
ФИЛОСОФИЯ, МЕЖДУНАРОДНЫЕ ОТНОШЕНИЯ, ПРАВО

УДК: 123 + 124.2

«КРИЗИС КНИГИ» И АФОРИСТИЧНОСТЬ ФИЛОСОФИИ

Е.В. Бакеева

Уральский федеральный университет
им. первого Президента России Б.Н. Ельцина
E-mail: elenabk2008@yandex.ru

В статье рассматривается проблема роли и статуса философского текста в современной социокультурной ситуации, одной из «примет» которой является девальвация печатного слова. В противоположность тезису о необходимости перехода современной философии к афористической форме письма, афористичность утверждается в качестве характеристики философского текста как такового. Показано, что наличие этого афористического «ядра» как «записанного события мысли» выступает главным критерием значимости философского текста, вне зависимости от его объема или систематичности.

Ключевые слова: «книга», «письмо», философский текст, онтология, метафизика.

«THE CRISIS OF BOOK» AND APHORISTICS OF PHILOSOPHY

E.V. Bakeeva

Ural Federal University
named after the First President of Russia B.N. Yeltsin
E-mail: elenabk2008@yandex.ru

The article considers a question of the philosophical text's role and status within the contemporary socio-cultural situation, one of the «signs» of which is devaluation of the printed word. In contrast with the thesis about necessity of contemporary philosophy's switching-over to the aphoristic form of writing the «aphoristics» is affirmed like a feature of the philosophical text as it is. It is shown, that the presence of this aphoristic «core» as «a written event of thought» acts as a main criterion of the philosophical text's significance regardless of its volume or sistematics.

Key words: «book», «writing», philosophical text, ontology, metaphysics.

Девальвация печатного слова – явление, чаще всего обсуждаемое в контексте социологической и культурологической проблематики. Лавинообразный рост всевозможной книжной продукции – от «автобиографической прозы» так называемых «медиаперсон» и сборников кулинарных рецептов до издаваемых вновь и вновь шедевров мировой художественной, философской, богословской литературы создает, согласно известной закономерности, парадоксальный эффект: исчезает доверие к тому, «что напи-

сано пером». Возможно, читателей в этой ситуации и не становится меньше, но то, что сила воздействия прочитанного на умы неуклонно снижается, представляется очевидным.

Перед философом эта ситуация ставит двойную задачу: во-первых, необходимо осмыслить отмеченный выше феномен в онтологическом контексте; во-вторых, следует рассмотреть вопрос о влиянии данных процессов на характер самих философских текстов, создаваемых сегодня. Впрочем, этот вопрос также нередко получает в настоящее время преимущественно социологическую интерпретацию, примером которой может служить следующее утверждение: «Современный философ уже не может работать так, как работали в XIX–XX веках. Он не имеет права писать огромные тексты с пустыми смысловыми воронками и с чудовищно развитой терминологией. Хотя бы потому, что такие тексты никто никогда не прочтет в силу того простого факта, что ни у кого более не будет времени на чтение. Философские тексты должны быть компактны, с плотной смысловой упакованностью и при этом они должны быть литературными текстами, т.е. они должны радовать, смешить, огорчать и очаровывать» [4, с. 16].

