



## Ф И Л О С О Ф И Я

### ГЕНИЙ МЕСТА: ФИЛОСОФСКАЯ ТОПОЛОГИЯ И АНАЛИТИКА ПОВСЕДНЕВНОСТИ\*

#### ЛОКАЛИЗАЦИЯ, ДЕКОНСТРУКЦИЯ И ИСТОРИЯ

© А. К. Секацкий

**Ключевые слова:** матезис, семиозис, локализация, деконструкция, история, эпифаническая событийность, изохрония мира.

Начиная, по крайней мере, с Платона и Аристотеля, установилась довольно пренебрежительная оценка знания, которое носит чисто эмпирический характер. Такое знание, в сущности, недостойно своего имени, оно, скорее, умение или некое искусство. Согласно Аристотелю, строитель дома может обладать умением, вполне пригодным для того, чтобы дом был построен. Истинное же знание о том, что есть строительство дома, может быть присуще совсем другому человеку («теоросу»), который и будет обладать этим истинным знанием, даже если в случае отсутствия умений он никоим образом не справится со строительством дома<sup>1</sup>.

В дальнейшем европейская метафизика так или иначе следовала этому разделению на «эпистеме» и «техне», делая примечательное исключение для божественного откровения, которое Господь не пожелал сделать те-

\* В разделе представлены материалы Российского семинара «Гений места: философская топология и аналитика повседневности» (16–17 октября 2008 года). Семинар был организован и проведен Центром философских и эстетических исследований Самарской гуманитарной академии.

<sup>1</sup> Аристотель. Сочинения. Т. 1. М., 1975. С. 186–190. К этой же теме Аристотель обращается и в шестой книге «Метафизики», и в других работах.

А. К. Секацкий

оретическим или метафизическим. Причины тут усматривались самые разные, в основном педагогические (доступность для «малых сих»), пока Декарт не выдвинул свой знаменитый тезис о том, что «эмпирическое для Бога есть метафизическое для человека»<sup>2</sup>. Впрочем, торжество естествознания и вообще дисциплинарных наук сделало статус откровения маргинальным в теоретическом смысле и одновременно освободило метафизику от необходимости считаться с какой-либо формой не-теоретического опыта. В частности, само естествознание (видимо, в знак благодарности) расценивалось метафизикой как несовершенное, сугубо предварительное и вообще несамостоятельное знание – особенно в такой оценке преуспела немецкая классическая философия.

Против засилья теории происходило немало восстаний, достаточно вспомнить марксизм. Но нам сейчас интереснее другая ревизия, произведенная Бенедетто Кроче. В своей относительно ранней работе «История с точки зрения искусства»<sup>3</sup> Б. Кроче относит историю к сфере свободных искусств, определяя, впрочем, для нее особое место. Речь идет о присущей истории (или историку) способности самодостаточного созерцания единичного. Именно это созерцание и конституирует историю как автономную духовную деятельность, все остальное, включая меняющиеся способы согласования истории с господствующими парадигмами науки, является лишь антуражем, формой адаптации, маскирующей сущность исторической достоянности.

В последующих работах («Логика», «Эстетика» и др.) Кроче вновь и вновь возвращается к проблеме уникальности и «самодостаточности» исторического знания. Фактичность, которой оперирует история, принципиально отличается от эмпиризма естественных наук; единичное оказывается здесь не иллюстрацией, а конечным смыслом, содержащим в себе множество исходов во всеобщее. У Кроче метафизическим для человека выступает подлинное историческое событие, историческая сингулярность. Тем самым, правильно понятая, усвоенная история оказывается как минимум не ниже философии.

Что касается крупнейшей «антитеоретической диверсии» внутри самой метафизики, то тут, пожалуй, первенство принадлежит Жаку Деррида. Детонатором выступает идея деконструкции, которой философ дает намеренно противоречивые и сбивчивые определения. Единственное, что Деррида не устает подчеркивать, так это «принципиально локальный характер деконструкции»<sup>4</sup> – остановимся на нем подробнее.

