

УДК 101

DOI: 10.34670/AR.2022.92.82.001

Поперечное мышление

Бакеева Елена Васильевна

Доктор философских наук, доцент,
профессор кафедры онтологии и теории познания,
Уральский федеральный университет,
620002, Российская Федерация, Екатеринбург, ул. Мира, 19;
e-mail: Elenabk2008@yandex.ru

Аннотация

Предмет исследования – философское мышление как практическое дополнение к познавательной (теоретической) деятельности. Цель исследования – выявление основных характеристик и возможностей философского (поперечного) мышления в современной ситуации концептуальной множественности. Методологическая основа исследования – экзистенциально-феноменологическая онтология. Область применения результатов исследования: онтология и теория познания, философия и методология науки. Основные выводы исследования: в философии последних десятилетий были подвергнуты радикальной критике идеи фундаментальных оснований мышления и возможности полного и непротиворечивого познания реальности; в данной ситуации существование альтернативных способов описания и объяснения реальности сопровождается исчезновением возможности рационального диалога между ними; решение данной проблемы возможно путем переосмысления роли и статуса философского мышления; философия трактуется здесь как особая практика мысли, дополняющая и ограничивающая теоретическое описание реальности; основной задачей данной философской практики является дискретизация теоретического описания в поперечном движении мысли; в акте поперечного мышления осуществляется выход в область неартикулируемых оснований теории; таким образом, именно философское поперечное мышление выступает как условием осмысленности теории, так и условием ее ограничения.

Для цитирования в научных исследованиях

Бакеева Е.В. Поперечное мышление // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2022. Том 11. № 2А. С. 7-21. DOI: 10.34670/AR.2022.92.82.001

Ключевые слова

Философия, теория, практика, поперечное мышление, смысл.

Введение

Духовный и интеллектуальный фон первых десятилетий двадцать первого столетия характеризуется всеобщим и стремительным ростом противоречий и напряженного противостояния различных образов мира и, соответственно, представлений о человеке, добре и зле, истине и лжи, справедливости и несправедливости, иными словами, – о тех вечных «полюсах», между которыми во все времена осуществляется человеческое бытие. Это растущее напряжение, сопровождающееся очевидной поляризацией позиций, «утратой середины» (Г. Зедльмайер), при всей извечности подобного состояния для человеческой истории, отличается одной особенностью. Оно возникло и оформилось после более чем полувековой критики и разоблачения так называемых больших нарративов, предпринятого в мировой социально-гуманитарной мысли второй половины прошлого столетия.

В ходе этой деконструктивистской деятельности довольно убедительно были продемонстрированы как концептуальная нелегитимность любых попыток тотального объяснения реальности, так и неизбежное стремление любой из подобных попыток к своего рода теоретической «герметизации», не оставляющей ни малейшей возможности для диалога и рационального обсуждения. Так, согласно Ж. Деррида, всякий раз, когда мысль (логос) пытается утвердить свою власть над миром, она вынуждена «предавать саму себя», коль скоро от нее неизбежно ускользает ее сила, ее собственный двигатель – как то, что является радикально Иным: «...кризис или забвение – это не какой-то несчастный случай, но судьба говорящей философии, которая не может существовать, не закрывая безумия, и которая умерла бы в своей собственной мысли от еще более страшного насилия, если бы новое слово не освобождало каждый раз это древнее безумие, заключая и заточая в нем, в его настоящем, безумство среди бела дня. Только благодаря этому подавлению безумия может царствовать конечная мысль, то есть история» [Деррида, 2000, 95-96].

Определенная правота этой, во многом уже ушедшей в прошлое, критики «логоцентризма», предпринятой, в частности, представителями т.н. постструктурализма, получает сегодня довольно своеобразное подтверждение: вышеупомянутые большие нарративы, окончательно освободившись от необходимости обоснования своих фундаментальных положений и ключевых практических следствий своих теоретических утверждений, продолжают как ни в чем не бывало циркулировать в ментальном пространстве, находясь на передовых рубежах многочисленных и разнообразных идеологических конфликтов.

Сложившаяся ситуация кажется довольно безнадежной именно в силу концептуальной «герметизации» всех участников этой борьбы. Один из самых ярких примеров подобного рода – противостояние сторонников глобализации и традиционалистов, защищающих культурную, национальную или цивилизационную идентичность. Расхождение позиций здесь зачастую сопровождается неотрафлексированностью собственных оснований: в первом случае опорой служит идеологема прогресса, имеющая в современной культуре явственный технократический «привкус», во втором – идеологема маловразумительных традиционных ценностей. Чаще всего и там, и там представители противоборствующих позиций идентифицируют себя посредством сугубо содержательных (и именно поэтому – онтологически вторичных) маркеров. Так, традиционалисты, выступающие от имени незападных культурных миров, могут воспринимать как угрозу любое проявление интереса к западной культуре (вспомним знаменитое: «сегодня слушает он джаз, а завтра – Родину предаст»). В свою очередь, «идейные» глобалисты рассматривают как нечто недопустимое любую манифестацию позиции, расходящейся с

установленным набором глобалистских ценностей (к примеру, неприятие кем-либо однополюсной любви на уровне *собственного* мировоззрения).