Однако более пристальный взгляд обнаруживает, так сказать, единый корень обозначенной выше двойной задачи: снижение ценности печатного слова и «простой факт» нехватки времени на чтение объемных философских текстов можно рассматривать в качестве эффектов одного и того же события: оформления нового способа бытия и мышления. Впрочем, характер этой новизны делает ненужным употребление союза «и»: применительно к данному событию уместнее говорить о способе бытия, выступающем одновременно способом мышления. Одним из основных моментов, характеризующих этот способ, как раз и является переосмысление, так сказать, бытийной функции слова вообще, включая, разумеется, и слово печатное. Необходимость этого переосмысления связана с трансформацией самого понятия бытия, осуществляемой наиболее радикальным образом в философии М.Хайдеггера. Различение бытия и сущего, исходя из которого выстраивается «фундаментальная онтология» «Бытия и времени», так же, как и появляющийся в поздних работах Хайдеггера концепт «событие», косвенным образом указывает на ту смысловую «закраину» слова-знака, которая не подлежит означиванию, не будучи предметом. Речь идет об осмыслении истока самой предметности и, соответственно, означающей функции слова. Относительно этого истока вопрос: «что такое?» уже невозможен, коль скоро любое «что» уже дано тем же самым истоком. Так, относительно следования мысли по пути вопроса «что такое событие?» Хайдеггер замечает: «...доберемся ли мы на этом пути до чего-то другого, чем до голой мыслительной постройки? Из засады такого подозрения говорит та задняя мысль, что событие должно все-таки “быть” чем-то сущим. Между тем: событие ни есть, ни имеет себе еще какое-то место. Сказать одно, как и другое, значит извратить положение дел, все равно как если бы мы захотели выводить источник из реки.

Что остается сказать? Только это: событие сбывается. Тем самым мы говорим из того же ради того же. По видимости это не говорит ничего. Это ничего и не говорит, пока мы слышим сказанное как голую фразу и выдаем ее на прослушание логике. Но что если мы будем неослабно принимать ска-

занное как опорой для продумывания и притом вспомним, что тожество это вовсе даже не что-то новое, а древнейшее из древнего в западной мысли: то прадревнее, что таится в имени а-летейя?» [11, с. 561]. Это высказывание Хайдеггера не только проясняет смысл трансформации категории бытия, осуществляемой в его концепции, но и выступает замечательным образцом того отношения к слову, которое предполагается и требуется этой трансформацией: слово здесь служит не знаком, указывающим на предмет, но «опорой для продумывания». Именно поэтому «говорить из того ради того же» не означает – говорить «о чем-то». То, «из чего» говорится, и то, ради чего говорится, не может быть обозначено. Таким образом, слово, выступающее «опорой для продумывания», отрицает само себя в качестве знака.

Это отрицание достигает своего предела в рамках позиции, оспаривающей то, что стоит за словом-знаком. Подобная позиция представлена, в частности, деконструктивизмом Ж. Деррида. Любой связный текст, повествующий о «том, что есть», согласно Деррида, всегда представляет собой обманку, некую завесу, прикрывающую пустоту, и именно в силу этого должен быть подвергнут деконструкции. В ходе этой деятельности должны быть прежде всего выявлены те лакуны, которые маскируются мнимой связностью текста, претендующего на отображение некоей подлинной и в силу этого неизменной реальности. Отрицание этой «логоцентристской» претензии осуществляется французским мыслителем посредством противопоставления «речи» и «книги» (основанных на идее слова-знака) и «письма»: «Сама идея книги – это идея целостности (конечной или бесконечной) означающего. Целостность означающего как таковая возможна лишь при условии, что ей предшествует установленная целостность означаемого, которая оберегает ее записи и знаки, оставаясь при этом идеальной и от нее независимой. Такая идея книги, постоянно отсылающая нас к некоей природной целостности, глубоко чужда смыслу письма. Она обеспечивает энциклопедическую защиту теологии и логоцентризма от вторжения письма, его афористической энергии и... от различия как такового. Отделяя текст от книги, можно сказать, что разрушение книги, ныне возвещающее о себе во всех областях, обнажает поверхность текста. Это насилие необходимо – как ответ на другое, ничуть не менее необходимое насилие» [6, с. 133].

