

ХРОНОТОП

Что такое «локальное мышление»? (Может ли существовать финская философия?)

Т. Ваден

Department of Mathematics, Statistics, and Philosophy, Kanslerinrinne 1, 33014 University of Tampere, Finland

Вопрос о том, что есть локальная философия, может быть осмыслен двумя различными путями. Я рассматриваю его на примере Финляндии. С одной стороны, была импортирована западная философия, обретоено классическое наследие и это является определенным локальным взглядом на традицию. А с другой, существует мысль, содержащая нечто уникальное и неповторимое. И эта мысль становится доступной для анализа только при наличии трех условий: (1) рассматривать язык как опыт; (2) истолковывать лингвистический опыт через его асубъективную сторону как язык, который не является продуктивной коммуникацией между субъектами; (3) принять неиерархический способ концептуализации опыта без неоспоримо приоритетных его форм. Необходимо отличать открытое локальное мышление от закрытого, от полушовинистических вариантов хайдеггеровской бытийно-исторической философии. Эти условия характеризуют форму мышления, которая локальна в смысле ее неуниверсальности как темпорально, так и пространственно.

1. Может ли существовать финская философия?

Есть по меньшей мере два пути осмысления вопроса о возможности существования финской философии или мышления¹. Во-первых, можно спросить, что представляла собой финская философия и каким образом ею были обретены, интерпретированы и усвоены классическая, немецкая, французская и англо-американская традиции; так же можно спросить и о том, как была некогда христианизирована финская

Vaden T. What is Local Thinking (Can There Be Finnish Philosophy?) / Re-ethnicizing the Minds? Cultural Revival in Contemporary Thought. Eds.: T. Botz & J. Hengelbrock. Rodopi, Amsterdam 2006. Мы благодарим профессора Т. Вадена за любезно предоставленный материал и консультации при переводе.

© Т. Ваден, 2006.

© И.В. Симонова, перевод, 2008.

¹ Я буду говорить о финской философии, поскольку она мне близка, но я допускаю, что многие структурные вопросы будут осмыслены также и на примере других этничностей.

культура и как затем христианство эволюционировало в лютеранскую веру со своеобразными «финскими» сектами. Последний вопрос будет особенно важным в том случае, если вы захотите узнать, почему в финской философии не был поставлен вопрос о локальности. Вероятно, существуют определенные структурные причины, обусловившие отсутствие этого вопроса и, более того, эти причины в целом не отличаются от тех, которые привели к христианизации. Таким образом, исследование этих структур может в значительной степени способствовать раскрытию природы «финской философии».

Однако я хотел бы перейти ко второму пути осмысления поставленного вопроса. Мы можем спросить: «Что есть собственно финская философия?», — имея ввиду финскую философию как уникальную и неповторимую мысль. «Неповторимую» в смысле чего-то, что случается лишь однажды и что не может быть повторено по желанию. «Уникальную» в том понимании, что свойства и содержание мысли составляют единое целое с неповторимыми процессами мышления таким образом, что эти свойства или содержания не могут быть абстрагированы или идеализированы от этих процессов без разрушения некоторых важных особенностей. В этом смысле финская философия была бы локальной, подобно классической философской традиции, возникшей в Древней Греции, которая все еще часто представляется как что-то универсальное.

Может ли существовать уникальная финская философия? На первый взгляд, ответ на этот вопрос должен быть отрицательным. Существующая финская философия является европейской философией или американской философией, короче говоря — западной философией. Если и существует мышление, выраженное на финском языке и не являющееся европейским или американским, то оно будет оцениваться как проблема, подобно тому, как проблемой считаются туземные религиозные ритуалы; они рассматриваются как символы примитивизма или отсталости, в лучшем случае, как нечто сходное с художественным произволом. Отсюда следует, что если бы финская философия как уникальная философия существовала, она не была бы ни древней, ни современной (*zeitgemäss*). С точки зрения (универсалистской) философии, она не была бы значимой, влиятельной или традиционной. Эти первоначальные предположения дают возможность переформулировать исходный вопрос: если локальное мышление — скажем, финское мышление — было бы возможно, то *как* именно?

2. Первое условие — язык

Эта возможность связана с возможностью существования уникального и неповторимого языка, понимаемого в самом широком значении этого понятия. Язык включает в себя не только устную речь или письменные тексты, но так же всю смыслодержущую и смыслопорождающую деятельность¹. Он включает в себе системы знаков и символов, но также любые имеющие смысл действия, формирующие образ жизни: манеру ходить на лыжах, манеру говорить или пользоваться мобильным телефоном. Отправной точкой, которая делает вопрос о локальном мышлении уместным, является «переводимость», или — в более широком смысле — обучаемость

¹ В этом смысле язык не является тесно связанным с системой знаков, изучаемых общей семиотикой. Однако, поскольку семиотика обычно интересуется структурными и прагматическими аспектами знаковых систем, я предпочитаю термин «язык», хотя вид экзистенциальной семиотики, описанный Еего Tarasti (2001), может быть применяться для изучения эмпирического аспекта семиотики.