В этих условиях становится все более очевидным исчезновение самого интеллектуального и духовного пространства, в котором было бы возможным осуществление диалога. Рискнем предположить, что данная ситуация (выступающая, напомним, лишь одним из примеров многочисленных концептуальных, идеологических и мировоззренческих конфликтов) как раз и выступает оборотной стороной и парадоксальным проявлением вышеупомянутого разоблачения больших нарративов и самой идеи фундаментальных оснований бытия и мышления. Означает ли это предположение, что следует признать тщетность любых попыток целостного осмысления реальности и рационального диалога по поводу вышеупомянутых оснований? Коль скоро всевозможные концептуальные системы продемонстрировали способность существовать в отсутствие фундаментальных оснований (точнее, оставляя на периферии сознания сам вопрос об этих основаниях), не следует ли признать данные системы своего рода рационализациями в смысле фрейдовского психоанализа, инструментами власти в смысле фукианской концепции или способом насильственного удерживания несуществующего центра своего бытия в смысле деконструктивизма Ж. Деррида? Очевидно, что в случае положительного ответа на данный вопрос придется признать и неизбежное следствие этой констатации, каковым окажется, ни много ни мало, утверждение полного банкротства человеческого разума. Подобное признание, однако, выступая в качестве *следствия* вышеупомянутой «борьбы с логоцентризмом», также в конечном счете оказывается невозможным, просто в силу своей самопротиворечивости: любой вывод, следующий за неким суждением или системой суждений, неизбежно апеллирует к тому самому разуму, который в данном конкретном выводе признается недееспособным.

В этой ситуации представляется уместным задаться следующим вопросом: возможно ли мышление, свободное от вышеописанной завязанности на те или иные идеологемы (как на то, что лишено онтологических и гносеологических оснований), чреватой неререфлексивностью и неспособностью к рациональному диалогу? В данной статье мы попытаемся дать положительный ответ на этот вопрос с одним существенным уточнением: речь идет не столько о *возможности*, сколько о *действительности*. Иными словами, мы исходим из того, что подобное, имеющее своего рода «иммунитет» к идеологизации и, соответственно, обесмысливанию, мышление, всегда существовало, и это – мышление *философское*.

Разумеется, подобное утверждение может вызвать множество возражений, которые в большинстве своем будут сведены к следующему тезису: чаще всего в истории мысли идеологическую трансформацию претерпевали именно творения философов – от Платона до Ницше и самых что ни на есть постсовременных мыслителей. Однако данный аргумент, как представляется, бьет мимо цели: вышеупомянутая трансформация может быть осмыслена именно как проявление искажения самой сути философии. С учетом всего вышесказанного основной *задачей* нашей работы выступает демонстрация тех (нередко скрытых, незаметных) особенностей философской мысли, которые обладают потенциалом сопротивления любым тенденциям идеологического окостенения.

Философия как практическое дополнение к теории

Мы будем исходить из того, что все вышеупомянутые особенности так или иначе концентрируются вокруг одной важнейшей характеристики философского мышления: а именно, его *дискретности*. Следует признать, что квалификация философской мысли как

принципиально дискретной отнюдь не является самоочевидной даже для большинства представителей философского цеха. Вместе с тем представляется, что дальнейшее сохранение иллюзий относительно способности философской мысли выступить в качестве «науки о наиболее общих законах бытия» или даже в качестве универсальной методологии также довольно проблематично.

В данной ситуации все более убедительной становится принципиально иная (по сравнению с классически-рационалистической) трактовка философии, предполагающая осмысление философии не столько как концептуального (теоретического) освоения реальности, сколько как *практики особого рода*. Особый характер данной практики связан прежде всего с парадоксальным отсутствием каких-либо узкопрагматических мотивов, целей и задач. И вместе с тем речь идет именно о *praxis* в смысле *действия*, реального движения в мире, а не просто об отстраненном (теоретическом) созерцании мира. Одним из самых точных определений так понимаемого философствования является тезис М.К. Мамардашвили «Философия – это сознание вслух». В одноименной статье философ поясняет это утверждение следующим образом: «<...> философия не преследует никаких целей, помимо высказывания того, от чего отказаться нельзя. Это просто умение отдать себе отчет в очевидности – в свидетельстве собственного сознания. То есть философ никому не хочет досадить, никого не хочет опровергнуть, никому не хочет угодить, поэтому и говорят о задаче философии: “не плакать, не смеяться, но понимать”. Я бы сказал, что в цепочке наших мыслей и поступков философия есть пауза, являющаяся условием всех этих актов, но не являющаяся никаким из них в отдельности. Их внутреннее сцепление живет и существует в том, что я назвал паузой. Древние называли это “недеянием”» [Мамардашвили, 1992, 58].

Это «умение отдать себе отчет в свидетельстве собственного сознания» предполагает, таким образом, способность *обращения* к этому свидетельству, иными словами – к *опыту сознания*, не подлежащему содержательной экспликации. Опыт сознания не может быть высказан без остатка, не может быть конвертирован в некий универсальный текст, понятный всем без исключения. Этот опыт может быть только *пережит* в том парадоксальном «действии недеяния», которое и создает паузу, упомянутую в приведенной выше цитате. Именно это действие и составляет собственную суть философии, которая в таком случае оказывается практикой выхода за/на пределы какой бы то ни было теории (трактуемой здесь предельно общим образом – как любой попытки целостного и непротиворечивого объяснения реальности). Это прикосновение *к пределу как таковому* и придает философствованию принципиально *дискретный* характер: встреча с пределом не может осуществиться только в теории, она неизбежно прерывает теоретическое (разворачивающееся в области дискурсивно-рассудочного мышления) движение. Так понимаемая философия выступает своего рода практическим *дополнением* к любой теории, но дополнением, не обосновывающим последнюю теоретическим образом, а *прочерчивающим ее границы*. Философствование, таким образом, служит своего рода противовесом неизбежной опасности окостенения теории, в конечном счете – превращения ее в симулякр реальности, влекущий того, кто доверился этому симулякру, к онтологической катастрофе. Последняя неминуема именно постольку, поскольку полная подмена реальности той или иной ее *картиной* всегда сопровождается обреченными на провал попытками подогнать реальность под требования этой картины.