Таким образом, «обнажая поверхность текста», письмо тем самым обнажает, делает зримой ту работу, которую выполняет слово не в качестве знака, но в качестве орудия, разрывающего знаковую ткань и выпускающего на волю смысл. Но такое слово – слово письма – уже не нуждается в соседстве других слов, в том, чтобы быть частью некоего связного целого, как можно более полным образом описывающего «то, что есть»: «Ведь всякое письмо афористично. Никакая логика, никакое нагромождение конъюнктивных лиан не может добраться до конца его существенной прерывности и неактуальности, гениальности этих подразумеваемых, услышанных вполуха умолчаний. Другой изначально сотрудничает в смысле. Существует сущностной ляпсус, промежуток между значениями, не являющийся ни простым и позитивным словесным обманом, ни даже ночной памятью всякого языка. Собираться уничтожить его в рассказе, в философском дискурсе, в порядке умозаключений или дедукций – это значит не знать, что такое сам язык как разрыв тотальности. Фрагментарность – это не особый стиль или определенный провал, это сама форма записанного» [7, с. 114].

Итак, книга как то, что описывает вечное, неизменное, подлинное, обесмысливается тогда, когда сама эта подлинность, вечность и неизменность оказывается под подозрением и подвергается отрицанию. Иными словами, когда «разоблачается» сама идея субстанциального основания всего существующего. В подобном контексте такой отмеченный выше социальный и культурный феномен, как перепроизводство книжной продукции, может трактоваться как симптом этого обесмысливания. Сам Деррида говорит о «смерти книжной цивилизации», которая «проявляется прежде всего в судорожном разбухании библиотек» [6, с. 122]. Таким образом, концепцию Деррида, противопоставляющую книгу и письмо, можно рассматривать в качестве одного из способов решения той двойной задачи, которая была сформулирована в начале нашей работы: в свете этой позиции девальвация печатного слова выступает проявлением проблематизации категории бытия, а задачей философского текста становится...преобразование самого текста. Слово письма «внедряется» в книгу и разоблачает ее мнимую связность, опирающуюся на иллюзию присутствия «того, что есть». Понятно, что подобный текст представляет собой уже не описание некоей подлинной реальности, но запись проделанного движения деконструкции. Иными словами, такой текст рассчитан на воспроизводство этого движения, «взламывающего» текст книги. Очевидно, что эта задача не только допускает, но и предполагает афористичность и фрагментарность, о которых говорится в приведенном выше высказывании Деррида. Письмо лишено начала и конца, и поэтому текст, создаваемый в рамках задачи деконструкции, может «начаться» и «закончиться» где угодно. Обнажить пустоту за фасадом книги вполне возможно одним движением – одной фразой или даже одним словом. Такой деконструирующей силой обладает, например, понятие «след»: будучи примененным к любой книге, оно меняет весь смысл последней. То, что описывается в книге, оказывается в таком случае порождением неистребимого желания опереться на нечто подлинное, а сама книга – следом этого бега за подлинностью: «Это не отсутствие вместо присутствия, но след, который замещает присутствующее, которого никогда не было, начало, с которого ничто не начинается. Следовательно, книга жила этим навязанием: она давала понять, что страсть, будучи первоначально страстью к чему-то, может в конце концов успокоиться своим возвращением. Обманка начала, конца, линии, кругового движения, объема, центра» [7, с. 468].

С помощью выражения «след, который замещает присутствующее, которого никогда не было» мы разделяемся, таким образом, с любой возможной книгой, с книгой как таковой. Тем самым это выражение оказывается универсальным «орудием разоблачения», сама острота которого не нуждается в многословии, исключает последнее. Зададимся, однако, вопросом: как возможно само это разоблачение, на какое «безосновное основание» оно опирается? Если решиться на попытку, «запрещенную» самой идеей деконструкции книги, и реконструировать это странное «основание», то перед нами проступят контуры новой онтологии, которую можно было бы назвать «онтологией действия». Действие здесь как раз и оказывается тем «местом сочленения» бытия и мышления, которое ускользает от означивания именно потому, что парадоксальным образом соединяет в себе и то, и другое.