языку. Языки как взаимосвязанные переплетения значений не идентичны друг другу. Они могут быть переведены или поняты один в другом, но сам перевод никогда не является механической или детерминистской процедурой¹. Значения могут быть переданы и реинтерпретированы, но они не могут быть переведены «без остатка». В разных пространствах культуры перспективы перевода различны. Существуют сферы языка и лингвистические формы, которые могут быть переведены совершенно адекватно, но также есть и такие сферы и формы, которые могут быть переведены или, точнее, реинтерпретированы, с большим трудом, если это вообще возможно.

Язык неразрывно связан с образом жизни. Различные образы жизни создают системы значений. Уникальный, непередаваемый язык может существовать в том случае, если существуют уникальные, «непереводимые» образы жизни. А если есть образы жизни, которые в значительной степени отличаются от каких-либо других образов жизни, то, следовательно, могут существовать и (лингвистические) значения, которые не могут быть переведены «без остатка». Такая непередаваемость не абсолютна, но относительна. Перевод и обучение языку возможны в том случае, если кто-то захочет приложить к этому огромные усилия и потратить много времени: если кто-то желает и способен чувствовать и жить иным образом. Однако выбор или усваивание образа жизни не являются чем-то таким, что личность или субъект могут сделать по своей воле, и процесс обучения новому образу жизни будет длиться намного дольше, чем цикл жизни одного поколения. Таким образом, если образ жизни финнов все-таки в значительной степени отличается от других, они могут также иметь и относительно отличный от других лингвистический опыт и, следовательно, уникальную, соотносимую с языком мысль.

Это снова возвращает нас к утверждению о невозможности существования локального мышления. Финская культура, как и многие другие культуры, находящиеся на периферии Европы и во многих других местах земли, веками подвергалась культурной гармонизации. Вследствие колонизации, ее развитие в целом было направлено не к обретению самобытности, а, скорее, к достижению культурного единства с рядом захватнических культур — немецкой, балтийской, шведской, русской и американской.

История колонизации дает нам интересный материал для понимания непередаваемости. Невозможно заимствовать западную технологию, не заимствуя западных воззрений на человека и природу. Западные философские и научные притязания и представления об универсальных структурах (такие, как вера в существовании законов природы, отдельных видов и организмов, а также вера в человеческую индивидуальность, личностность и свободу), являются не нейтральными, а, скорее, общепринятыми основаниями, которые и делают философию и науку возможными. То обстоятельство, что человечество и природа состоят из отдельных индивидов, вещей или объектов, не было обнаружено исследованиями естествознания и философии. Западная наука и философия основаны на этих допущениях и не могут функционировать при их отсутствии. И, говоря словами Фуко, они продолжают производить доказательства своей истинности. Более того, эти фундаментальные допущения тесно связаны с технологическим оперированием. Следовательно, западная наука, философия

¹ Требование непередаваемости используется здесь как предварительно заданное и применяемое без последующей аргументации. Однако философские аргументы могут быть обнаружены в современной немецкой или французской философии языка (имеются ввиду Хайдеггер и Деррида), а также в эмпирически ориентированной англо-американской философии сознания.

или технология не могут быть заимствованы как нейтральные инструменты и использованы в возможно других целях каким-либо другим типом культуры. Использовать западную науку, философию и технологию — значит жить по западному. По этой же причине западный рационализм или гуманизм не могут действительно оспорить технологический образ жизни.

Вопрос о локальном мышлении имеет смысл лишь при условии признания некоего лингвистического релятивизма, а именно того, что языки не одинаковы. Но это допущение может быть переформулировано и другим образом: все сознания не одинаковы. Нам следует признать, что бытие людей, например, их мышление или чувственный опыт, не являются универсально одинаковыми или идентифицируемо подобными, они различаются темпорально и пространственно в возможно несоизмеримых отношениях. Мысль или опыт не могут быть сведены к чему-то фундаментальному или сущностному. Говоря на языке философии: локальное мышление является в высшей степени номиналистским.

Те же культуры, которые претендуют на универсальность, на самом деле являются локальными, но стремятся свою локальность скрыть. Эта особенность западной цивилизации подвергалась систематической критике, по меньшей мере, начиная с Ницше. Спрашивая, почему вопрос о локальности не был поставлен и исследуя, каким образом западная традиция была заимствована и «переведена» в финскую, мы узнаём нечто очень ценное о своеобразии и уникальности западного притязания на универсальность.