Что означает принципиально локальный характер деконструкции? На первый взгляд, это нечто незначительное и невзрачное на фоне парада универсалий: действительно, что может значить принципиально локальный характер деконструкции там, где привыкли властвовать Благо, Единое и само Бытие?

<sup>2</sup> Декарт, Р. Размышления о первой философии. СПб., 2001. С. 64.

<sup>3</sup> См.: Кроче, Б. Философия и искусство. СПб., 2000.

<sup>4</sup> См. например: Деррида, Ж. Письмо и различие. М., 2000.

Между тем именно локальность, тем более принципиальная, выводит познающего из-под диктатуры универсалий, какими всеохватывающими они бы ни были. Деконструкция – это всегда откуда-то берущаяся реакция на целое – притом реакция негативная. Чудо деконструкции, стало быть, состоит в том, что есть целое (любой степени всеохватности), а есть реакция на него – реакция, которая неизбежно последует, даже там (и именно там), где уже больше нечего обобщать. Некоторые примеры такого рода зацепок демонстрирует сам Деррида. Взять, к примеру, Абсолютный Дух и абсолютного Гегеля: деконструкция как негативная или «недоверчивая» реакция на целое тут как тут. Она указывает на инфраструктуру – на примечания, предисловия, ссылки и отсылки – как на то, что вообще позволяет Гегелю «открыть рот» (взяться за перо)<sup>5</sup>. То есть, деконструкция как бы ехидно констатирует: ни Бытие, ни Единое, ни Абсолютный Дух не могут сами сказать о себе, чтобы запустить рефлексию или авторефлексию, требуется некое иное. Это иное, вне всяких сомнений, куда как более несовершенно и вообще ничтожно по отношению к тому, к чему оно выступает иным. Возможно, что сразу же после создания «дифферанса», или *перворазличия*, оно будет отброшено, погружено в забвение, быть может, даже втоптанно в забвение – но без него дифферанса не создать.

Деконструкция как раз и есть такое иное, но одновременно она и способ его извлечения из неопознанности, из сокрытия. Тут может показаться, что подобная негативность в отношении целого, в отношении всецело завершеного есть акт чистой манифестации субъекта, если угодно, на ровном месте. Нечто, отдаленно напоминающее глумление, знаменитое шукшинское «срезал!» Это далеко не так: деконструкция, то, что ею именуется, действительно реализуется на субъектно-субъективном уровне, но сама по себе она гораздо старше субъекта.

Теорема Геделя среди множества своих интерпретаций предполагает и неизбежность обрыва континуальности: в любой формальной системе можно вывести такое положение, которое в ней недоказуемо. Чем это не деконструкция, не насмешка природы над приписанной ей имманентностью, согласованностью с единым и целым? Притом очень важно, что вывод недоказуемого уродца из стройных рядов взаимно когерентных положений носит именно локальный характер. Точнее говоря, «всякий раз локальный характер». Где именно произойдет прорыв, нельзя предугадать заранее.

Теорема Геделя была сформулирована до прояснения основ квантовой механики – тем существеннее ее пригодность для описания событий в квантовом мире. Речь идет о спонтанной декогеренции, когда разрушается суперпозиция в результате некоего элементарного познавательного акта. Получается, что на уровне квантовых ансамблей деконструкция является преднаходимой стихией, которую можно назвать *сбалансированной неопределенностью*.

<sup>5</sup> Подробный разбор можно найти в книге: Gashe, R. *The Tain of the Mirror*. S–F, 1993.