Эта освободительная миссия философии (избавляющая мыслящего, выражаясь словами И. Канта, «от гнетущей тяжести теории» [Кант, 2000, 270], так или иначе, в скрытом или явном виде, ощущается и признается всякий раз, когда осуществляется акт философствования. Именно

поэтому эмансипаторский пафос современных «борцов с логоцентризмом» не является чем-то принципиально новым в философии. Следует, конечно, оговориться, что этот заряд свободы в так называемой классической философии нередко оказывается скрытым за ширмой всеобъемлющих философских учений. Тем не менее и в этом последнем случае освободительный потенциал мысли сохраняется и рано или поздно взрывает изнутри учение, неизбежно тяготеющее к догматизации и потере смысла. Этот потенциал концентрируется именно в точке прикосновения к пределу теоретического движения, в невозможном (непредставимом заранее, теоретическими средствами) месте тождества мысли и бытия. Это прикосновение всякий раз обнажает исходный парадокс мышления, рождающегося из чего-то принципиально до- или внемысленного. Парадоксальный характер этого рождения с непревзойденной силой выражен в платоновском «Пармениде», в широко известном фрагменте, посвященном моменту «вдруг» или «внезапно». Это «вдруг» невозможно однозначно отнести ни к бытию (как будто бы скрывающему в себе этот странный промежуток, в котором и происходит превращение единого во многое и обратно), ни к мышлению, останавливающемуся перед этим промежутком и начинающему описывать апофатические круги: «<...> изменение не начинается с покоя, пока это – покой, ни с движения, пока продолжается движение; однако это странное по своей природе “вдруг” лежит между движением и покоем, находясь совершенно вне времени; но в направлении к нему и исходя из него изменяется движущееся, переходя к покою, и покоящееся, переходя к движению» [Платон, 1993, 394-395].

Странность платоновского «вдруг» связана именно с неуловимостью этого «между», разделяющего и соединяющего не только движение и покой, но и любые противоположные состояния сущего и, соответственно, любые оппозиционные понятия. «Вдруг» или «внезапно» и есть, собственно, акт дискретизации мира, открытие невидимого промежутка, в котором происходят все трансформации вещей и явлений. Познание всегда неизбежно опаздывает к этому моменту, фиксируя результаты этих изменений и затягивая открывшуюся пропасть тканью теоретического описания мира. Философский акт, таким образом, есть движение мысли, перпендикулярное или поперечное по отношению к разворачиванию теоретической картины мира, всегда так или иначе претендующей на полноту и последовательность. Именно это движение, однако, парадоксальным образом выступает условием *действенности* теории, коль скоро действие разрыва концептуальной ткани не просто устанавливает пределы значимости теоретического описания реальности, но открывает место сочленения этого описания и *самой реальности*, того, что *есть*.

В этом месте (в вышеупомянутом промежутке) и актуализируется *смысл* какого бы то ни было знания. Последнее, стало быть, всегда – скрыто или явно – питается из этого до/внемысленного источника, прикосновение к которому как раз и обеспечивается философским *поперечным* движением. Этот источник не подлежит какой бы то ни было объективации, именно поэтому философская мысль осуществляется только как живой опыт. В работе М.К. Мамардашвили «Стрела познания» прикосновение к этому источнику описывается следующими словами: «<...> “это” есть и действует, а объективировать не можем. Ибо это сдвинутое, поперечное пространство по отношению к тому, что в объективированном ряду, основанном на разделении объекта и субъекта, и где точно и однозначно формулируются и сообщаются понятия и описания. Интерсубъективности (язык) и знания как формы общения не может быть без прямого опыта, вернее, прямо воспроизводимого опыта (ибо все разыгрывается на втором шагу – не в производстве знания, а в его воспроизводстве)» [Мамардашвили, 1996, 215].

Второй шаг здесь как раз и делается в направлении, перпендикулярном движению первого шага, коль скоро речь идет о действии трансцендирования, то есть прорыва границы знания и прикосновения к «самому бытию». Представляется, что именно это прикосновение подразумевается известной платоновской метафорой философии как «обратной навигации». Это возвратное движение не просто ставит мыслящего перед лицом (теоретической) безосновности мышления, но открывает подлинную, не придуманную его основу, каковой и выступает необъективируемое «вдруг». Эта непознаваемая основа не всегда очерчивается непроницаемой границей, она может обрести своеобразную концептуализацию, как это происходит, например, в философии жизни. Тем не менее, эта концептуализация также неизбежно имеет апофатический характер, она призвана в первую очередь указать на *противоположность* знания и его непознаваемого истока, как это делает А. Бергсон в «Творческой эволюции». Утверждая знание и познание в качестве продукта деятельности человеческого интеллекта, французский мыслитель указывает на неизбежно *мнимый* характер этого продукта. Эта мнимость – отнюдь не синоним иллюзорности или ложности; знание как результат работы интеллекта – вполне законная добыча «человека действующего», однако задачей философа выступает постоянное (пере)открытие условности и вторичности всякого знания: «Мы непрестанно вбираем что-то из океана жизни, в который погружены, и чувствуем, что наше существо, или, по крайней мере, руководящий им интеллект, сформировалось в этом океане как бы путем локального затвердения. *Философия может быть только усилием к тому, чтобы вновь раствориться в целом* (выделено мной -Е.Б.). Интеллект, поглощаемый своим первоначалом, снова переживает в обратном порядке свой собственный генезис» [Бергсон, 2006, 197-198].

Усилие, возвращающее «затвердевшую» (читай: теоретическую) мысль к целому, или к первоначалу, по определению не может осуществляться в плоскости знания (в которой как раз и царит интеллект, согласно Бергсону). Смысл философского усилия – именно в том, чтобы открыть *иное измерение*, ускользающее от интеллекта, но скрывающее в себе *силу и действительность* всякого знания. Философский акт как событие выхода в это измерение оказывается в таком случае своего рода действием онтологической корректировки тех искажений, которые неизбежно присущи любой попытке теоретического описания реальности, претендующего на полноту и завершенность. Эта корректировка, собственно – единственный способ избавления от бесконечного кружения в водовороте теоретических аргументов «за» и «против», которые, как убедительно демонстрирует кантовский анализ антиномий чистого разума, аннигилируют друг друга *на границе* бытия и мышления.