Как локальность, так и притязания на универсализацию, обусловлены историческими обстоятельствами. Предполагаемая универсализация делает вторжение и колонизацию неизбежными и целесообразными, хотя, в то же самое время, искажает колонизируемые сознания. В то время, как жизнь финнов гармонизовалась в соответствии с западными стандартами — принуждением, убеждением, обоснованными и справедливыми обещаниями технологического и экономического прогресса — незападный и не-технологический опыт восприятие природы и человека, заключенный в финском языке, был подавлен и обезмолвлен. Если кто-то¹ захочет вслушаться в этот опыт, тогда западные технология, наука и философия — западный образ жизни — по меньшей мере, на какое-то время, утратят свою власть. Вследствие колонизации такое анти- или а-технологическое переживание опыта не может существовать в гармонии с насаждаемым европейским образом жизни.

3. Второе условие: асубъективность

Когда мы говорим о не-универсальности и в этом смысле локальности сознания или опыта, мы имеем в виду те сферы или особенности сознания, которые не являются ни субъективными (или объективными), ни компонентами личности, но нечто

¹ Здесь важно отметить, что использование замещающего субъекта «one» в образовании этих видов пассивных предложений, не является обычной грамматической процедурой. Здесь, по-видимому, есть очевидная взаимосвязь между индоевропейской грамматикой, препозиционной структурой и определенными формами западного мышления. В финском языке подобное предложение может быть написано без всякого идентифицируемого и сепарабельного грамматического субъекта, что может означать, что такой субъект не является в дискуссии нуждающимся в слышании и слушании. Более детальное обсуждение финских пассивных предложений и их философского влияния см.: Pylkko, 1998.

иное. Если мы являемся субъектами, личностями или если мы объекты науки, в этом случае наши части и структуры, по определению, подобны, если не идентичны. Субъект и субъективное в нас являются чем-то соизмеримым, всеобщим и повторяемым. В случае научных объектов вывод будет еще более однозначным: объекты, известные естественным наукам (такие, как физические частицы или силы), не могут даже в принципе содержать что-то уникальное. Любая молекула воды подобна любой другой молекуле воды. Объектам науки, так же как и структурам субъекта и субъективного, недостает *haecceitas*, этоности. Если я — разумный субъект, это означает, что я предсказуем и просчитываем, то есть в сходных обстоятельствах я буду действовать так же, как и другие разумные субъекты.

То, что является уникальным и непереводаемым, живет в сознании и языке — в том, что можно назвать асубъективным; живет в опыте, который появляется до или после разделения субъекта и объекта¹. Асубъективное переживание опыта не принадлежит субъекту (или не-субъекту), но возникает до или после всей субъективизации (или объективизации).

Давайте представим три концентрические полукруглые формы различных размеров и назовем их «лес», «сад» и «дом», расположив их от большего к меньшему. Лес существует сам по себе, он делает то, что ему нравится безотносительно к человеку, не говоря уже о природных законах. Он изменяется, но медленно. Жизнь в лесу требует знания потоков, циркуляции, соединений, которые властвуют над индивидуальными жизненными циклами и возможностями. Сад, расположенный в гуще леса, может быть очищенным и обработанным. Требуется постоянная забота, внимание и усилия, направленные на его процветание и защиту от поглощения лесом. Сад нуждается в ограждении, дорожках и системе орошения. Если смотреть из сада на лес, последний кажется воплощением самой дикой природы. Сад, в свою очередь, окружает дом, в котором все предметы имеют свои места, субъект надежно защищен, а жизнь здесь обустроена практично.

В этом примере лес иллюстрирует сферу асубъективного опыта, который непредсказуем, неповторим и независим от нас. Огражденный сад является местом постоянной борьбы между неразделимыми потоками леса и овеществленной и объективированной экономикой дома, где необходимы прополка, выращивание и сбор урожая. В доме, служащем человеческим целям, берет свое начало планирование. Здесь предметы находят свое применение, и их использование разумно.

Эти три сферы формируют человеческий опыт, следуя от асубъективного леса к экономическому тождеству субъективного и объективного. Следует отметить, что «асубъективный» не означает то же, что бессознательный. Асубъективный опыт может быть осознанным, даже если он и не является частью личности. Подобным же образом язык не принадлежит исключительно только дому. Верно, что более надежно и точно язык действует именно в доме. Все предметы имеют свои имена, и структуры языка могут конструироваться в их соотносительности со структурами в доме; здесь могут быть установлены новые объекты и соответствия. Такой язык постоянно совершенствуется и является непоколебимо действующим относительно его экономической задачи.

¹ Об асубъективности см.: Pytkko, 1998 и Vaden, 2001.

В саду язык будет бороться за ту стабильность, которой он уже обладает в доме. Здесь есть странные и неожиданные помехи, затрудняющие язык, ветер может уносить некоторые слова прочь. Речь иногда растворяется в последовательности шумов, с трудом отличимых от тех, что производят животные. В саду язык постоянно изменяется вместе с участниками лингвистической коммуникации.