Эта стихия сбалансированной неопределенности потому и сбалансирована, что вокруг редких островков устойчивости, то есть решающих предпочтений, она клубится в «нерешительности», не производя никакого дискретного исхода. Вся эта фоновая океанообразная стихия состоит из «дублей», «копий» или «версий» наличных эксклюзивных данностей – а именно, частиц, событий и их суперпозиций. Здесь-то и свершается *сверхсобытие Einselection*<sup>6</sup> – полагание или первополагание Единого, Universe в противоположность Multiverse. Помимо всего прочего, этот акт решающего выбора и открывает путь *матезису*. Таким образом, окна multiverse, распахнутые во множественность клубящихся миров, захлопываются, и именно с этого момента монады не имеют окон. Порождаемая в результате «длинная когерентность» обычно называется имманентностью – в этом континууме, собственно, и разворачиваются связанные событийности (образуются причинно-следственные цепочки), его же описывают и имманентные философии, позволяющие эксплицировать универсалии или продиктовать их миру. Кстати, и сами универсалии возможны лишь тогда, когда имеется Universe, а не Multiverse<sup>7</sup>.

Но деконструкция, как непостижимая, противящаяся любой универсальности локальность, как *бродячая локальность*, не устает напоминать о себе. Она репрезентирует остаточное присутствие multiverse, иных возможных миров, сохраняющееся даже тогда, когда Einselection доходит до некоего абсолютного построения, когда кажется, что достигнута, наконец, полная герметичность единственного мира – собственно, универсума. В этот момент и появляется (выводится) какое-нибудь высказывание, оказывающееся недоказуемым, принципиально непрозрачным по способу своей причастности к универсуму. Монада не имеет окон, но остаются щели, из которых сквозит деконструкция. Как бы там ни было, но похоже, что пределы математики связаны с недостижимостью герметичности Вселенной; с этим ограничением вообще можно справляться только одним, непознаваемым образом.

Что же касается «познавательного способа присутствия» и места матезиса в нем, то навскидку можно сказать следующее. Будучи автономным режимом понимания-схватывания, матезис является еще и самым скоростным режимом и в силу этого находится в конфликтных отношениях с другими (скажем так) способами постижения сущего.

Разумеется, классифицировать познавательные акты можно по разным критериям, но критерий скорости в любом случае оказывается одним из главных. Если же скомбинировать скорость с наиболее общей топологией, мы получим следующую раскладку:

<sup>6</sup> Zurek, W. H. *Complexity, entropy, and the physics of information* (Santa Fe, New Mexico, 1989), Santa Fe Institute of Studies in the Science of Complexity, Addison-Wesley, Redwood City, California, 1991.

<sup>7</sup> Физический смысл различий между Universe и Multiverse всесторонне рассмотрен Дэвидом Дойчем. См.: Дойч, Д. *Структура реальности*. М. ; Ижевск, 2001.

1. Поле становления – зона психе, психология.
2. Поле порождения и инопричинения – трансформации.
3. Поле матезиса – суперпозиции.

Немного изменив границы, мы обретаем, в самом общем приближении, три модуса познавательного отношения к миру. Во-первых, науки, изучающие становление, из которых выделяется психология, во-вторых – схватывание универсалий посредством созерцания или спекулятивного диалектического аттракциона и, в третьих, матезис – схватывание мира в суперпозициях.

Не удивительно, что матезис напрашивается на сравнение со скоростным коридором, по которому с сумасшедшей скоростью мчится бобслеист. В этом коридоре нельзя оглядываться, оглянуться – значит вылететь с трассы. Напротив, режим становления, включающий в себя стратегию воспитания, это медленный подробный психологизм – здесь успех определяется тем, чтобы исследовать все закоулки, не пропустив ни одного<sup>8</sup>.

Ближайшим аналогом психологизма, своего рода психологизмом природы, является причинность. Плотные слои причинения наполнены тем, что можно назвать превратностью осуществленности. Здесь приходится развязывать каузальные узлы и распутывать причинные цепочки, говорить о суммарной причине и критической массе причинения, вся эта плотная, вязкая взаимосвязь и есть «фюзис». «В природе все взаимосвязано», – гласит народная мудрость, но, сменив фокус взгляда, можно также сказать, что такого рода связи есть пути, ограничивающие свободу движений, скорость взаимодействий, – это сплошной всепроникающий сопромат, уровень амортизации творения.

