



НОВОЕ В ФИЛОСОФИИ



Метаморфозы философии



МЕТАФОРА ПОВОРОТА В ФИЛОСОФИИ*

В.В. САВЧУК

В современной философии мы без труда обнаружим различные повороты: онтологический, лингвистический, иконический, теологический, перформативный, медиальный, антропологический, риторический, пространственный. Оглядевшись, кто-то непременно добавит неучтенные. Спросим себя, откуда вдруг появилось столько поворотов и симптомом чего является их широкое распространение? Является ли поворот метафорой или же он претендует на статус новой философской категории (*terminus novus*)? Были ли прежде подобные феномены в истории философии?

1. Регистрация поворотов

Онтологический поворот

Идея поворота, возврата, обращения к истокам в Западной философии возникла почти одновременно с возникновением самой философии. В Древней Греции идея поворота обнаруживала себя в термине ἐπιστροφή (*epistrophe*) (приведение в круговое движение, возвращение, свивание, поворот), перевоплотившемся в латинском языке в «*conversio*» (обращение вспять, возвращение, круговорот, изменение направления) и «*reflexio*» (изгиб, загибание назад, преломление, выпуклость, отклонение назад, отражение света, звуковой волны, брошенного во что-то предмета). В Новое время формой возврата можно считать сменяющие друг друга призывы: «назад к природе», «назад к Канту», «к Фрейд», «к самим вещам», «к досократикам».

Часто один поворот влек за собой другой. Так, реакцией на господство гносеологизма у «вернувшихся к Канту» был «поворот» Николая Гартмана и Мартина Хайдеггера, который принято называть *онтологическим* поворотом. Его упоминание в ряду фун-

*Статья подготовлена в рамках проекта Российского фонда фундаментальных исследований «Концептуальные основы философии масс-медиа», грант № 08-06-00071а.

даментальных тем философии стало общим местом, вошло в учебные курсы преподавания философии. Начало онтологическому повороту положил Гартман в работе «Основные черты метафизики познания» (1921)¹. Большую известность принесла ему работа «К основоположению онтологии», в которой он со всей определенностью ставит вопрос: «Почему (об этом следует спросить со всей серьезностью) мы должны-таки во что бы то ни стало вернуться к онтологии?»². Его ответ таков: потому что налицо повсеместная редукция философских проблем к проблемам познания, иными словами, потому что существует «открытая форма гносеологизма», возраставшая от Декарта к Канту и отлившаяся к началу XX века в форму неокантианства, усилившего позиции трансцендентального субъекта, — заключает Гартман.

С именем М. Хайдеггера связывается два различных поворота, во-первых, тот, который исследователи называют *фундаментальным поворотом*, преодолевающим деспотичность описания мира с позиций субъект-объектных отношений и жесткость бинарной репрезентации мира, во-вторых, то, что сам Хайдеггер называл таковым. Первый поворот отсылает к «Бытию и времени», к необходимости поставить вопрос о бытии, второй — к самоназванию, т.е. к докладу «Die Kehre» (1949) и одноименной работе, опубликованной в 1950 г. Заметим, что для обозначения радикальной смены собственной позиции Хайдеггер избрал старое немецкое слово «Die Kehre» — поворот, извилина (дороги), соскок с поворотом (гимнастика), разворот автомобиля, вираж. В его основе лежит глагол «kehren» — обратить взор к небу, повернуть все к лучшему, но и выметать мусор, подметать, наводить порядок. Хайдеггер игнорирует более привычное слово «Die Wende» — 1) поворот, оборот; 2) (перен.) поворот, перемена (судьбы и т.п.); 3) рубеж, порог (о времени); 4) выход наверх (борьба), — слово, которое стало универсальным названием события перехода от социализма к капитализму, от восточной ориентации к западной, от разделенной Германии к единой. Естественно на то были причины. Таковой, полагаю, была самоирония Хайдеггера, связавшего воедино два разнородных действия: выметать мусор и обращать взор к небу. Представляется поэтому не случайным этап, когда в середине XX в. он переосмысливает свое прежнее творчество и обращается к проблемам языка: язык и есть бытие человека, только поэтическое может открыть тайну присутствия.

Лингвистический поворот

Второй поворот — linguistic turn — кроме онтологического имеет геополитическое измерение. Дело в том, что понятие лингвистического поворота определенно связывают с именем Ричарда

Рорти. Продуктивный и широко известный ныне термин «лингвистический поворот» появился в сборнике под одноименным названием в 1967 г.³ В последующем «linguistic turn» становится матрицей, которая чеканит образ всех последующих поворотов, избирая англоязычную транскрипцию. В этом именовании отражена смена языка поворота, совпавшая со сменой универсального языка науки, которым после Второй мировой войны окончательно стал английский язык. Для аналитической философии лингвистический поворот означал отказ от онтологии как проявления метафизики (а косвенно от всей континентальной философии) и замену ее анализом всевозможных концептуальных каркасов. Заслуживает внимания определение И. Джохадзе: «"Linguistic turn" в аналитике — это поворот от наивно-реалистического представления о том, что философия может исследовать мир в его субстанциалистском и эссенциалистском смысле, к исследованию того, как мы говорим о мире и как рассуждаем о самом рассуждении. С этим связано выдвигание на передний план философской проблемы значения — центральной проблемы теории языка»⁴.