В лесу язык используется без цели или функции. Ни у говорящих субъектов, ни у языков-объектов не сформировано никаких постоянных и отдельных центров. Вместе с тем, временная и некоммуникативная природа языка в лесу не влечет простоту или примитивность. Совершенно напротив — язык в лесу может быть крайне усложненным, многослойным и неуловимо связанным как с длительными историческими процессами, так и с определенными путями опыта.

Язык асубъективен в том случае, если он не является манипуляцией словами-объектами, производимой участвующим в коммуникации говорящим субъектом. Например, такие слова, как «мама», «смерть», «друг», «море», относятся к переживаниям, не способствующим четкому субъект-объектному разделению. Субъект — западный индивид — структурно глух к асубъективному опыту и языку, он не может стремиться к асубъективному опыту, так как это будет означать распад субъекта. Он не может по своему желанию принять решение чувствовать или говорить асубъективно. Следовательно, что-то еще кроме субъекта — что-то другое, чем «я сам», — должно принять участие в переживании или языке для того, чтобы быть асубъективным. Для субъекта асубъективность не является чем-то позитивным или перспективным. Субъект не властен над асубъективным опытом, но, возможно, он может ожидать, искать или просить этого. В этом проявляется роль леса, связанная с его властью ранить нас, несмотря на структуры субъекта.

В хайдеггерианской традиции разложение метафизики субъективности часто связано с «негативными» чувствами, например, страхом или близостью смерти. Возвращаясь к финскому незападному опыту, можно сказать, что опыт, конечно, часто находится под воздействием технологии, что делает его гибким подобно «негациям»: алкоголизму, самоубийству, насилию, одиночеству. Но субъект может так же уходить в эти негативные состояния и под воздействием более «позитивных» обстоятельств, таких, например, как чистое общение с природой, любовь, праздничная обстановка. Они также не оправдывают желания не быть самоосознаваемыми, так как их осознание представляет технологию внутри нас.

Асубъективный, не-западный опыт не приходит сам по себе, естественным образом, и он определенно не субъективный и не личностный. Предпосылкой для асубъективного опыта служит то обстоятельство, что технологические способы передачи опыта уже разрушены и созданы другие — эмпирические. Недопустимо позволять технологии присваивать такие слова, как «природа» или «жизнь». Им следует жить по-другому и подвергаться асубъективному истолкованию. Их значение должно быть асубъективно реконцептуализировано.

4. Третье условие: Открытость и примесность

Чтобы локальное мышление стало возможным, необходимо остерегаться двух ловушек. Первая — это ловушка универсализма. В последние десятилетия универсализм в его различных вариантах подвергался разносторонней критике до такой степени, что стал представлять собой наименее опасную ловушку, от которой легче всего

уберечься. Все, что следует для этого делать — избегать субъект-объектного разделения и указывать на неперевоодимость.

Более коварной является ловушка беспримесности и аутентичности. Она может быть названа также ловушкой закрытой локальности. Давайте воспользуемся примером в духе Мартина Хайдеггера, потому что в его работах возможность локальности раскрывается в достойной подражания и беспрецедентной манере. По Хайдеггеру, западная традиция живет большей частью в языке, в переживаниях, которые язык в себе несет. Только творческое ре-переживание начал западной традиции открывает возможность внутреннего преобразования. Таким образом, согласно Хайдеггеру, задача вопрошания *Technic* может возникнуть только в языке, достаточно близком изначальному греческому языку (особенно в таких словах, как *techne*), положившему начало западному опыту технологии. Это послужило философским основанием печально известной и полушовинистической идеи Хайдеггера о том, что немцы имеют особую задачу в преодолении метафизики¹. Эта мысль, пусть и верная, особенно огорчает того, кто проживает в географическом пространстве Европы, но при этом говорит на языке, не являющимся индоевропейским и, следовательно, весьма далеким от греческого истока и логоса Запада. А что же можно сказать о задаче «преодоления технологического понимания бытия» в такой ситуации, как эта?

Хайдеггеровское эпохальное постижение истории бытия часто превозносится как решительный шаг в преодолении метафизики. Согласно эпохальному взгляду, метафизика выступает основанием разделения на мировые эпохи. Трактовки бытия историчны, они изменяются; и те, что у нас есть — это особые эпохи метафизики. Считается, что в осознании этой эпохальности мы обретаем более свободное отношение ко всем метафизическим моделям мышления и избегаем толкования нашего собственного технологического понимания как абсолютного. Однако ряд философов, которые испытывают симпатию к «темпоральной» характеристике эпох истории бытия, рассматривают и его сущностный дубликат — «пространственное», локалистское описание. Ибо если истолкования бытия и, соответственно, метафизические эпохи, связаны с различным образом жизни и языком, то они различаются не только с точки зрения истории, но так же и с позиции места: различные одновременно существующие культуры с их различными языками, привычками, традициями, средой обитания, обычаями, нравами, религиозными верованиями и т.п. несут и различное понимание бытия. В известном смысле, трактовки бытия являются не только эпохальными, но так же и локальными. Хайдеггер, конечно, подчеркивает, что «история» в этом смысле не является терминологически аналогичной с понятием измеряемого времени в физике, то же относится к понятиям пространства или локальности. Таким образом, хайдеггеровское понятие близости (*Nähe*), локальности, сконструированное переживаемой в опыте напряженностью значений, дает нам нефизическое понятие локальности².