Таким образом, философское поперечное движение, призванное корректировать неминуемые отклонения теории от «самого бытия», решает одновременно две важнейшие задачи: 1) актуализирует онтологический контекст того или иного теоретического описания реальности, то есть высвобождает его необъективируемый смысл; 2) создает событийное поле возможного диалога между концептуальными системами – диалога, обретающего здесь не эпистемологический, но *онтологический* статус.

Поперечное мышление как ограничение теории

Попытаемся выделить конкретные характеристики философского (поперечного) мышления, позволяющие выполнять вышеупомянутые задачи. Здесь, впрочем, следует сделать важную оговорку. В последние несколько лет в мировой и отечественной гуманитаристике появился ряд

интересных исследований так называемого *трансверсального мышления*, обретающего значимость в ситуации признанного концептуального плюрализма [см., например: Кононова, 2020; Нургалиева, 2013; Парамонов, 2016]. Признавая безусловную плодотворность подобных разработок, отметим все же их принципиальное отличие от попытки осмысления поперечного мышления, предпринятой в данной работе. В то время как первое чаще всего определяется положительно, например, как «способность совершать переходы между элементами тождества разума» [Нургалиева, 2013, 122], второе может быть охарактеризовано только отрицательным образом – именно в силу своей принципиальной *дискретности*. Таким образом, очертить контуры философской практики как поперечного мышления можно не столько путем перечисления его положительных характеристик, сколько посредством установления своего рода запретов или ограничений, связанных с вышеупомянутой дискретностью.

Первое из этих ограничений касается поиска оснований той или иной концептуальной системы. Точнее говоря, философский акт дискретизации знания всякий раз высвечивает парадокс самообоснования мышления, делающий неизбежным отказ от любых попыток обнаружить теоретическую точку отсчета самой теории. Именно в поперечном движении мысли открываются, таким образом, те *очевидности разума*, которые, с одной стороны, укоренены в «самом бытии», а с другой – выступают в качестве несущих конструкций теоретической системы. Так, в современной философии и методологии науки общепризнанным является то обстоятельство, что классическое естествознание Нового времени восходит к интуициям, получившим наиболее отчетливое выражение в философии Р. Декарта. Как отмечает А.В. Ахутин, в основе системы классической физики «...лежит особый фундаментальный принцип теоретического представления реальности, картезианское разделение субстанций: *вещи протяженной* (объективная картина мира) и *вещи мыслящей* (познающий субъект, не присутствующий в этой картине)» [Ахутин, 2005, 438].

Все дело, однако, именно в том, что сам этот «принцип теоретического представления реальности» не может иметь сугубо теоретический статус: он выступает эффектом события мысли как того, что было названо выше актом дискретизации знания. Данный акт как раз и выступает бытийным истоком вышеназванного принципа. Он открывает тот промежуток в непрерывной череде теоретических рассуждений, из которого «картезианское разделение субстанций» усматривается во всей своей очевидности. Иными словами, позиция познающего субъекта всякий раз должна легитимироваться в акте трансцендирования любых объективаций, в том числе и образа самого этого субъекта как «мыслящей вещи».

В этом отношении широко распространенные в современной философии упреки в адрес картезианского гипостазирования фигуры познающего субъекта промахиваются мимо цели. Декартовское *cogito* не является неким теоретическим фетишем именно потому, что не может быть обнаружено только в измерении теоретического и, соответственно, в измерении объективированного языка. На уровне объективации тезис «я мыслю» есть, по выражению М.К. Мамардашвили, «тавтология», однако эта тавтология маркирует собой момент бытийного осуществления познающего «я»: «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, и это “я” обнаруживает в себе тавтологию всех тавтологий или точку точек интенсивностей. А что является тавтологией тавтологий? Бог!» [Мамардашвили, 1993, 52].

Фигура Бога как «тавтологии тавтологий» выполняет здесь задачу ограничения претензий

теоретического познания: попадая в «точку интенсивности», субъект мысли открывает свою теоретическую обоснованность и, соответственно, себя самого в качестве субъекта бытия.

Осуществляясь вне цепи теоретических рассуждений, это открытие лишает смысла любые (теоретические же) аргументы, «разоблачающие» автономию субъекта как опорной точки классической рациональности. Иными словами, сама позиция субъекта обретает здесь, говоря словами М.М. Бахтина, «внезаходимость» и, тем самым, неуязвимость по отношению к любому сугубо теоретическому дискурсу. Таким образом, становится возможной своего рода смысловая реабилитация концепций, восходящих к позиции «когито». Необходимость подобной реабилитации навряд ли нуждается в обосновании в условиях усиливающегося противостояния сторонников и противников самого концепта универсального разума. Это противостояние разворачивается сегодня «на всех фронтах», от научно-методологического до общественно-политического.

В первом случае поборникам универсального разума приходится бороться с многочисленными попытками пересмотра смысла и статуса таких понятий, как «знание», «истина», да и сам «разум». Довольно выразительным примером в этом отношении может служить концепция науки американского исследователя Стива Фуллера. Определяя знание как «...коллективное предприятие, все члены которого потенциально могут получить выгоду от того, что кому-либо из них удастся достигнуть истины или хотя бы приблизиться к ней» [Фуллер, 2018, 350], Фуллер дает этому вполне традиционному определению довольно оригинальную интерпретацию: «Но как мы можем наилучшим образом внести свой вклад в дело поиска знания? Мой ответ таков: следует говорить то, что может быть сказано, в ситуации, когда вы находитесь в подходящей позиции для того, чтобы это высказывать. Если знание есть коллективное предприятие неопределенной длительности, то каждый из нас играет в нем проходную роль. Трудность в том, чтобы разобраться в сюжете этой мыльной оперы. Интеллектуальная история пишется именно так» [там же, 350-351].