В дальнейшем термин «linguistic turn» становится прототипом для всех последующих поворотов. Западные мыслители, признавая статус лингвистического поворота, избирают англоязычную транскрипцию для обозначения и легитимации последующих поворотов. Здесь же закрепились смена языка в именовании поворота (от «die Kehre» к «linguistic turn»), совпавшая со сменой универсального языка науки.

Во Франции идея поворота к языку имела свою собственную традицию, но лишь в конце века, согласно Ж.-Ф. Лиотару, произошел перелом от размышления *о языке как отдельном* предмете исследования, к пониманию того, что *все есть язык*: «...к 1980 годам язык обрел статус реальности *как таковой*, ибо даже «научное знание — это вид дискурса. Поэтому можно сказать, что на протяжении сорока лет так называемые передовые науки и техники имеют дело с языком: фонология и лингвистические теории, проблемы коммуникации и кибернетика, современные алгебры и информатика, вычислительные машины и их языки, проблемы языковых переводов и исследование совместимости машинных языков, проблемы сохранения в памяти и банки данных, телематика и разработка «мыслящих» терминалов, парадоксологии — вот явные свидетельства и список этот не исчерпан»⁵.

Итак, лингвистический поворот подразумевал, что язык стал конституирующим условием сознания, опыта и познания, что произошел переход от мышления о языке, к мышлению через язык; центральные вопросы философии — это вопросы языка: «Никогда, пожалуй, яснее, чем в 20-м веке, не осознавали, что

слово “язык” указывает на основную проблему науки и философии, а не просто, например, на один эмпирический предмет науки наряду с другими (внутримирными) предметами»⁶. В ситуации перехода от современности к пост-современности также пришло осознание того, что язык не просто средство описания мира, а сам мир дан как язык, язык — не окно, через которое мы смотрим на мир, он, скорее, экран, на котором мир можно предъявить, вернуть, исправить: «все есть текст». Сходные процессы мы обнаруживаем в истории изобразительного искусства, в которой интерес к тому, что изображалось художником, в начале XX века сместился на средства изображения, цвет, фактуру, ритм.

Иконический поворот

Существует ряд претендентов на статус третьего поворота в философии XX в., следующего за онтологическим и лингвистическим поворотами. Одним из первых соискателей на статус третьего поворота является иконический поворот, несмотря на то, что со времен Платона философы пренебрегали визуальным образом, считая его выразителем «бытия по мнению» и противопоставляя ему «бытие по истине», которое недоступно чувствам, но может быть схвачено лишь умозрительно. Однако вот парадокс, после двухтысячелетней истории третирования образа, пренебрежения чувственными данными, приносящими иллюзии и заблуждения, Людвиг Фейербах в предисловии ко второму изданию «Сущности христианства» (1843) констатирует сложившееся положение дел: «В наше время, предпочитающее образ самой вещи, копию — оригиналу, представление — действительности, видимость — сущности, такое превращение является *разочарованием* и, следовательно, абсолютным отрицанием или, по крайней мере, дерзкой профанацией, ибо *священна только видимость, истина же нечестива*⁷. Взрывная сила этого диагноза такова, что его по сей день используют радикальные критики капитализма. В частности Ги Дебор взял его в качестве эпиграфа для своей главной книги: «Общество зрелищ» (1967). С изменением роли образа связывают эпохальные переломы в истории. Так, общество стало в полной мере современным (modern), когда его основной характеристикой стала информация, важнейшей составляющей которой становится образ, его производство и потребление. Образы подменяют реальность, что в свою очередь ведет к утрате подлинности, порождая феномен симуляции реальности. Образы переходят в нас, мы начинаем видеть образами, симулируя, они замещают непосредственный опыт, стали незаменимыми для здоровья экономики, для стабильности общества и реализацией желаний. Образы таят насилие над реальностью, они — канал искушения и агрессии.

«Иконический поворот» есть означающее сдвига в социально-культурной ситуации, при котором онтологическая проблематика переводится в план анализа визуальных образов. Видимость становится исходной точкой мысли. Следуя за онтологическим и лингвистическим поворотами, он фиксирует отход в средствах коммуникации от вербального способа к визуальному в наступившую эпоху «цивилизации образа». Господство новых средств коммуникации изменяет *существо* восприятия, что в конечном итоге ведет к изменению представлений о реальности, иными словами: «Сущностные эффекты техники не сводятся к непосредственным чувственным воздействиям, но затрагивают все наше восприятие мира»⁸. В этой цивилизации взгляд индустриализируется, а видимость представляет не только данное и наличное, но и *несокрытое*.