¹ «Я имею ввиду главным образом внутренние взаимоотношения немецкого языка с греческим и их мыслью. Сегодня это вновь подтверждают французы: когда они начинают думать, они говорят по-немецки, будучи уверены, что они не могут делать этого на их собственном языке»: Heidegger 1993 (Spiegel-Interview). Смотри так же комментарии Деррида к: *Of Spirit. Heidegger and the Question* (Derrida 1989. P. 69- 70).

² Более детальное обсуждение этого понятия локальности см.: Vaden & Pannula 2003. «Темпоральная» и «пространственная» метафоры эпох и локальностей для историчности осмыслений бытия могут быть использованы поочередно.

Относительное невнимание к локальной интерпретации в пользу эпохальной вызывает сожаление, особенно с тех пор, как локальный взгляд поместил в центр внимания вопрос об открытости и закрытости культур. Конечно, значения, сообщаемые языком, изменяются исторически, но они различаются также в- и между различными сосуществующими языками. Хайдеггеровская философия языка не является «пуристской» в том смысле, что она фанатично избегает так называемого «иностранного» влияния или иностранных слов¹. Но она (сверх)чувствительна к тому, что слова и обороты речи несут в себе комплексы значений и матрицы понимания, в связи с чем попытка изменить мышление подразумевает попытку изменить язык. Эта философия тоже локалистская — в том смысле, что различные культурные регионы, а не только различные исторические эпохи, имеют различные возможности и задачи мышления.

Здесь мы сталкиваемся с проблемой взаимоотношения локалистской мысли и антидемократической политики. Поводом для размышления о том, что (локальные, исторические) не-технологические общества невозможны в их демократических формах, служит тот факт, что такие демократические общности могут функционировать лишь при условии, если образующие их люди считают себя разумными субъектами, и такое понимание будет технологическим пониманием бытия (или дорогой к нему). С другой стороны, если мы хотим создать общество с не-технологическим пониманием бытия, нам следует признать совместно разделяемый асубъективный опыт как в темпоральном, так и в локальном смыслах, что ведет к выводу о неравных — или, по крайней мере, различных — возможностях и задачах мышления. Таким образом, возникает вопрос, является ли локальность чем-то неизбежно закрытым, антидемократическим или элитарным? Иначе говоря, возможно ли понятие открытой локальности, по крайней мере, в минимальном смысле?

Если мы ради аргументации захотели бы обозначить ошибку традиционной западной метафизики в грубом приближении, то первым вариантом было бы утверждение о том, что метафизика устанавливает неоспоримую почву или основание бытия и, *afortiori*, знания, что дает нам «тотальный» взгляд на то, что есть бытие. Это основание, как метафизическое или трансцендентальное, существует как бы вне эмпирического исследования и практического изменения. Согласно другому варианту, можно было бы сказать, что традиционная метафизика содержит в себе иерархическую картину опыта, в которой особый тип опыта, например, «первая философия», находится вне ревизии и пределов других типов опыта. Исходя из этого мы можем заключить, что подобной будет и проблема локализма закрытого, шовинистического типа, то есть такого, в котором непереводаемым культурным или лингвистическим (не говоря уже об этнических или расовых) сферам придан статус, который не может быть вопрошаем или оспорен с других культурных или лингвистических позиций: это приводит к наделению бесспорным статусом какого-либо одного определенного типа или области опыта. Сейчас же область опыта не является первой философией, а есть скорее непереводаемая, изначальная или подлинная поэтическая сущность языка и невыразимый образ жизни лингвистической общности.

Например, для нас, не-немцев, хайдеггеровское утверждение о том, что существует особое отношение между исходным греческим *techné* и немецким языком, в ко-

¹ Ни то, ни другое не было свойственно ему как философу: он нередко черпал вдохновение не только из поэзии Гёльдерлина, но также из восточных, особенно китайских, трактатов. См.: Мау 1996.

тором оно может быть заново пережито и противопоставлено, — это утверждение, которое мы можем принять на веру: мы, как не говорящие от рождения по-немецки, не располагаем средствами для его подтверждения или опровержения. В этом смысле ситуации с универсальной, эссенциалистской метафизикой и поэтическим, ищущим аутентичности мышлением сходны: они полностью «блокируют» один вид или сферу опыта от критики и вызовов со стороны других сфер или видов опыта¹.