Эта трактовка знания как «коллективного предприятия неопределенной длительности» примечательна прежде всего решительным отрицанием самой возможности утверждения чего бы то ни было в опоре на уверенность в *истине*. Последняя оказывается в рамках данной позиции принципиально недостижимым предметом стремления, и именно поэтому совет автора «говорить то, что может быть сказано», сопровождается указанием на то обстоятельство, что вполне разумно «...отстаивать ту позицию, в которую *не* веришь» [там же, 349]. Истина здесь не подвергается отрицанию, но превращается в предмет постоянного и бесконечного поиска, который и выступает главным сюжетом «интеллектуальной истории». Истина, таким образом, всегда «там», но никогда не «здесь», она играет роль вечного двигателя познавательного процесса.

Эта, без сомнения, убедительная (с точки зрения эмпирической истории науки и познания в целом) позиция имеет, тем не менее, свое «слепое пятно», в значительной степени ее подрывающее. Полный перенос фокуса внимания философа и историка науки с результата на процесс («мыльную оперу», выражаясь языком нашего автора) делает сомнительным *любое решение* участника данного процесса. Даже решение «отстаивать позицию, в которую не веришь» неизбежно нуждается в *уверенности* субъекта этого решения просто для того, чтобы быть принятым к исполнению. Признание данного обстоятельства неизбежно выводит нас в позицию «когито». Преимущество поперечного мышления проявляется здесь предельно очевидным образом: выход в «точку когито» не нуждается теперь в теоретическом подкреплении. Вместо того, чтобы уходить в дурную бесконечность рассуждений о

возможности или невозможности позиции автономного «я мыслю», субъект поперечного мышления открывает (в буквальном, то есть топологическом смысле) *действительность* данной позиции. Именно в акте трансцендирования, прерывающем кажущуюся непрерывность теоретической аргументации, позиция «когито» обнаруживается как бытийная основа *любого* утверждения – в том числе и определения знания как «коллективного предприятия неопределенной длительности».

Поперечное движение мысли, останавливая бесконечную тяжбу по поводу самого права на речь от первого лица, выступает тем самым *действием от первого лица*, в котором или посредством которого это лицо и рождается. Таким образом, это действие разрушает нераспутываемый гордиев узел, в котором сплетены «свое» и «не-свое», свобода и необходимость, внутреннее и внешнее. Данным действием, соответственно, пресекается смысловая энтропия как уход в неопределенность по принципу «с одной стороны...» – «с другой стороны...».

Тем самым обезвреживаются те методологические ограничения, которые накладываются в современной философии науки на саму возможность научной деятельности в рамках классически-рационалистической парадигмы. В то время как реальная практика современной науки, и прежде всего естествознания, по-прежнему опирается (осознанно или неосознанно) на основные положения вышеупомянутой парадигмы, на уровне философии и методологии науки практически общепризнанной является ее исчерпанность. Выйти из этого методологического тупика как раз и позволяет поперечное мышление, обнажающее бесосновный характер *любой* теоретической позиции, и тем самым – снимающее тот неявный запрет, который накладывается современной философией (по крайней мере, ее мейнстримом) на мышление и действие с позиции «я мыслю». Позиция «когито» всякий раз завоевывается в акте поперечного мышления, но это, в свою очередь, означает, что данный акт целиком и полностью выступает ответственным поступком мыслящего, осуществляемым на свой страх и риск.

Отсюда вытекает *второе* важное ограничение, накладываемое поперечным мышлением на любую попытку теоретического «освоения» мира: своего рода запрет на утверждение непосредственной связи между отдельными элементами той или иной теоретической конструкции. В данном отношении наиболее показательным примером может служить как раз общественно-политический срез критики «логоцентризма», предпринятой в философии в последние десятилетия прошлого века.

Тезис о том, что универсальный характер разума неизбежно скрывает в себе зачатки фашизма и тоталитаризма, восходящий к концепции «знания-власти» Мишеля Фуко, многократно и разнообразно варьировался в современной философской и, шире, социально-гуманитарной мысли. Одна из наиболее глубоких вариаций данного тезиса представлена в творчестве французского философа Ж.-Л. Нанси. В сборнике своих работ «Бытие единичное множественное» Нанси, в частности, высказывает мысль о неразрывной связи насилия и войны (как онтологических феноменов) с утверждением «блага и цели в себе» и «принципом и принципатом суверенной власти» [Нанси, 2004, 187]. Эта мысль, как полагает французский мыслитель, в случае ее признания влечет за собой необходимость поставить под вопрос само понятие «суверенного смысла» [там же, 207-208]. По сути дела, речь здесь идет о полной и окончательной делегитимации абсолютной власти, в том числе (а может быть, прежде всего) власти универсального разума.

Нанси не просто декларирует данную необходимость, но предлагает набросок подобного мира, лишённого «суверенного смысла»: «Что, если бы каждый *народ* ... , если бы каждое

единичное пересечение... пришли на смену логике суверенной (и всегда жертвенной) модели: не изображение или умножение моделей, которые тотчас следовали бы за войной, но совершенно иная логика, в которой единичность имела бы одновременно абсолютную ценность и не составляла примера? Где каждый был бы “одним”, только лишь не будучи отождествляем с неким образом, а бесконечно различным посредством опространствования и бесконечно заменяемым посредством пересечения, которое дублирует опространствование. Это могло бы называться, в подражание Гегелю, мировой единичностью. ... Мир достигается этой ценой: ценой оставленного суверенитета...» [там же, 212].