Нынешнее перепроизводство визуальной продукции достигло столь небывалых масштабов, что перестроило критерии оценки событий: мы чаще доверяемся не букве и слову, а визуальному образу. Начало этой тенденции обнаружил в 30-е гг. XX в. ученик Гуссерля и Хайдеггера Гюнтер Андерс, усмотревший в ней «икономанию», затем Вильям Дж. Томас Митчелл в 1986 г. говорит об «иконологии»⁹, а в 1992 г. в журнале «Артфорум» вводит понятие «pictorial turn», Фердинад Фельман в рамках исследований символического прагматизма использует термин «imagic turn» и, наконец, историк искусства из Базеля Готфрид Бём предложил в 1994 г. термин «iconic turn», «иконический поворот», который, замечу, в немецкоязычной литературе пишется по-английски¹⁰.

Это же подтверждает Бернадетт Колленберг-Плотников¹¹. Но в каком смысле мы говорим об иконическом повороте? Иконический поворот констатирует то, что в истоке формирования реальности, представшей сегодня в качестве медиареальности, роль образа — основополагающая. Образ — начало и конец, итог анализа и исходный пункт принятия решения. Он приобретает онтологический статус. Не существует образа в качестве образа, как того, функцией чего является чистое отражение, от себя ничего не привносящее. Новая же трактовка образа смещает фокус внимания с того, *что он представляет помимо себя*, или если хотите *через себя*, на то, *что он представляет из себя*. Иными словами, что есть сам образ, каковы его структура, конструкция, механизмы возникновения и условия существования? Существо репрезентации всего таково же, каковым являются условия именованного всего, понимания всего, идея всего. Реальность образа — форма представления реальности; она как вода, воздух, огонь, земля древних греков; бытие — это не то, *что мы мыслим*, но *чем мы мыслим* тогда, когда всецело отдаемся делу мысли. Исходные условия мысли мы полагаем в тезисе «все есть образ».

Провокацией мысли о *конструкции образа* служит история его производства. Изначально образ был нерукотворным, мыслился как проявление высших сил, боговдохновенный, затем образ все более осознается как рукотворный, детищем творца. Наконец, признана техническая составляющая производства образа. Когда же изображение стали *не только технически репродуцировать*, но и *обрабатывать и видоизменять* (вначале эти возможности давала фотография, а сегодня, гигантски увеличив скорость и глубину вторжения в исходный образ, — цифровой способ обработки изображения), степень манипуляции визуальным «документом» возросла во сто крат.

Конструкция *объективного* отображения или изображения реальности утратила фундамент. Референт изображения оказывается под вопросом. Идея адекватности отступает перед свободным выбором представления одной и той же реальности, таким образом, хайдеггеровское *представление* реальности получает иконическое развитие. Мы не интерпретируем то, что видим, *мы воплощаем то, что представляем*, наделяя его плотью. Реальность предстает лишь как архив или склад, откуда отбирается или заказывается необходимое для производства образов; она собирается, синтезируется не из *всех* чувственных данных, но из визуальных образов, которым уже придан соответствующий смысл, образов обработанных, сделанных. «Дайте мне образ, и я переверну мир», — такова максима, выражающая существо иконического поворота в западной цивилизации. К тому же она говорит не только об отказе от трансцендентального субъекта как метафизического присутствия, но и о том, что фигуру интеллектуала, владеющего умами современников, сменяет фигура культурала, успешно претендующая на овладение взглядами зрителей.

Если в классических схемах гносеологии образ был отражением реальности или ее моделью, как, например, для Л. Витгенштейна образ, картина (*das Bild*) «есть модель действительности»¹², то ныне в нем усматривают *самостоятельную, самовоспроизводящуюся, самореферентную* реальность. Мультикультурный и многоуровневый характер производства визуальной реальности стал довлеющим. В этом контексте существо фотообраза, обернувшегося цифровым образом и ставшего фундаментальным образом эпохи новых медиа, — одна из наиболее актуальных тем. Здесь скрещиваются интересы философов и теоретиков искусства, антропологов и медиа-теоретиков. В истории проблемы более или менее достигнут консенсус: если в традиционных обществах реальность визуального образа не подвергалась сомнению, то в эпоху модерна посредством механизма десакрализации она становится «отражением реальности» (сильные иллюзии породила впервые

фотография), а затем в постмодерне — и самостоятельной реальностью, определяемой как сверхзначимая.

Сложившаяся ситуация создает настоятельную потребность осознать последствия иконического поворота, которые предрекали медиатеоретики и медиафилософы. Отличие теории коммуникации от медиафилософии в том, что медиафилософия ставит вопрос не о конкретных механизмах, процессах, и средствах *коммуникации*, но об условиях и способах чувственного восприятия, мотивации и действиях человека, о способе конституирования социального и индивидуального тела, об условиях понимания и признания другого, о том, что медиа внутри нас, они есть не предмет, но процесс, иными словами, медиа проявляют себя не в мире вещей, но лишь в мире отношений, они раскрывают себя через свои эффекты. Они оказываются тем существеннее, чем менее в них фиксируется техническая составляющая медиакommunikation.