Нам необходимо состояние минимальной открытости: философское воззрение является (минимально) открытым, если в принципе возможно вопрошать или подвергать критике какие-либо или все формы и области опыта с точки зрения любой другой области или формы опыта. Это будет означать, например, что искусство может свободно подвергаться критике науку, философия — свободно критиковать религию, а религия — критиковать науку и так далее. По той же причине это будет также означать, что не существует первых философий или метафизики, которые не могут в принципе быть затронуты эмпирическим критицизмом, (или каких бы то ни было научных истин, которые не могут быть оспорены «чистой» философией, или поэтических постижений бытия, которые не могут быть подвержены критике естествознанием). Более того, такая позиция, в соответствии с которой есть философские проблемы, которые могут надлежаще обсуждаться только в определенном языке и определенным лингвистическим сообществом таким образом, что содержание этой дискуссии не может быть оспорено с позиций других лингвистических сообществ, — эта позиция будет не открытой, а закрытой. В равной степени позиция, в соответствии с которой определенный тип коллективного национально-лингвистического базового опыта имеет свои собственные критерии достоверности, которые не могут быть оценены с позиций других, основанных на опыте позиций, это условие минимальной открытости, не выполняется.

Другими словами, минимальная открытость означает, что не существует очевидной культурной аутентичности. Эта мысль выражена в последней работе Пола Фейерабенда в формуле «каждая культура потенциально является всеми культурами». Потенциально да; однако актуализация этой потенциальности является отнюдь не второстепенной задачей. Изменение образа жизни культуры и, в этом смысле, становление другой культуры — процесс не легкий и не мгновенный и, без сомнения, не является чем-то проходящим по желанию субъекта. Так, переживание в опыте таких вещей, как технология, в других культурах может быть в известном смысле трансцендентным нам — мы не сможем достичь его в течение всей нашей жизни, или даже если и сможем, это будет означать трансформацию нас до неузнаваемости. Это показывает то, что локализм может быть в то же самое время назван релятивным — культуры и языки несопоставимы — и открытым, по крайней мере, в минимальном смысле.

В мысли Хайдеггера легко прочесть, что путь к традициям, которые способствуют необходимому преобразованию опыта, лежит через достаточно приземленные, чистые и непоколебимые начала. Если «самоостаточность» возникает здесь благодаря поиску определенного истока (например, в том смысле, что если язык — это то, что услышано, ему следует быть лишенным всего мертвого груза метафизики), в таком

¹ В философском наследии Хайдеггера это вопрос является спорным: являются или нет его взгляды этим закрытым типом. Конечно, есть серьезные причины поверить в это, что связано с его симпатией к (его варианту) нацизма и даже участием в его послевоенной ревалвации, и в этом смысле его философия языка и техники представляют наибольший интерес.

случае в этом и состоит очевидная опасность культурного «пуризма». Конечно, это хайдеггеровский ракурс видения проблемы, в котором метафизический язык традиционной философии представляется активно искаженным. Если вы пожелаете творчески заново пережить и воссоздать первоначальный опыт западной традиции, вам, вероятно, следует быть очень осторожным с языком: вы не сможете использовать общепринятую философскую терминологию, ведь она активно деформирует опыт. Аутентичность, по-видимому, требует языка, который не сводится к простонародной болтовне на базарной площади, издающей зловоние общественного транспорта. Для того чтобы освободиться для не-технологического и не-расчетливого мышления, язык нужно очистить от метафизического и неаутентичного слоев. Если дело в этом, то тогда философия Хайдеггера требует гомогенности, очищенности и подлинности асубъективного опыта и, следовательно, не является открытой в минимальном смысле.

Однако если мы принимаем во внимание, что предпосылкой асубъективного, локального опыта является оставление метафизических оснований, гомогенность языка или опыта невозможна. Укорененная в опыте сеть близости всегда будет примесной и конфликтной, полной противоречивых, даже взаимно враждебных амбиций, мыслей и эмоций, может быть, даже несопоставимых областей, и Хайдеггер придает этому факту почти такое же значение, как необходимости прочной и изначальной укорененности¹.

Гетерогенность и примесность основанных на опыте традиций — прямое следствие того, что тождественность не укоренена в фундаменте, мыслящей субстанции, и не опирается на трансцендентальную структуру. Локальность как опытная близость невозможна посредством универсальной гомогенности: это один из основных мотивов хайдеггерианско-постмодернистского «похода против разума». Но локальность также страдает и в том случае, если система является гомогенизированной во имя беспримесности, напряженности опыта и его чрезмерной укорененности. На сей раз угроза направлена не столько на возможность локальности (или эпохальности), отнятой универсализмом, сколько на ее открытость, которая, когда будет привнесена беспримесность, исчезнет.