А философия? Если понимать ее как «первую философию», как онтологию, то она нацелена на отыскание единого принципа упорядочивания – самого Единого и Бытия как единого. Метафизическое усмотрение осуществляется в рамках свершившегося Einselection, и процедура деконструкции всякий раз указывает на эти рамки. Философское построение (в смысле *первой философии* Аристотеля) стремится к имманентности и успокаивается в ней, хотя философия, безусловно, располагает и различными способами презентации трансцендентного, того остатка иных возможных миров, который не был аннигилирован великим единением Единого, исходным актом Einselection. Деконструкция (честь ей и хвала за это) уже приучила нас к тому, что подлинное трансцендентное может предстать в неприглядном виде, не как нечто равномошное Единому и Бытию – ведь все равномошное, например, «ничто» давно уже вступило в диалектический аттракцион, работающий в режиме соизмеримости (не нарушаемом и апофатикой), а как странная маргиналия, пребывающая за пределами континуума. Такой маргиналией была и трансценденция Маркса – введение отношения собственности в континуум имманентной философии.

Уделом метафизики являются трансформации, их отслеживание и выражение в форме идей. Матезис же не занимается трансформациями,

<sup>8</sup> См.: Секацкий, А. Выбор вампира // Прикладная метафизика. СПб., 2005.

его предназначение – схватывать суперпозиции. В этом качестве матезис не исчерпывается одной только математикой, хотя в ней он реализуется по преимуществу.

И вот теперь у нас появляется шанс ответить на вопрос Аристотеля – по мнению философа, самый главный: что связывает вещи, по природе своей не связанные?

Да, их связывает поэзия, ибо сочетания внутри семиозиса не определяются природой вещей – и что еще важнее, вещи, по природе своей (и вообще по природе, т. е. согласно фюзису) не связанные, образуют, тем не менее, континуум, постигаемый в ходе матезиса. К примеру, распространность отношения, выражаемого числом «пи», никак не детерминировано изнутри природы вещей – а между тем, вещи, или, скажем так, феномены, связаны этим отношением прочнее, чем в случае генезиса. Группы симметрии, золотое сечение, всевозможные безразмерные константы, включая постоянную Планка, суть не что иное, как суперпозиции. Более того, это наиболее устойчивые суперпозиции, уже уцелевшие в ходе эволюции вселенной. Связь между морозными узорами на стекле и листьями на деревьях, великое множество универсальных узоров симметрии, классифицированных Вейлем, Вигнером и Хофстадтером, – все это вид сопряжений, не имеющих отношения к «медленным» причинно-следственным взаимодействиям.

Отношения означаемого к означаемому можно рассматривать как суперпозицию второго порядка. Знак не имеет ничего общего (вытекающего из природы, из связей генезиса) с означаемым и именно поэтому может репрезентировать его с любой скоростью – скажем так, со скоростью математических соотношений. Знак, безусловно, связывает вещи, по природе своей не связанные. По аналогии можно сказать, что суперпозиции суть естественные знаки Вселенной – точнее говоря, можно было бы так сказать, если б «естество» предшествовало им, но естество, «естественное» как раз и представляет собой совокупное означаемое всех исходных суперпозиций. Такая естественность предшествует не только смыслу, но и собственно фюзису. Такова раскладка мира де-факто – явления природы сталкиваются с ней так же, как явления смысла с конвенциональностью значений. А сама природа разворачивается через генезис, порождая собственную территориальность; преднаходимые условия в виде набора суперпозиций не являются причинами чтойности. Можно сказать, что топика суперпозиций не содержит ни одного *причинного места* – она трансцендентна всему причиненному. Сходным образом дело обстоит и с порождением текстов внутри семиозиса: там властвует имманентность смысла, а конвенциональная непреложность подспудно определяет параметры смыслового поля в духе гипотезы Сэпира – Уорфа.