Иначе говоря, слово, обозначающее действие, становится таковым только в контексте самого действия. Пожалуй, наиболее выразительный пример этого парадокса – призыв Деррида: «Нужно найти слово, которое хранит молчание» [7, с. 415]. Очевидно, что слово здесь – не знак или образ реальности, но ее часть, точнее, ее участник, оно создает то, «о чем» говорит. Это действие-говорение разворачивается в двух противоположных направлениях: призыв «хранить молчание» разоблачает любое слово в качестве знака «подлинной реальности», но сам факт призыва («нужно»!) молчаливо свидетельствует об этой самой реальности, рождающейся в акте ее отрицания «на уровне слов». Никакой иной причины необходимости «хранить молчание» нет и быть не может, в противном случае исчезает и сама необходимость. Сам Деррида указывает характерным для него провокационным образом на возможность именно такой трактовки проекта деконструкции. Последняя может интерпретироваться как «беспричинное следствие», как то, что самим своим осуществлением о не подлежащей словесному утверждению причине, которая в конечном счете не может ничем иным, как абсолютной Причиной – Богом: «В абсолютной единственности логики этого доказательства “Бог” будет именовать то, без чего невозможно понять какое бы то ни было отрицание: грамматическое или логическое, болезнь, зло или невроз (каковой не давал никакого основания психоанализу свести религию к симптому, а напротив, требовал признания в симптоме негативного проявления Бога). Не утверждая, что причина должна быть не меньше в “реальности”, нежели в следствии, а также что существование Бога не нуждается ни в каких иных доказательствах, кроме как религиозной симптоматике, можно убедиться в обратном – в том, что отрицание или воздержание от предиката (даже в случае тезиса о “существовании”) являются первым знаком признания божественной причины, каковая не должна “быть”. И те, кто хотел бы рассматривать деконструкцию как символ нигилизма эпох модернизма или постмодерна, должны на самом деле признать в ней последнее свидетельство – если не сказать мученичество – веры в условиях *fin de siècle*. Такое прочтение всегда представляется возможным. Да и кто может запретить его? И во имя кого?» [5, с. 255].

Эта уклончивость неизбежна, коль скоро слово письма может утверждать, только отрицая. Однако именно этот парадокс и указывает на неявный (и неизбежно остающийся таковым) онтологический контекст деконструктивизма и других «антиметафизических» проектов современной философии. Этот контекст, как уже было сказано, предполагает «встроенность» слова в реальность, но – реальность не субстанциальную, а событийную. Однако если это так, то вопрос, обращенный к слову, становится иным: применительно к событийной реальности мы спрашиваем не: «что означает слово?», а – «что делает?». При этом, разумеется, означающая функция слова сохраняется, однако само означивание оказывается здесь действием о-существления того, на что указывает знак. Именно поэтому реальность никогда не может быть полностью означена: само действие никогда не может стать предметом и, соответственно, тем, что на языке постструктурализма именуется «означаемым». Эта принципиальная невозможность языкового «схватывания» и полного описания событийной реальности и осмысливается в деконструктивизме посредством разоблачения и отрицания

самой реальности как одного из имен «Трансцендентального означаемого», главной метафизической иллюзии. Афористичность и фрагментарность текстов, возникающих и работающих в рамках этой разоблачительной миссии, странным образом нередко сочетаются с большими объемами, коль скоро текст письма исключает начало и конец, стало быть – не предполагает возможности поставить точку, в крайнем случае – точку с запятой. Однако, коль скоро речь идет о записанном действии, в которое должен «встроиться» читающий, это «встраивание» может произойти где угодно. Иными словами, в отличие от текста «книги», которая непременно должна быть прочитана от начала до конца для того, чтобы оказаться понятой, текст «письма» не предъявляет к читателю подобных требований.