Например, когда мы размышляем над такими проблемами, как технология, метафизика и цивилизация, язык вроде финского вполне может содержать антиметафизические, направленные против метафизики, цивилизации и технологии компоненты, так же как лексические и грамматические особенности, связанные с метафизичностью, овеществленностью, индоевропейскостью и западностью. Он может также содержать асубъективные и аметафизические компоненты, которые в вопросе о том, являются ли или нет люди личностями, а также является ли или нет природа чем-то, что может быть использовано, в любом случае не приходят к единству. Эти компоненты существуют в «том же самом» языке, иногда в одном предложении. Как примесности и неаутентичности они служат необходимыми условиями локального мышления.

¹ Внутренняя напряженность самого бытия рассматривается, например, в: Heidegger. 1949 (*Über den Humanismus*). P. 49 ff.

5. Четвертое условие: демократия опыта

Финский язык может содержать грамматические формы, способы говорения, философски содержательные поля значений, обеспечивающие возможность мышления. Это позволяет наметить путь сквозь язык, который, согласно Хайдеггеру или Деррида, делает мышление локальным. Однако этот путь должен быть отчетливо отделен от всякого стремления к закрытой локальности, к чистым истокам или к бесчисленным задачам.

Открытое локальное мышление требует утверждения в настоящем нетехнологического образа жизни очертаний почти разрушенного опыта предшествующей не-западной жизни. Закрытая локальность пока что может распространяться в том же направлении, но она связана с представлением об аутентичности, наделяющим определенный тип переживаний доминирующим и неоспоримым статусом, что допускает националистические интерпретации.

Примесность и отрицание всех видов аутентичности означают, что уникальность, делающая локальность возможной, не является ни постоянной, ни вечной. Перефразируя приведенную выше цитату из Фейерабенда о том, что каждый язык потенциально является всеми языками, можно сказать, что все потенциально значимые лингвистические выражения покоятся в потенциальной сфере развития языка. Но такая потенциальность (способность) будет иметь очень мало общего с актуальностью (исполнением). Всякий опыт потенциально есть весь опыт, но осуществление этой потенциальности может быть исторически закрыто и находиться за границами традиции, и достичь его невозможно, — по крайней мере, в течение нашей жизни. Например, в индоевропейском немецком языке можно воспринимать некоторые безсубъектные, неисчислимые, безличные предложения, содержащиеся в финском, но может потребоваться творческое реструктурирование, которое близко к изменению языка до неузнаваемости. Но даже в этом случае этот опыт будет другим (например, переживание финского языка в немецкий); он будет не похож на предыдущий, станет своеобразным творческим переосмыслением.

Открытая локальность всегда нуждается в примесности, неоднородности и неукорененности переживаний опыта, что в свою очередь означает, что абсолютной иерархии видов опыта не существует. Наиболее удачно, эту позицию можно было бы охарактеризовать как демократию опыта. Она включает состояние минимальной открытости, описанной выше и способствующей реализации всех типов опыта. Также она может быть названа *даймократией*, если мы реинтерпретируем классическую мысль Сократа, согласно которой внутренний голос, названный *daimon*, управляет поведением человека в самом широком смысле¹. Позвольте нам все более или менее автономно существующие области опыта, которые могут быть донесены до нас более или менее обособленно, называть «*daimons*» («даймонами»), — такие, как «восприятие физического мира (перцепция)», или «ощущение боли» или «опыт полагания (мышление)» и т.д. Идея демократии опыта или «даймократии» довольно проста: восприятие (или перцепционный опыт) может подвергаться критике чувство (или эмоциональный опыт), не говоря уже о возможностях мысли критиковать восприятия и наоборот. Открытая локальность предполагает, что все виды опыта и все области

¹ Сократ упоминает своего *daimon* в ряде диалогов Платона, например, в *Апологии Сократа*, 31d-e.

опыта являются вопрошаемыми, могут критиковаться и подвергаться изменениям, по крайней мере, в принципе. Никакой путь или метод получения опыта, научный или аутентичный, не обладают несомненным статусом.

Конечно, «демократия» здесь понимается не в общепринятом смысле, как разумное принятие решений раздельно существующими индивидами. Слово «даймократия» скорее означает способность разновидностей опыта воздействовать друг на друга таким образом, что в принципе не существует опыта, который был бы всегда защищен от дальнейшего изменения, и что изменение не является всегда или даже большей частью субъективизированным. Всякое изменение как таковое темпорально, и не существует сколь-либо широкого потока переживаний без наличия противоположностей или несопоставимостей.

Таким образом, в противоположность универсализму, существуют два типа локализма: закрытый и открытый. Однако, закрытый тип в допущении того, что существуют (или должны существовать) формы опыта, находящиеся за пределами сомнения, изменения или вопрошания, близок к универсализму. Открытый локализм не признает подобной неизменяемости любого вида опыта или допускает ее лишь как временную. Конечно, все не может быть подвергнуто сомнению или вопрошанию в одно и то же время, или во все времена, и некоторые сферы опыта являются более «плотными» и прочными, чем другие; многие виды опыта находятся за пределами сознательного выбора и контроля субъекта. Нет ничего недоступного или непреодолимого для всякого опыта. Но никакой вид опыта не может быть неуязвим или неодолим. В конечном счете, даже в Другом нет ничего трансцендентного; священное и боги также локальны.