Так выглядит кратчайшее описание суммы сущего и происходящего. Суперпозиции, сложились ли они изначально или уцелели в ходе ползучей декогеренции сущего, определяют непреложную конвенциональность первого порядка. Сюда как раз относятся константы, группы симметрии и некоторые преднаходимые математические принципы. Уже на их фоне

разворачивается *естественный ход вещей*, по отношению к которому конвенциональная непреложность неспецифична, как и положено фону. Она задает лишь ограничения, причем ограничения, не имеющие отношения к совокупному сопромату, к той всеобщей взаимосвязанности природы, которая прямо-таки напрашивается на телеологическое объяснение. Затем антропогенез выбрасывает некое новое сущее из природы, вырывает, выводит его из-под юрисдикции естественного хода вещей. В результате возникает новое пространство, точнее говоря, иная территориальность, задаваемая конвенциональной непреложностью второго порядка. Семиозис по отношению к этой новой непреложности есть то же самое, что естественный ход вещей, природа, фюзис по отношению к преднаходимым условиям естественности = суперпозициям первого порядка.

Отсюда все параллели между математикой и лингвистикой, математикой и языком. Они отражают гомеопатическое сходство, а возможно, даже и преемственность между матезисом и семиозисом. Сравнения математики с физикой тоже достаточно популярны, но они проводятся совсем на других основаниях.

И все же природа как совокупность происходящего выходит за рамки конвенциональной непреложности первого порядка – этот выход иногда описывается как «сверхъестественное в природе», а среди многочисленных артефактов игры воображения встречается и сверхъестественное в строгом смысле слова, прорывы из multiverse, внезапные самопрезентации иных возможных миров. Ясно, что эти прорывы, происходящие в местах повышенной странности (вроде интерференции света), не в состоянии потрясти основ фюзиса. В противном случае, мы просто имели бы «другую природу». Сверхъестественное всегда локально, как и деконструкция. Таково оно по определению, иначе оно было бы естественным.

Теперь обратимся к истории, где статус единичности определяет саму суть дела. Уже давно вошло в привычку называть парадоксом истории любое историческое событие – так что, пожалуй, найти в истории «непарадокс» сегодня затруднительно. Однако подлинный парадокс состоит не в статусе того или иного исторического события, а в статусе исторического события как такового – в статусе самой истории.

Вдумаемся в простую констатацию, не вызывающую возражений и кажущуюся совершенно банальной, – в то, что задачей историка является познание исторических закономерностей. Но что такое неизменно повторяющееся, закономерное, тождественное? Согласно Гегелю, в самом чистом виде это логика, то есть полная противоположность истории. Например, возвращение к нерушимым, вечным самоидентифицирующимся эйдосам, в данном случае к эйдосам событий. В марксизме, по крайней мере в одной из его наиболее влиятельных версий, речь идет об усмотрении повторяющихся вариаций в порядке производства и обменов. Как бы там ни было, получается, что закономерное в истории – это то, что наиболее чуждо историческому о ней. То есть закономерное в истории – это, если угодно, сухое в воде. Здесь-то парадокс истории и возникает со всей очевидностью, прежде всего, как совершенно неотрафлексированное соединение

двух типов знания, почти во всем противоположных друг другу. Ибо, с одной стороны, предпринимается вычленение структур и схематизмов, восстановление вечных эйдосов. В этом случае тропа истории предстает как некое роковое замедление, искажающее логику и в чем-то нелепое – и следовательно, историк должен совершать усилия, противоположные тем, которые совершает сама история. Но ведь логика нам известна преимущественно из другого источника: из следования чистому разуму или из того обстоятельства, что мир соприроден сознанию и именно поэтому умопостигаем. Зачем же извлекать ее, логику, из самого ненадежного, мутного источника – исторического процесса? Разве это не то же самое, что извлекать сухость из воды?

С другой стороны, историки изо всех сил пытаются проследить событийную канву, уточняют имена и даты – и при этом ведь что-то понимают, они создают знание, не выискивая закономерностей в первом смысле слова. Их они приводят как бы нехотя и так же нехотя иллюстрируют – не забывая добавить, что дело обстояло, вообще-то, не совсем так и даже совсем не так.