Замечу к этому, что отличие медиатеории от философии медиа можно усмотреть еще и в том, что медиафилософия осмысливает современное воздействие на человека новых экранных технологий и цифровых медиа, которые значительно превосходят воздействия медиа, господствовавших прежде: механическая техника репродуцирования, печатный текст, вербальный язык, аналоговая фотография, радио. Поэтому медиафилософия не только не может быть частным случаем философии науки (не в последнюю очередь из-за того, что философия науки излишне доверчива к высказываниям ученых о науке), но и стоит в оппозиции как к разработчикам новых технических медиа, так и к самоотчетам участников коммуникации (как можно спрашивать геймера, человека, попавшего в игровую зависимость о сущности игры, о функциях выполняемых игрой в обществе, о диагностике общественной дезинтеграции, о политической культуре и т.д.). При этом насколько запоздало философия будет реагировать на изменившуюся реальность, обратившуюся медиареальностью, на реальные условия ее формирования и способы самовоспроизводства, настолько же она окажется далекой от реальной жизненной практики. Поэтому философия науки редуцируется сегодня к этическим проблемам научного познания и деятельности. Ей вменяется задача занимать себя этическими проблемами научных исследований (генной инженерии, клонирования, экспериментов на животных и людях, ядерных испытаний и пр.), при том, что этический подход элиминировался из установки исследователя с момента становления в качестве экспериментальной науки.

Для сторонников иконического поворота утверждение «все есть язык» утрачивает актуальность, как утрачивает силу бумажная власть деконструкции, поскольку в текущем состоянии диги-

тальных образов, составляющих нашу медиареальность, конструкции столь же немислимы, как и претензии на безусловность мысли. Визуальные образы, словно следуя призыву Ницше, «храбро остаются у поверхности, у складки, у кожи, поклоняются иллюзии» и, добавлю, это делает их неотличимыми от реальности.

Медиаальный поворот

Медиаальный поворот является иллюстрацией старой как мир истины: в истории примеры взаимозамены цели и средства неисчислимы. Средство со временем становится целью и *vice versa*. Не потому ли, например, Августин сетовал, что многие наши беды от того, что мы пользуемся (*uti*) предметами, которые предназначены для наслаждения, и наслаждаемся (*frui*) предметами, предназначенными для пользования». Медиа в качестве средства, предназначенного служить лишь формальным опосредованием, механизмом всеобщей доступности информации, исподволь становятся учредителем социального неравенства, камуфлирующегося терминами «информационное» и «неинформационное общество». В привычке представлять медиасреду универсальным (в пределе единственным) условием общения мы обнаруживаем *иллюзию* равенства, под которую подкладывается мина большой мощности.

Нет большей претензии на власть, чем провозглашение информационного равенства. Превращенной формой его является формальная власть над всеми равными, ставшими коммуникантами, распространившими *чистоту* коммуникационной функции вначале на интернет, а затем и на все общество. Новые медиа не только задают новую форму коллективного тела, но и инкорпорируются в него. В соответствии с природой медиа необратимые изменения происходят и в средствах коммуникации, и с участниками коммуникации, и в результатах коммуникации. Как следствие формируется новая фигура: здесь действует магия точно найденного и широко используемого теоретиками коммуникации слова «коммуникант». Термин «коммуникант» используется не только теоретиками новых медиа и современными художниками (см. фильм режиссера Ринго Лэма «Репликант» (2001), герой которого наделен способностью смотреть на мир глазами убийцы; стоит также вспомнить бесчисленных репликантов агента Смита из фильма-трилогии «Матрица»), но и специалистами по традиционным дисциплинам: «Язык — орудие коммуникации, необходимое для обмена информацией. При обмене информацией говорящие (коммуниканты) вынуждены координировать свой индивидуальный опыт, и они создают знаки (слова), которые относятся к общему опыту разных людей»¹³. Коммуникантом, по Успенскому, являются как адресант, так и адресат,

как говорящий, так и слушающий, т.е. люди, вступившие в коммуникацию. Массмедиальное тело состоит из коммуникантов, вернее, оно использует коммуникантов. Коммуникант есть конверсив медиасреды, реактивно отражающий мутации социального, биологического, психологического, идеологического и прочих тел, определяющих актуальную форму медиареальности. Мы, однако же, подмечаем, что миф информационного равенства выгоден тем, кто производит, поддерживает и контролирует доступ к информации. В информационную эпоху именно информационное неравенство является самым важным, поскольку суммирует все его прежние разновидности.

Появление «медиафилософии» — новой дисциплины — вызвано не только новыми технологиями, но и фундаментальными поворотами, произошедшими в философии и культуре XX века.