Между тем предпринятая выше (повторим еще раз: вопреки самой идее деконструкции) попытка воссоздания онтологического контекста деконструктивистского подхода заставляет задаться следующим вопросом: является ли деконструктивистское письмо наряду с иными способами парадоксального «утверждения через отрицание» единственным путем осмысления событийной реальности? Ведь если признать принципиальную неполноту слова – как слова книги, так и слова письма, то следует согласиться и с тем, что утверждение чего бы то ни было, так же, как и отрицание, нуждается в дополнении действием, обретает смысл только в акте. В таком случае новая онтология, парадоксальным образом соединяющая осмысление и осуществление бытия, может опираться и на иную (по сравнению с «антилогоцентристской») установку: утверждающее «слово книги» также может интерпретироваться в «неметафизическом» смысле, т.е. как способ осуществления того, что утверждается. Тогда хайдеггеровское «говорить о том же самом из того же самого» также обнаруживает – вопреки оценкам Деррида – свой неметафизический смысл: «то же самое» здесь одновременно говорится, переживается и бытийствует.

Вспоминая гуссерлевский призыв «Zur Sache selbst», А.В.Ахутин переводит его как «К самой сути дела!» и интерпретирует следующим образом: «Дело философского исследования начинается в самом деле, в озадаченности не мнениями, а “самими вещами”. Вход в суть дела открывается, когда удастся, как бы отстранив диктующие тексты, обучающие вещам доктрины и ставшие «естественным светом» мировоззрения, обратиться к самим вещам. Философская проблема касается того, что выдвинуто за пределы отодвигаемых актом “эпохе” (воздержания), заключаемых в скобки мнений, учений, теорий, пусть и самых спекулятивных и метафизических, – как вещь-а-не-теория» [1, с. 83]. Заметим, что «сами вещи» не просто открываются в «деле философского исследования», как открывается нечто спрятанное, но, тем не менее, существующее. «Сами вещи» появляются в ответ на обращение (действие!) мысли: «Каждая философия и философская эпоха входит в суть самого философского дела, вновь, как бы с самого начала, обращаясь к самим вещам. Загадка в том, что каждый раз это самое обращается к мысли по-разному, словно разными лицами, – сообразно лицам обратившейся к ним мысли» [1, с. 83–84].

Все «метафизические» тексты также предстают здесь, таким образом, в качестве записанного действия – действия обращения мысли к «самим вещам» – как события, в котором рождается и сама мысль, и то, к чему

она обращается. Соответственно, следует признать, что афористичность и фрагментарность, свойственные, согласно Деррида, «письму», характеризуют философский текст как таковой. Философия как саморефлексия мысли всегда «упирается» в своем рефлексивном движении в собственный исток, ускользающий от объективации, но, – именно поэтому, – выступающий частью той самой реальности, которая мыслится: «Когда мы мыслим мысль, то она есть именно то, чего не видим, но посредством чего мы видим все остальное... в основе рефлексивной объективации есть какой-то предел для нее самой. Тут и возникает фундаментальная разница между тем, как мы под контролем сознания и воли совершаем акт мышления, и тем, что совершается в самом акте мышления. Совершая акт мышления сознательно и волеуправленно, мы оперируем знаками и предметно-логическими образованиями. Но при этом через нас действует что-то другое» [9, с. 375]. Это утверждение М.К. Мамардашвили представляет собой попытку определить любой акт философствования как парадоксальное сращение высказанной (упакованной в знаковую форму) мысли и действия. В контексте этой позиции само смысловое ядро любой «онтотеологии» – утверждение существования бытия как «трансцендентального означаемого», – оказывается не попыткой метафизического «удвоения мира», но записью события рождения мысли вместе с ее собственным «объектом». Неизбежно дискретный характер этого события как раз и требует признания афористичности любой попытки осмысления-утверждения бытия.

