декомб В.* Современная французская философия / Пер. с франц. М.: Издательство “Весь мир”, 2000. С. 101.

¹¹ *Eco U.* Travels in Hyperreality. London: Picador, 1987. P. 138.

¹² *Hirsch E. D. Jr.* The Aims of Interpretation. Chicago: University of Chicago Press, 1976. P. 34—35.

¹³ Интервью с В. Изером // Вопр. философии. 2001. № 11. С. 92—93.

¹⁴ *Bordwell D.* Making Meaning. Inference and Rhetoric in the Interpretation of Cinema. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989. P. 260.

¹⁵ *Eco U.* Interpretation and Overinterpretation. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. P. 139.

¹⁶ *Thom P.* Making sense. Boston: Rowman & Littlefield Publishers Inc, 2000. P. 106.

¹⁷ *Fairlamb H. L.* Op. cit. P. 257.

¹⁸ *Дерри Д.* Фундаментализм и антифундаментализм // Вопр. философии. 2002. № 6. С. 90.

¹⁹ *Fairlamb H. L.* Op. cit. P. 255.

²⁰ *Cahoone L. E.* The Ends of Philosophy. State University Plaza, Albany; State University of New York Press, N. Y., 1995. P. 350.