Антропологический поворот

По поводу амбиций антропологического поворота (anthropological turn) — быть главным поворотом философии XX века — свою точку зрения высказали Ф. Дехер и Й. Хеннингфельд, которые «полагают, что “антропологический поворот” совершился в XIX в., когда появились учения о человеке И.-Г. Фихте, Л. Фейербаха, К. Маркса, С. Кьеркегора, Ф. Ницше. М. Бубер подчеркивает, что антропологическая проблема была признана и стала предметом обсуждения как самостоятельная философская проблема лишь в XX в. Большинство историков сходятся на том, что “философская антропология” в виде университетской дисциплины возникла в Германии 1910 — 20-х гг. и что этот этап связан с именами М. Шелера, А. Гелена, П. Альсберга, Х. Плеснера: “Антропологический поворот” XX века был во многом реактивным: с одной стороны, это была реакция на кризис метафизики, на “смерть Бога”, а с другой стороны, он явился откликом на кризис человека, потерявшего контроль над собственными творениями и глубоко осознавшего во время и после Мировой войны собственную «силу-бессилие», используя выражение М. Бубера»¹⁴.

Важными для нас являются выводы одного из основателей берлинской школы Исторической антропологии Кристофа Вульфа, полагающего, что «после лингвистического поворота и иконического поворота 70-х и 90-х гг. прошлого века, в которых были обозначены языковая и образная укорененность действия и познания, на переломе веков в культурологических науках намечается *перформативный поворот*, в перспективе которого культурное действие рассматривается как инсценирование и исполнение. Все три “поворота” — это повороты к *антропологическому способу* рассмотрения. В первом случае речь идет о зависимости человеческих взаимодействий и позна-

ния от языка, во втором — о конституирующей роли воображаемого для культуры и в третьем — о форме и структуре человеческого действия, фокусирующего телесность»¹⁵. При всей ангажированности исторической антропологией, Вульф ставит антропологический поворот следующим за лингвистическим и иконическим поворотами.

Теологический поворот

Отказ от опоры на всеобщие ценности привел, казалось бы окончательно, к потере очагов сопротивления унификации и глобализации в одном отдельно взятом западном мире. Историческая миссия разборки любой разумно обоснованной целостности успешно выполнена. Ощущение невозможности общего смысла, постоянно подчеркиваемое постсовременной философией, нашло свое подтверждение в самых различных областях, в том числе и быть может в первую очередь, в суждениях о ней самой. Но тотальность отрицания любой формы абсолюта, последовательный плюрализм, стратегии ускользания не могут длиться долго. Хаос всегда порождает порядок, равно как и тотальный порядок всегда инициирует зарождение зон беспорядка. Так устанавливается гармония Хаоса и Порядка, Добра и Зла, Веры и Безверия. Устав от бремени неверия, маятник приоритетов качнулся в другую сторону. Мыслители, которых прочно ассоциировали с постструктуралистским направлением (А. Бадью, Дж. Ваттимо, Д. Агамбен, С. Жижек), неожиданно и, что удивляет, почти в одночасье обратились к религиозной проблематике, тем самым реализуя имманентную для философов потребность в истине, которая противостояла бы культу радикального эклектизма, неопределенности, плюрализма и отказу от истины, трактуемой как претензия на власть¹⁶. Все это дало повод исследователям, назвать эту тенденцию теологическим поворотом.

Пространственный поворот

Авторы, всерьез акцентирующие контекст, топос, телесную составляющую мысли, воли и желания, высказываются в пользу «пространственного поворота». При этом пространство представит как *место*, которое вводится вместо *беспочвенной метафизики и всевозможных форм социологического редукионизма*. Немецкий исследователь Патрик Эзель, рецензируя книгу «Структурирование пространства и ландшафта», фиксирует «возросшую в последние годы рефлексию пространства в дискурсе социальных наук»¹⁷. Примером для него служит активное распространение пространственных терминов: «глобальная сеть», «геополитика», «мировой порядок» (*Weltraumordnung*), «глобализация», «глокализация», «виртуальное пространство». Это дает ему основание назвать ситуацию, сложившуюся в социальных науках, науках о

духе и науках о культуре, бумом пространственных метафор или пространственным поворотом (spatial turn).

Среди отечественных авторов отмечу позицию А.Ф. Филиппова — одного из самых ярких и последовательных приверженцев реабилитации пространства в социологии и общественных науках в целом. Его концепция, опирающаяся на критику ведущих зарубежных социологов, направлена на отказ в социологии от «чрезмерного социологизма». Им вводится концепт «гетерологическая надстройка», который фиксирует и заостряет проблему взаимодействия пространства и его социологической рецепции; пространство — то место, которое можно сказать *располагает* людей пространственно, эмоционально, идеологически, но оно же и разделяет их: «В нем находятся барьеры для восприятия, но в нем же размещены тела взаимодействующих»¹⁸.

Интерес к месту, пространству, топосу возникает не только на предметном, но и на методологическом уровне. Таковым можно полагать введение и обоснование специфического рода рефлексии — топологической рефлексии¹⁹. Она отталкивается от *lumen naturalis* трансцендентального субъекта, смотрящего поверх уникальных топосов и, тем самым, отражающегося лишь от однокачественных секторов их внешней поверхности. Шаг от субъекта к человеку, собираемому здесь и сейчас *уникальным* образом, есть шаг от регулярного тождества, к «тождеству» единиц, каждая из которых уникальна. Топологическая рефлексия, создавая образ мира, не соизмеряет его с *абстрактной* единицей, для которой равнотождественны, едино- и однообразны все миры, но косвенно сообщает о присутствии хотя и инвариантной, но неметризуемой структуры. Результат ее — не идеальные объекты, но чувственные предметы, которые суть продукты в равной мере и творческого самопознания, и познания природы. Процедура топологической рефлексии завершается пребыванием среди реальных предметов, но не над ними.