Как известно, фигурой, положившей начало эпохе «метафизики», М. Хайдеггер называет Парменида, трактуя его положения «Бытие есть, небытия нет» и «Бытие и мысль – одно» как симптом «забвения бытия». Рассматривая же эти парменидовские тезисы в качестве «записанного действия», обретающего смысл только в своем воспроизведении, – здесь и сейчас, – можно понять их как способ структурирования самой мысли и, соответственно, самого бытия. Тезис «бытие есть» исполняется смыслом именно в усилии преодоления небытия, порождающем гармонию из хаоса, оформленность прекрасного из уродливой бесформенности, смешения всего и вся. Именно поэтому данный тезис может мыслиться совершенно независимо от парменидовских описаний совершенного Сфайроса, трактуемых нередко чуть ли не в смысле древнего варианта современной космологии. В качестве подобного «приглашения к действию» могут интерпретироваться и заключительные слова платоновского «Парменида»: «...существует ли единое или не существует, и оно и иное, как оказывается, по отношению к самим себе и друг к другу безусловно суть и не суть, кажутся и не кажутся» [10, с. 412]. Эта странная фраза, на первый взгляд, вызывает ассоциации с уклончивостью деконструктивистского «письма», однако, в отличие от последнего, отличается определенностью: если «письмо» пытается «избежать разговора», то заключительное положение «Парменида» проговаривает все, что вообще может быть сказано. Однако именно поэтому данное положение оказывается бессмысленным вне «оживляющего» его действия «собрания» мыслящего в точке Единого, в которой становится очевидной парадоксальная истина сказанного. Это «собрание» оказывается одновременно и восстановлением целостности, по отношению к которой уже невозможно говорить о разделении мысли и того, о чем мысль: «...ни

определить, ни вообразить разницу между точкой и целым невозможно. Их генезис одинаковый: собирание, сосредоточение. Статус целого, как статус точки, невозможно наблюдать, но бессмысленно отрицать. Бессмысленно говорить, что собирания, концентрации, сосредоточения нет в природе и точка – лишь условный конструкт. ...В настоящей точке и в настоящем целом мы выходим из того, что доступно расчету, и повертываемся лицом к софии, отношением к которой может быть только философия – расположенность, исключаяющая распорядительность» [2, с. 418]. Настоящее здесь возникает в самой сосредоточенности мысли, именно поэтому оно не подлежит разоблачению в качестве метафизической иллюзии. Парадоксальное платоновское положение оказывается, таким образом, способом воссоздания единства мысли и бытия.

Средневековую христианскую богословскую и философскую мысль можно рассматривать как квинтэссенцию «онтотеологии». Необъятные «суммы» средневековых схоластов, казалось бы, являют собой торжество «книги» и исключают какую бы то ни было афористичность. Между тем, к примеру, определение бытия как чистой актуальности, данное Фомой Аквинским, также вполне может быть понято как запись «пути к бытию». Этот путь – иной по отношению к парменидовскому и платоновскому, предполагающий не столько «собирание» мыслящего, сколько движение трансцендирования. Определение Фомы отсылает к трансцендентности акта, благодаря которому есть сущее, сам же акт никогда не улавливается в сети языка. Именно поэтому смысл формулы «бытие есть чистый акт» воссоздается только в самом акте бытия и мышления. Это определение, таким образом, оказывается тем «ключом», который позволяет осмыслить различные аспекты учения Аквинского, однако сам не является частью этого учения («книги»). Речь идет о движении мысли, прямо противоположном разоблачительному жесту деконструктивистского «письма»: последнее в своей афористичности разрывает гладкую ткань текста и обнажает пустоту, скрывающуюся за ней. Положение «бытие есть чистый акт» также афористично, не будучи включенным в цепочку рассуждения, однако оно призвано, напротив, заполнить пустоту в событии собственного воспроизводства. Это положение может рассматриваться как смысловое ядро учения Фомы, имеющее событийную природу: оно есть запись действия, воссоздающего – всякий раз заново – тот смысловой контекст, в котором все положения этого учения обретают единство и целостность.