Отдавая должное последовательности данного рассуждения, заметим, однако, что вышеупомянутая «совершенно иная логика» едва ли может претендовать на статус собственно *логики* без того, чтобы иметь опору в виде некоего основоположения. Между тем «оставленный суверенитет» как условие достижения мира исключает саму возможность признания подобной опоры. Тем самым мы вновь возвращаемся к ситуации, описанной выше: любая позиция, в том числе и включающая требование отказа от «суверенитета», так или иначе апеллирует к универсальному разуму (Логосу), наделяющему это требование силой и значимостью. Этот теоретический тупик может быть преодолен опять-таки только поперечным движением мысли: само *решение* отказаться от властных притязаний обеспечивается здесь утверждением власти разума, но только по отношению к *единичному событию*. Именно в этом случае может быть признана «абсолютная ценность единичности», о которой говорит Нанси.

Признание этой абсолютной ценности, не имея возможности опираться на теоретические аргументы (которые как раз всегда и неизбежно условны, то есть не могут иметь абсолютной силы), может осуществиться только путем обретения бытийной, точнее – *событийной* опоры. Последняя же выявляется, как было сказано выше, именно в поперечном акте сечения горизонтали теоретического рассуждения. Тем самым данный акт не просто служит онтологическим основанием утверждения «абсолютной ценности единичности», но и заранее обезвреживает любые попытки тиражирования этой ценности, то есть превращения последней в сугубо теоретический конструкт. Таким образом, кажущаяся необходимой связь между утверждением абсолютной власти (суверенитета) разума и тотальным характером этой власти разрывается: безусловное подчинение предлагаемой Нанси «логике единичности» исчерпывается или *исполняется* в уникальном событии без каких-либо претензий на тотальность. Подобным образом (посредством *разделения* связей той или иной идеи и ее необходимых, само собой разумеющихся следствий) осуществляется разрушение устойчивых стереотипов мышления и актуализируется потенциал тех концептов, которые были дискредитированы этими стереотипами.

Так, к примеру, идея *механизма*, сквозь призму которой рассматривается любая вещь (в самом широком смысле слова) в рамках механистического способа осмысления мира, неразрывно связана, с точки зрения вышеупомянутых стереотипов, с утверждением сугубо материальной природы реальности и абсолютного детерминизма. Тем самым любая попытка реализации механистического подхода в той или иной конкретной ситуации (например, в ортопедическом лечении) явно или неявно предполагает как материалистически-редукционистскую трактовку человеческого тела, так и детерминистскую логику, в рамках которой определенные физические манипуляции непременно влекут за собой столь же определенные результаты.

Между тем оба вышеназванных предположения вовсе не *следуют* из самой идеи механизма необходимым образом. Акт поперечного мышления, обеспечивающий событийное основание

данной идеи и тем самым высвобождающий ее *смысл*, препятствует абсолютизации механицистского миропонимания. Само открытие этого событийного основания делает любую идею (в том числе, разумеется, и идею механизма) тем, что имеет смысл только *здесь и сейчас*. Осуществление механического взаимодействия с тем или иным объектом (вещью) оказывается возможным без того, чтобы трактовать данный объект как нечто сугубо материальное и полностью подчиненное внешней закономерности. Собственно, практическая деятельность (в том числе и вышеупомянутая медицинская практика) сплошь и рядом пренебрегает требованиями теории, в данном случае – механистическим пониманием человеческого организма. В этом отношении подобная деятельность выступает скорее как искусство, демонстрируя, если можно так выразиться, весьма плодотворную концептуальную беспринципность. Философия как поперечное мышление призвана осмыслить и объяснить правомерность подобной беспринципности, предоставить ей своего рода *бесосновное основание*.

Наконец, следует указать на *третье* ограничение теоретической экспансии, осуществляемое поперечным движением мысли: выход в событийное измерение какой-либо идеи или системы идей проблематизирует любые содержательные практические следствия, вытекающие из этой теоретической позиции. Иначе говоря, ответы на теоретические вопросы типа «какова сущность этого объекта?», «каковы закономерности его существования?» и т.п. не влекут за собой определенные и однозначные ответы на практический вопрос «что делать?», заданный в отношении данного объекта. Речь идет, таким образом, опять-таки о разрушении стереотипов мышления, опирающегося на позицию «теоретизма» (М.М. Бахтин), то есть предполагающего автоматическую, само собой разумеющуюся связь *определенного* знания и *определенного* действия.

Здесь следует вспомнить о том, что одной из самых ярких и последовательных попыток разделения этой связи является кантовская философия. Классификация «императивов», предложенная в труде «Основание метафизики нравов», оставляет в силе формулу «действие определяется знанием» по отношению к так называемым «гипотетическим императивам»: «Все науки имеют некую практическую часть, состоящую из указаний, что какая-нибудь цель для нас возможна, и из императивов, как она может быть достигнута. Такие императивы поэтому могут вообще называться императивами умения. Разумна ли и хороша ли цель, – здесь об этом речи не идет, речь идет лишь о том, что необходимо делать, чтобы ее достигнуть. Предписания для врача, чтобы основательно вылечить пациента, и для отравителя, чтобы наверняка его убить, равноценны постольку, поскольку каждое из них служит для того, чтобы полностью осуществить поставленную цель.» [Кант, 2000, 245-246]. Между тем следует обратить внимание на то обстоятельство, что эта закономерная связь «знание – действие» характеризует не столько знание о сущем (теоретическое, т.е. незаинтересованное описание некоего положения дел), сколько вторичное знание о способах взаимодействия с этим сущим (то, что как раз и обозначается в тексте Канта выражением «императивы умения»). Само важное здесь заключается в том, что между этими двумя видами знания нет самоочевидной, непосредственной связи: любой практический «императив умения» восходит не к теоретической констатации, но к определенной *цели*, которая возникает, «принимается к исполнению» либо в силу гетерономной, либо в силу автономной причинности. Очевидно, что в первом случае речь вообще не идет о разумном источнике действия: последнее оказывается здесь подчиненным тем внешним силам (например, всевозможным желаниям, продиктованным телесными потребностями или анонимными социальными силами), которые используют знание

как инструмент, а не как рациональное основание, определяющее выбор цели. Во втором же случае речь идет не о цели, но о долге, безотносительном к какой бы то ни было цели. Соответственно, знание по отношению к категорическому императиву теряет даже ту условную значимость, которую оно имеет в рамках «императивов умения».