II. После поворотов

philosophy of x

Имеет ли метафора поворота предшественников? Полагаю, что таковым по степени решимости изменить *существо дела философской рефлексии* явилась формулировка, вынесенная в заголовок этого раздела. Она появляется тогда, когда пытаются обосновать необходимость введения новой дисциплины, каковыми являются, например, философия фотографии или медиафилософия. В этом случае нам не избежать вопроса: что делает ту или иную дисциплину философской? Как возникают *легитимная* фи-

лософия чего-то, как, к примеру, философия науки, философия техники, философия культуры, философия политики? Что это за феномен, «философия чего-то»? Сославшись на Аристотеля, говорившего, что «частей философии столько, сколько есть видов сущностей»²⁰, можно было бы, этим ограничиться. Однако обратим внимание, что вплоть до XVII века философия понималась как учение о первосущем или о сущем как таковом, а затем в Новое время утверждается иное ее понимание. Суть его в том, что философия утрачивает претензию на всеобщность, претензию «брать мир как целое» ради осуществляемой в дальнейшем прагматической функции, производной от идеологии эпохи модерна. Ф. Бэкон (1561 — 1626) первым использовал формулу «philosophy of x», которая сегодня стала нормативной для дисциплинарного деления философии. Выделив три сферы «devine philosophy», «natural philosophy» и «human philosophy» (*философию божественную, естественную и философию человека*)²¹, он тем самым мыслил философию как науку, способную удовлетворить потребности людей и улучшить их жизнь, в том числе — результат иллюзии, порожденной началом эпохи науки и техники, — избавив их от проклятья, полученного при изгнании из рая: «В поте лица своего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю» (Быт. 2 : 19), чему должно было способствовать «Великое восстановление наук». Найденная им формула «философия чего-то» стала прообразом того, что весьма недвусмысленно заявило о себе в названии книг, вышедших вскоре: Юэ А. (Ure A.) «Философия мануфактуры» (1835), Тикнор С. (Ticknor C.) «Философия здравого смысла» (1841), Маттеус Б. (Matthews B.) «Философия короткого рассказа» (1836), Стилл А.Т. (Still A.T.) «Философия гомеопатии» (1899) и др. В этот же ряд встраивается книга Э. Гуссерля «Философия арифметики» (1891).

За поворотом — поворот?

В набирающей скорость истории XXI в. повороты появляются все чаще и чаще. Напомню: после онтологического, лингвистического и иконического поворотов, на рынок концептов в одночасье были выброшены антропологический, медиальный, теологический, перформативный, пространственный повороты, каждый из которых на свой лад решает проблему *адекватности претензий на глубину поставленных вопросов*. Вот характерный пассаж, обосновывающий возможность нового поворота: «Всеобщий Ренессанс риторики, так называемый rhetorical turn, — хотя и несущий еще знаки вопроса, — достиг немецкоязычной философии»²².

Поиск подлинного, соответствующего духу времени, предмета философии неустраим. Утвердившаяся и до недавнего времени господствовавшая формула «философия чего-то» (philosophy of x)

ныне уступает место новой форме самоопределения философии, выразившейся в метафоре *поворота самой философии*. Таким образом, *философия предстает не в утилитарном качестве, не в качестве философии чего-то, но сама радикально обращается к новому способу вопрошания о том, что есть*. При этом формула философии чего-то таила высокомерие и патернализм, поскольку подспудно предполагалось, что здесь высокое прикладывается к низкому: философская рефлексия к «данным той или иной области знания и опыта», а предмет науки или искусства берется в самом общем виде, как целое.

Как относиться к смене образа философии? Естественно признать поворот закономерным этапом эволюции философии, который объясняется тем, что рациональные схемы фаустовской цивилизации, опиравшиеся на прагматику покорения окружающего мира, окончательно утратили привлекательность. Со всей очевидностью проявилось то, что научный крой философской мысли стал сковывать ее развитие. Четкое неприятие такой позиции выражал основоположник топологии Феликс Хаусдорф (псевдоним Пауля Монгре): «К сожалению философия, а именно немецкая, обретается всегда слишком близко к науке, вместо того, чтобы непринужденно быть тем, что она есть, религией или искусством; поэтому она подражает ученым манерам и желает доказывать там, где нечего доказывать, будь то *more geometrico* или из категориальной таблицы, или “по индукции” или с помощью атомистических рассматриваний»²³.