Декартовское *cogito*, подвергавшееся «разоблачению» бесчисленное количество раз, также предстает в этом контексте в качестве своего рода «алгоритма» осуществления мысли и бытия. Тезис «*cogito ergo sum*» оказывается здесь не теоретическим положением, находящимся в основании картезианской метафизики, но «записанным действием» выхода к состоянию чистой мысли, или – к состоянию бытия мысли: «...когито связано с установлением факта моего существования, такого существования, которое имеет решающие последствия» [8, с. 49]. «Факт» устанавливается здесь в тот самый момент, в который я рождаюсь в качестве мыслящего. Мы вновь возвращаемся к хайдеггеровскому: «мыслить то же самое из того же самого», или к тому, что М.К. Мамардашвили называет «плодотворными тавтологиями»: «...тавтологии возникают в той области, в которой нет причин, оснований.

Что-то является основанием самого себя. Это и есть онтологические равенства, или тавтологии....Предоставленный самому себе человек – распад и хаос. А для Декарта существует точка интенсивности, когда можно преодолеть хаос. И эта точка интенсивности или переключающая точка есть “я”, т.е. тавтология “я”. Мы не можем отделить предмет суждения от субъекта суждения...» [8, с. 52].

Наконец, само воплощение «книги» – философская система Гегеля, – в контексте идеи неизбежности дополнения слова действием, – также обнаруживает свое событийное и в силу этого афористичное ядро. В качестве такого «внесистемного» основания гегелевской системы можно рассматривать, как представляется, положение, открывающее собой первый раздел «Науки логики»: «Бытие есть неопределенное непосредственное» [3, с. 68]. Этот тезис фиксирует (и – тем самым – создает) ту точку, которая в свернутом виде содержит весь путь определения и опосредования бытия мыслью, который заканчивается возвращением мысли к себе, т.е. к бытию мысли: «...чистая непосредственность бытия, в котором всякое определение представляется сначала стертым или опущенным путем абстракции, есть идея, вернувшаяся путем опосредствования, а именно путем снятия опосредствования, к своему соответствующему равенству с собой. Метод есть чистое понятие, относящееся лишь к самому себе; поэтому он простое соотношение с собой, которое есть бытие» [3, с. 770–771]. Иными словами, формула «бытие есть неопределенное непосредственное» содержит тот «алгоритм» диалектического движения мысли, который и создает гегелевскую систему, венчающую собой новоевропейскую метафизику. Данная формула, таким образом, оказывается своего рода «универсальной отмычкой», позволяющей выявить смысл любого из элементов этой системы. Условие здесь, как и во всех предыдущих случаях, только одно: воспроизводство этой формулы не только на уровне объективации (высказанного слова), но в действительном событии мысли.

Обнаруживая эти записанные «кванты действия» в глубине связных, объемных, содержательно богатых философских текстов, мы тем самым обнаруживаем и мнимость пропасти, которая как будто зияет между «логоцентризмом» и «антилогоцентризмом». «Записанные действия» как моменты начала и того, и другого отличаются друг от друга только направленностью. Так, своего рода зеркальным отражением вышеупомянутого гегелевского тезиса «бытие есть неопределенное непосредственное», можно считать утверждение Ж.Деррида относительно того, что выступает в творчестве Ж. Батай под именем «суверенности»: «...суверенность не обладает тождественностью, она не есть некая самость, бытие для себя, в себе и возле себя» [7, с. 419]. Оба тезиса в своем осуществлении играют роль «точечных уколов», создающих вокруг себя новую реальность: в одном случае – посредством установления «точки самоприсутствия», в другом – путем отрицания возможности такого установления. Эти разнонаправленные действия создают, однако, один и тот же эффект: разрыв с репрезентацией и выход к бытию, – пусть даже посредством его отрицания.