Однако и гетерономия, и автономия воли в рамках кантовской установки есть именно *законодательство воли*, а не какого-либо знания о сущем – в точном соответствии с пресловутой «гильотиной Юма». Данный экскурс в кантовскую философию представляется здесь оправданным ровно постольку, поскольку именно этот зазор между сущим и должным очень быстро затягивается по мере того, как в новоевропейской культуре все более прочно утверждается «знание-власть» (М. Фуко). Любая фиксация какого-либо положения дел с позиции «знания-власти» автоматически влечет за собой вывод о необходимости определенного действия или набора действий: констатация болезни требует лечения, констатация экономического спада требует мер по исправлению ситуации, констатация изменений в экологической ситуации требует немедленных усилий по возвращению *status quo*. Ни в коей мере не оспаривая правомерность подобной логики, подчеркнем именно этот автоматизм, вскрытый и подвергшийся разоблачению в кантовской философии.

Данный феномен в конечном счете порождает совершенно иррациональную веру в силу знания, в императивный характер самой констатации какого-либо положения дел. Эта вера, в свою очередь, оборачивается стремлением противостоять вышеупомянутой силе знания, скрывающейся, в соответствии с данной установкой, *в самих словах и суждениях о реальности*. Выразительный пример подобного стремления предлагается, в частности, в книге Х. Плакроуз и Дж. Линдси «Циничные теории», посвященное исследованиям так называемого «движения социальной справедливости», набирающего силу в современной западной культуре. Авторы исходят из того, что концептуально данное движение (весьма разнородное и многоплановое) в значительной степени опирается на концепцию «знания-власти» Мишеля Фуко. Исходя из основных тезисов данной концепции, активисты вышеупомянутого движения призывают к деконструкции не только таких понятий, как раса и гендер, но и, в частности, понятия инвалидности. Последнее также предлагается рассматривать в качестве социального конструкта, навязываемого человеку системой «знания-власти». Одним из таких навязываемых обществом предрассудков, с точки зрения представителей концепций «социальной справедливости», является так называемый «эйблизм», то есть «...допущение..., что для человека в целом лучше быть трудоспособным, нежели иметь ограничения...» [Плакроуз, Линдси, 2022, 227]. Данная установка, в свою очередь, получает выражение в практической рекомендации людям с инвалидностью – всячески разоблачать позицию эйблизма, рассматривая свои физические или ментальные особенности как основу собственной идентичности. Характеризуя данную стратегию поведения, авторы вышеупомянутой книги резонно замечают: «Хотя никто не должен стыдиться своей сексуальности, расы, религии, пола или состояния здоровья, многие люди с инвалидностью, вероятно, не согласятся с мнением, что наличие инвалидности нужно превозносить, – и вряд ли это поможет им найти эффективное лечение или лекарственное средство, если они этого хотят. А этого желая – несмотря на тезисы исследований инвалидности – им не нужно стыдиться» [Плакроуз, Линдси, 2022, 224].

Сама необходимость отстаивать подобные (казалось бы, самоочевидные) утверждения весьма красноречиво свидетельствует о вышеупомянутой трансформации отношения к знанию. Коль скоро последнее трактуется как феномен, изначально обладающий силой принуждения, противостояние этой силе оказывается «делом чести» даже в том случае, когда требования

«знания-власти» (лечить болезнь) совпадают с желанием того, кто болен. Подобная аргументация теряет всякую силу в тот самый момент, когда поперечное движение мысли обнажает зазор между знанием и действием, то есть между констатацией того, что есть, и законодательством воли. Тем самым, как ни странно, реабилитируется и само знание: не будучи рассматриваемым в качестве непосредственного руководства к действию, оно избавляется от ценностной окраски, перестает восприниматься как «хорошее» или «плохое», «полезное» или «вредное». Таким образом, философское поперечное мышление выполняет здесь ту же самую задачу освобождения, что и в двух предыдущих случаях (в отношении требования теоретического основания знания и в отношении утверждения необходимого характера связи всех элементов теоретической системы).

Заключение

Подводя итог вышесказанному, можно заключить, что основной миссией философии как поперечного мышления является именно высвобождение «пространства» неартикулируемого смысла, всегда и неизбежно вытесняемого в силу властных претензий познающего разума. «Философский акт, осуществляющий дискретизацию теоретического поля, выступает в качестве своеобразного «правИла», предотвращающего критически значимое расхождение знания и реальности. В этом отношении исключительно удачной выглядит формулировка М.К. Мамардашвили, определяющего философию как «выпрямление склонения» [Мамардашвили, 2000, 280]. Обнажая лакуны в кажущейся непрерывности любой теоретической картины (вне зависимости от того, изображает она мир в целом или отдельные фрагменты мира), философское поперечное мышление открывает ее невидимое (непроговариваемое) основание. Это странное основание (восходящее к платоновскому «вдруг») *оправдывает* любую теорию, но одновременно – не позволяет ей поглотить собой мир.