То есть вопрос не решается. Для Гегеля, с его принципом тотальной умопостигаемости, история, как и вообще время, оказывается каким-то проклятием. Если, допустим, природа есть инобытие идеи и является распечаткой логики, тогда как быть с историей, ее-то зачем избирает дух, зачем ему столь окольный путь к разумности, путь, на котором разумные индивиды не только всякий раз оказываются на тропе неразумия, но и словно бы не могут прийти к цели, не исчерпав всего возможного неразумия? С точки зрения Гегеля, все дело в обретении единства самости и субстанции: неразумный деятель застаёт бездеятельную разумность; он должен присвоить моменты этой заставаемой разумности как свои собственные определения. Одновременно он как самость должен вдохнуть жизнь в анонимную и имманентную разумность, чему она всячески сопротивляется, продуцируя иновидимость, превосходящую разброс явлений природы<sup>9</sup>. Картина получается странной, история в итоге оказывается, во-первых, конечной, а во-вторых – уже завершённой.

Итак, это тупик. Чтобы попробовать выйти из тупика, нужно вспомнить деконструкцию, понимаемую как бунт единичности. Деконструкция обитает и в самой обители разумного – в тексте, она подстерегает дискурсивные построения чистого разума, как бы охотится на них. Может, историчность исторического в отличие от схематичности исторического это и есть деконструкция за пределами текста, своеобразная инаугурация единичного, праздник, который всегда с тобой? В таком случае речь должна идти о деконструкции самого сущего, о некоей «склонности» к упрямству, обострение которой, собственно, и порождает историю.

История исторична, поскольку она удалена от самотиражирования той или иной схемы или структуры. В то же время она не есть только траектория искажения исходных эйдосов, хотя превратность – и тут Ге-

<sup>9</sup> Гегель. Лекции по философии истории. Минск, 2004. С. 46–67.

гель был прав, — составляет ее существенную сторону.

Всякий раз имеет место вспышка и удержание единичности, во всяком случае, попытка такого удержания, собственно, и представляющая собой историческое творчество. Конечно, такая вспышка, с позиций *Шехины, пребывающей в изгнании*, есть задержка, поломка, затрудненность, одним словом — превратность. Но росток эпифанической событийности пускает корни, возникает *история болезни*. И как же много общего между историей человечества и историей болезни! Болезнь, источник беспокойства, всякий раз пытаются вылечить, так же как скрипучую дверь норовят смазать или заменить. Но скрип двери, с которого начинается ее история как этой единичной поименованной двери, это и есть простейший бунт единичности, ее инициация в бытие. Все мы скрипучие двери для Абсолютного Духа. Мы сознаем скрип других, а порой и свой собственный, и все же пытаемся во что бы то ни стало спеть свою песенку<sup>10</sup>. История болезни — прекрасное понятие, заставляющее задаться вопросом: а возможна ли вообще *история здоровья*? Эйдос здоровья, логика здоровья — тут все понятно, но похоже, что всякая история есть по сути своей история болезни, успешно-трагического или несостоявшегося отпадения. Описанная Кьеркегором болезнь к смерти, психическая болезнь сознания, декаданс.

Притом, что история болезни является всякий раз уникальной, противостоящей Единому единичностью (то есть принадлежит к сфере деконструкции), она в свою очередь имеет некую приобщаемость к делу, собственное предсказуемое течение. Вот и *иное историческое*, уклонившееся от той или иной логики, остается пребывающим в истории, настаивая на своей единичности. Борьба за единичность, судьба «завязи собственного времени» — нового времени, проклюнувшегося из сбоя жестких синхронизаций, тоже дана историку, но дана как некая интуиция изохронии мира, пребывающая в вечном поиске внятной экспликации.

---

<sup>10</sup> Секацкий, А. К. Колобок и пирожок как философские антагонисты // Прикладная метафизика. СПб., 2005.