Тогда все отличие «онтотеологической эпохи» от современности заключается в том, что первая предполагает доминирование одного способа мышления-бытия, в то время как другие существуют потенциальным об-

разом, сегодня же, в контексте нарастающего процесса виртуализации реальности, можно говорить о существовании множества этих способов, так сказать, в «зародышевом состоянии». Именно поэтому господство «книги» – как развернутого и систематического описания бытия, реализованного и осмысленного определенным образом, – является и невозможным, и ненужным. Задачей философии оказывается в этих условиях прежде всего выявление, оформление и запись «мыследействий», способных создавать в своем развертывании различные «миры-события», вне зависимости от того, идет ли речь о принципиально новых «мирах» или о тех, которые в «свернутом виде» содержатся в классических философских текстах. Все эти виртуальные «миры» оказываются совершенно равноправными в случае признания неполноты слова и необходимости его дополнения действием. Поэтому множественность философских подходов выступает здесь не симптомом кризиса, с которым до поры до времени приходится мириться, а необходимостью. Каждый из этих подходов, не отрицая, а дополняя собой все остальные, содержит в себе виртуальное ядро определенного способа бытия. «Пульсирующая», неопределенная, чреватая множеством возможностей реальность современного мира требует от человека способности и готовности варьировать эти разнообразные способы бытия, переходить от одного к другому по мере необходимости. В этой ситуации первостепенной оказывается отнюдь не проблема оптимального объема философского текста, его систематичности и связности или, напротив, фрагментарности. На первый план выходит вопрос о том, насколько точно «схвачен» и оформлен в философском тексте тот импульс мысли, который позволяет человеку в условиях нарастания «информационного шума» уберечь свое существование от рассеивания и реализовать это существование во всей полноте.

Литература

1. Ахутин А.В. Поворотные времена. СПб.: Наука, 2005. 743 с.
2. Бибихин В.В. Другое начало. СПб.: Наука, 2003. 430 с.
3. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПб.: Наука, 2002. 799 с.
4. Пиренок Ф. Фигуры и складки. М.: Академический Проект, 2013. 244 с.
5. Гурко Е., Деррида Ж. Деконструкция: тексты и интерпретации. Минск: Издательский центр «ЭКОНОМПРЕСС», 2000. 320 с.
6. Деррида Ж. О грамматологии. М.: Ad marginem, 2000. 511 с.
7. Деррида Ж. Письмо и различие. М.: Академический Проект, 2000. 495 с.
8. Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. М.: Издательская группа «Прогресс»; Культура, 1993. 352 с.
9. Мамардашвили М.К. Эстетика мышления. М.: Московская школа политических исследований, 2000. 416 с.
10. Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид. М.: Мысль, 1993. 528 с.
11. Хайдеггер М. Время и бытие. СПб.: Наука, 2007. 621 с.

Bibliography

1. Ahutin A.V. Povоротnye vremena. SPb.: Nauka, 2005. 743 p.
2. Bibihin V.V. Drugoe nachalo. SPb.: Nauka, 2003. 430 p.
3. Gegel' G.V.F. Nauka logiki. SPb.: Nauka, 2002. 799 p.
4. Girenok F. Figury i skladki. M.: Akademicheskij Proekt, 2013. 244 p.

5. *Gurko E., Derrida Zh.* Dekonstrukcija: teksty i interpretacii. Minsk: Izdatel'skij centr «JeKONOMPRESS», 2000. 320 p.
6. *Derrida Zh.* O grammatologii. M.: Ad marginem, 2000. 511 p.
7. *Derrida Zh.* Pis'mo i razlichie. M.: Akademicheskij Proekt, 2000. 495 p.
8. *Mamardashvili M.K.* Kartezijskie razmyshlenija. M.: Izdatel'skaja gruppa «Progress»; Kul'tura, 1993. 352 p.
9. *Mamardashvili M.K.* Jestetika myshlenija. M.: Moskovskaja shkola politicheskikh issledovanij, 2000. 416 p.
10. *Platon.* Fedon, Pir, Fedr, Parmenid. M.: Mysl', 1993. 528 p.
11. *Hajdegger M.* Vremja i bytie. SPb.: Nauka, 2007. 621 p.