Наука логики, обслуживающая царство разума, питалась энергией угля, мощью паровых машин и типографского текста как ведущего медиасредства. То была чистая форма проявления когнитивного капитализма. В соответствии с проектом разума философия была средством рационализации стратегий приручения мира. Их характерным продуктом стала трансформация понятия рефлексии, перенесенного из области оптики в сферу философии, в которой продумывалась зеркальная рефлексия (в теории оптики ее еще называют идеальной). Заметим, что последняя занимала лишь крайне малую часть по отношению к незеркальной (неидеальной) рефлексии. Само собой разумеется, причины в том, что зеркальные отражающие поверхности были и остаются по сей день (хотя, признаем, число их растет) лишь малой частью всех поверхностей. Незеркальное, т.е. диффузное, рассеивающее отражение отбрасывает рефлексы, не сводящиеся к прямолинейному преломлению. Рефлексия стала синонимом мышления, размышления, прямой перспективы в живописи и концепта третьей стены в театре. В эту же эпоху философия утрачивает кредит доверия и низводится до *технического приспособления мысли*, становится

ся прилагательной сферой (философией чего-то), философия как наука, как идеология, как критика, как практическое руководство изменения мира и т.д. Косвенным признаком такого изменения образа философии стала редукция: «Человек (как) машина».

Философия, долженствующая «изменить мир», отворачивается ныне от технического, от метафизики присутствия, от стратегии покорения природы. Она вопрошает о бытии, поворачивается к языку, образу, человеку и пространству. Но если первые повороты были итогом героических усилий философов на пути обретения независимости от прикладного характера мысли, то современные используют метафору поворота, забывая о его онтологическом содержании. Дело в том, что исследователи, используя философский ресурс метафоры поворота Хайдеггера и Рорти, претендуют на *сверхзначимость* результатов в той области, в которой они работают, так как в случае признания этих результатов «поворотными», их область интересов автоматически становится не только легитимной философской дисциплиной — философией языка, человека, образа, медиа, — но и самой злободневной сферой исследования. Давая ответ на вопрос: что есть все, она претендует на то, чтобы ее собственная онтологическая модель обрела универсальный статус.

Признание поворота естественным этапом эволюции философии не исключает дисциплины мысли, требующей осознать те задачи, которые решают *повороты философии* и те позитивные моменты, которые привносит эта метафора в обнаружение *подлинного* предмета актуальной философской рефлексии: мыслить не о чем-то, не удерживать ровную интонацию патерналистского отношения к предмету мысли. Феномен поворота в философии и самой философии, с одной стороны, отграничивает «подлинно» философские тематизации, от навязанных маркетингологическим сознанием — от философии вкуса, фирмы, вождения автомобиля и т.д. С другой же стороны, он указывает на усилия самой философии сохранить свою значимость и автономность. И здесь нас поджидают *сплошные повороты* (и это на данный момент неустранимо), поскольку каждое направление актуальной философии, каждая ее дисциплинарная институция, каждая школа, используя термин «поворот», претендует на сверхважность предмета своего исследования. Изобилие поворотов — затянувшаяся серия мыслительных фуэте философской мысли — указывает на обреченность запоздалых попыток философии патронировать природу, общество, сознание и культуру. Скорее они усиливают нашу убежденность в реальности случившегося — осознания неспособности философии быть всеобщей дисциплиной, все более дифференцирующей свои партикулярные интересы и отказывающейся от

образа учителя жизни, высокого, а следовательно и высокомерного образца мысли, революционным предприятием предваряющего революции социальные, культурные, мировоззренческие. Воля к повороту, часто вопреки намерениям авторов, является реализацией модернистского по своей сути проекта, ориентированного на *радикальный разрыв* с господствующей традицией мысли. Начавшись с фундаментального вопроса о бытии, современные повороты стали *означающим запроса* на актуальность своей темы. Амбиции в достижении цели заставляют обратиться к эффективным массмедийным стратегиям привлечения внимания к проблемному полю, требующему неотложности решения.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ См.: *Hartmann N.* Grundzuge einer Metaphysik der Erkenntnis. — Berlin: Vereinigung wissenschaftlichen Verleger, 1921.
- ² *Гартман Н.* К основоположению онтологии. — СПб.: Наука, 2003. — С. 80.
- ³ *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method* / Ed. and with Introduction by Rorty R. — Chicago: Univ. of Chicago Press, 1967.
- ⁴ *Джохадзе И.* Неопрагматизм Ричарда Рорти. — М.: УРСС, 2001. — С. 13.
- ⁵ *Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна. — СПб.: Алетейя, 1998. — С. 15–16.
- ⁶ *Апель К.-О.* Трансформация философии / Пер. с нем. В. Куренного, Б. Скуратова. — М.: Логос, 2001. — С. 237.
- ⁷ *Фейербах Л.* Соч. В 2 т. Т. 2. — М.: Наука, 1995. — С. 18.
- ⁸ *Тэйлор П.* Распознавание образов и быстроизменяющийся капитализм: что говорит литература теоретикам потока // Хора. 2008. № 1. — С. 31.
- ⁹ *Mitchell W.J.T.* Iconology: Image, Text, Ideology. — Chicago, 1986; *Mitchell W.J.T.* Picture Theory. — Chicago, 1994.
- ¹⁰ *Boehm G.* Die Wiederkehr der Bilder // Was ist ein Bild? / Hrsg. von Gottfried Boehm. — München: Wilhelm Fink Verlag, 1994. — S. 17–19.
- ¹¹ *Collenberg-Plotnikov B.* Iconic turn // Information Philosophie. 2006. № 5. — S. 110.
- ¹² *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат // *Витгенштейн Л.* Философские работы. Часть I. — М.: Гнозис, 1994. — С. 8.
- ¹³ *Успенский Б.А.* Ego Loguens: Язык и коммуникационное пространство. — М., 2007. — С. 9.
- ¹⁴ См.: *Григорьева Н.Я.* Эволюция философской антропологии в 1920–1950-х гг.: радикализация образа человека. Дисс. на соискание ученой степени д-ра филос. наук. — М., 2009. — С. 8–9.
- ¹⁵ *Вульф К.* Антропология: История, культура, философия / Пер. Г. Хайдаровой. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008. — С. 152; См. также: *The Anthropological Turn in Literary Studies. Yearbook of Research in English and American Literature* / Hrsg. Jorgen Schlager. — Tübingen, 1996.
- ¹⁶ См. вышедшие на русском языке работы, относимые к теологическому повороту: *Бадью А.* Апостол Павел. Обоснование универсализма / Пер. с фр. О. Головой. — М.: Московский философский фонд; СПб.: Университетская книга, 1999; *Ваттимо Д.* После христиан-