Библиография

1. Ахутин А.В. «Квантовая» история физики // Поворотные времена. СПб.: Наука, 2005. С. 423-446.
2. Бергсон А. Творческая эволюция. М.: Кучково поле, 2006. 384 с.
3. Деррида Ж. Когито и история безумия // Письмо и различие. М.: Академический проект, 2000. С. 54-104.
4. Кант И. Основание метафизики нравов // Лекции по этике. М.: Республика, 2000. С. 224-282.
5. Кононова В.А. Трансверсальность: эволюция термина через призму корпусов и других контекстов // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. 2020. Т. 12. Вып. 2. С. 34-42.
6. Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. М.: Прогресс, Культура, 1993. 352 с.
7. Мамардашвили М.К. Стрела познания. М.: Языки русской культуры, 1996. 304 с.
8. Мамардашвили М.К. Философия – это сознание вслух // Как я понимаю философию. М.: Прогресс, Культура, 1992. С. 57-71.
9. Мамардашвили М.К. Эстетика мышления. М.: Московская школа политических исследований, 2000. 416 с.
10. Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. Мн: Логвинов, 2004. 272 с.
11. Нургуалиева Л.В. Мультирациональное и трансверсальное. Проекция коммуникативной онтологии // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2013. № 4 (24). С. 113-123.
12. Парамонов А.А. «Стихия чертежа». К топологии трансверсальности // Философский журнал. 2016. Т. 9. № 4. С. 63-79.
13. Платон. Парменид // Федон, Пир, Федр, Парменид. М.: Мысль, 1993. С. 346-412.
14. Фуллер С. Социология интеллектуальной жизни: карьера ума внутри и вне академии. М.: ДЕЛЮ, 2018. 384 с.

Transverse thinking

Elena V. Bakeeva

Doctor of Philosophy, Associate Professor,
Professor of the Department of Ontology and Theory of Knowledge,
Ural Federal University,
620002, 19, Mira str., Yekaterinburg, Russian Federation;
e-mail: Elenabk2008@yandex.ru

Abstract

The subject of the research is philosophical thinking as a practical addition to cognitive (theoretical) activity. The purpose of the study is to identify the main characteristics and possibilities of philosophical (transverse) thinking in the current situation of conceptual plurality. The methodological basis of the research is the existential-phenomenological ontology. The scope of the research results: ontology and theory of knowledge, philosophy and methodology of science. The main conclusions of the study: in the philosophy of recent decades, the ideas of the fundamental foundations of thinking and the possibility of a complete and consistent knowledge of reality have been radically criticized; in this situation, the existence of alternative ways of describing and explaining reality is accompanied by the disappearance of the possibility of a rational dialogue between them; the solution of this problem is possible by rethinking the role and status of philosophical thinking; philosophy is interpreted here as a special practice of thought, supplementing and limiting the theoretical description of reality; the main task of this philosophical practice is the discretization of the theoretical description in the transverse movement of thought; in the act of transverse thinking, an exit is made into the area of non-articulated foundations of the theory; thus, it is philosophical transverse thinking that acts both as a condition for the meaningfulness of a theory and as a condition for its limitation.

For citation

Bakeeva E.V. (2022) Poperechnoe myshlenie [Transverse thinking]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 11 (2A), pp. 7-21. DOI: 10.34670/AR.2022.92.82.001

Keywords

Philosophy, theory, practice, transverse thinking, meaning.

References

1. Akhutin A.V. (2005) «Kvantovaya» istoriya fiziki [“Quantum” history of physics]. In: *Povorotnye vremena* [Changing times]. St. Petersburg: Nauka Publ.
2. Bergson A. (2006) *Tvorcheskaya evolyutsiya* [Creative evolution]. Moscow: Kuchkovo pole Publ.
3. Derrida J. (2001) Cogito and the history of madness. In: *Writing and Difference*. Routledge.
4. Fuller S. (2009) *The Sociology of Intellectual Life: The Career of the Mind in and Around Academy*. SAGE Publications Ltd.
5. Kant I. (2000) Osnovanie metafiziki nravov [Foundation of the metaphysics of morals]. In: *Leksii po etike* [Lectures on ethics]. Moscow: Respublika Publ.
6. Kononova V.A. (2020) Transversal'nost': evolyutsiya termina cherez prizmu korpusov i drugikh kontekstov

-
- [Transversality: the evolution of the term through the prism of corpora and other contexts]. *Vestnik Permskogo universiteta. Rossiiskaya i zarubezhnaya filologiya* [Bulletin of the Perm University. Russian and foreign philology], 12, 2, pp. 34-42.
7. Mamardashvili M.K. (2000) *Estetika myshleniya* [Aesthetics of thinking]. Moscow: Moskovskaya shkola politicheskikh issledovaniy Publ.
 8. Mamardashvili M.K. (1992) *Filosofiya – eto soznanie vslukh* [Philosophy is consciousness aloud]. In: *Kak ya ponimayu filosofiyu* [As I understand philosophy]. Moscow: Progress, Kul'tura Publ.
 9. Mamardashvili M.K. (1993) *Kartezianskie razmyshleniya* [Cartesian reflections]. Moscow: Progress, Kul'tura Publ.
 10. Mamardashvili M.K. (1996) *Strela poznaniya* [Arrow of Knowledge]. Moscow: Yazyki russkoi kul'tury Publ.
 11. Nancy J.-L. (2000) *Being Singular Plural*. Stanford University Press.
 12. Nurgalieva L.V. (2013) *Mul'tiratsional'noe i transversal'noe. Proektsii kommunikativnoi ontologii* [Multirational and transversal. Projections of communicative ontology]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya* [Bulletin of the Tomsk State University. Philosophy. Sociology. Political science], 4 (24), pp. 113-123.
 13. Paramonov A.A. (2016) «Stikhiya chertezha». K topologii transversal'nosti [Element of drawing. On the topology of transversality]. *Filosofskii zhurnal* [Philosophical journal], 9, 4, pp. 63-79.
 14. Plato (1993) *Parmenid* [Parmenides]. In: *Fedon, Pir, Fedr, Parmenid* [Phaedo, Feast, Phaedrus, Parmenides]. Moscow: Mysl' Publ.