- ства / Пер. с итал. и послесл. Д. Новикова. — М.: Три квадрата, 2007; Жижек С. К материалистической теологии // Логос. 2008. № 4; Агамбен Дж. *Apocryphos* (Из книги «Оставшееся время: комментарий к «Посланию к римлянам»») // Новое литературное обозрение. 2000. № 46. К ним нужно добавить: *Agamben G. Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. — Stanford: Stanford Univ. Press, 1998; *Agamben G. Homo sacer. Die souverane Macht und das nackte Leben*. — Еа.М.: Suhrkamp, 2002. Среди других публикаций обращает на себя внимание: *Phenomenology and the Theological Turn: The French Debate* by Dominique Janicaud, Jean-Luc Marion, Michel Henry, Jean-Francois Courtine, Jean-Louis Chretien. — N. Y.: Fordham Univ. Press, 2001.
- ¹⁷ *Eser P.* [Rez.] Michael Weingarten (Hg.). Strukturierung von Raum und Landschaft. Konzepte in Ökologie und der Theorie gesellschaftlicher Naturverhältnisse. — Münster, 2005 // *Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie*. 2006. № 1. — С. 205 — 209.
- ¹⁸ *Филиппов А.Ф.* Социология пространства. — СПб.: Владимир Даль, 2008. — С. 230.
- ¹⁹ *Савчук В.В.* Топологическая рефлексия // Проективный философский словарь. / Под ред. Г.Л. Тульчинского и М.Н. Эпштейна. — СПб.: Алетейя, 2003. — С. 414 — 417.
- ²⁰ *Аристотель.* Метафизика // *Аристотель.* Соч. В 4 т. Т. 1. — М., 1975. — С. 121.
- ²¹ *Бэкон Ф.* О достоинстве и преумножении наук // *Бэкон Ф.* Соч. В 2 т. Т. 1. — М., 1977. — С. 200.
- ²² *Oesterreich Peter L.* Rhetorische Revisionen der Philosophie // *Philosophische Rundschau*. 2007. Bd. 54. — С. 177.
- ²³ *Hausdorff Felix* (pseud. Paul Mongre). *Sant' Ilario*. — Leipzig: Verlag von C.G. Naumann, 1897. — С. 349.

Аннотация

В статье рассматривается феномен поворота в философии конца XX и начала XXI века. Наряду с известными и легитимными: онтологическим и лингвистическим поворотами появляется целый ряд новых, претендующих на статус фундаментальных поворотов философии: иконический, антропологический, перформативный, медиальный, теологический, пространственный и т.д. Предпосылкой поворота является смена образа самой философии от учения о перво-сущем или о сущем как таковом, к прикладному, а затем и дисциплинарному членению философии.

Ключевые слова:

топологическая рефлексия, онтологический, лингвистический, иконический, антропологический, медиальный, пространственный, теологический поворот, медиафилософия.

Summary

The article deals with a metaphor of turn mean in the philosophy of the late XXth and the beginning of the XXI century. Along with the well-known and legitimate: ontological and linguistic turn appears a number of new, aspiring to the status of a fundamental turn in philosophy: iconic, anthropological, performative, medial, theological, spatial, etc. turns. A premise for a turn is the change of philosophical image from the doctrine about fundamental principle or existence per se to applied and disciplinary partitioning of philosophy.

Keywords:

topological reflexion, ontological, linguistic, iconic, anthropological, medial, spatial, theological turns, philosophy of media.