6. Почему?

Примесное локальное мышление, такое, как вероятностное локальное финское мышление, не ищет неоспоримых, подлинных оснований. В таком случае, почему же нам следует им интересоваться? Почему мысль локальна?

Есть два ответа. Первый — не вполне философский, или, скорее, не «глубокий». Мы можем сказать, что в это «не следует» углубляться, то есть здесь отсутствует разумный выбор или решение, что аналогично ситуации, когда мы не можем объяснить, почему осуждаем или хвалим кого-то. Вопрос о том, что значит быть мыслимым, не является в целом или даже в главном зависящим от субъекта. Например, родной язык или первые языки, — это не то, что можно выбрать по собственному желанию, не говоря уже о свойствах тех языков или образа жизни, с которыми они соотнесены.

Согласно второму ответу, который в некотором смысле вытекает из первого, мышление также является чем-то примесным, противоречивым и темпоральным. Его очертания могут быть потеряны, пропущены, забыты. Всякая традиция влечет смешение задач мышления и потоков опыта с различными этическими свойствами. То, что «следует» делать, формируется на основе этих противоречивых и временных этических свойств. Кроме того, мы уже видели, что как универсализм, так и закрытый тип локализма отмечены деструктивными по отношению к опыту чертами. Также очевидно, что финский опыт, как и всякий «этнический» опыт, всегда был и до сих пор остается примесным и противоречивым. Тем не менее, такая примесность не оправдывает разрушающую локальный опыт западную колонизацию.

Вторжение разума и языка должно встретить сопротивление — не только по той причине, что оно само по себе является вторжением, но и потому, что это специфический тип западного вторжения. И это вновь возвращает нас к проблеме локальности — многие виды локальности, стремящиеся к аутентичности или чистоте истоков, ничуть не лучше мнимого западного универсализма. Этот вывод приводит нас к необходимости рассмотрения открытой, смешанной локальности.

Содержащая примеси мешанина, называемая финским языком, имеет весьма ценные особенности, и их следует развивать. Но этому языку также присущи и отрицательные свойства, которые должны быть преодолены. Спротивляться колонизации лучше не посредством возвращения к неким воображаемым чистым истокам, а путем вслушивания в подавленный опыт.

Но является ли несопоставимость этих смешанного и локального критериев проблемой? Да, но, по счастью, это философская или, скорее, интеллектуалистская псевдопроблема. В повседневной жизни она не настолько актуальна: в любом случае мы живем в пространстве противоречивых критериев, желаний и эмоций, которые постоянно должны быть в равновесии и сопоставляться друг с другом. Мы все еще должны жить и действовать, и мы делаем это. Эта проблема появляется в такой философии, которая признает заслуживающими внимания лишь экономические вопросы. Но философия, ограничивающая свое исследовательское поле экономикой, не только не является философией, но и выходит за границы западной мысли.

Лабильность критериев и демократия опыта не делают мысль или действие невозможными: становятся невозможными лишь те решения относительно вечности или бесконечности, что связаны с настоящим моментом. Локальное мышление к тому же позволяет обсуждать проблему технологии в том ракурсе, который структурно невозможен в рамках универсалистского мышления. Индоевропейские языки и образ жизни могут допускать переживания в опыте несотворенных материи и природы. Но это означает, что нам следует оставить наивный реализм и натурализм, во многом присущие западной мысли, как и идею обособленности западных индивидов или трактовку выгоды. Атехнологический опыт в глазах Запада всегда непрактичен и бесполезен. Но только он может стать тем типом опыта, который сможет бросить действенный вызов современной гармонизации и нивелированию природы и людей. Если же мы хотим побороть технологию, то недостаточно лишь мыслить так же и о тех же вещах, что и философы, исследующие фундаментальные сферы западной культуры. Недостаточность является даже более уместной, если мы хотим создать другие формы опыта и концептуализации.

7. Как?

Являются ли язык и сознание в своих предельных основаниях универсальными? Существуют ли неоспоримые виды опыта или аутентичные культуры? Если мы ответим на эти вопросы отрицательно, открытое локальное мышление станет возможным. Но как? Каким образом примесный локальный опыт может быть мыслим?

С точки зрения универсализма, локальные примесности представляют собой или порождают нечто беспорядочное. По отношению к закрытой локальности, ищущей изначальные виды опыта, примесности являются чем-то таким, от чего следует избавиться.

Не секрет, что грамматика индоевропейских языков отмечена явно выраженным тяготением к метафизике субъективности (на что указывал и Бертран Рассел, и Фридрих Ницше), и что западный взгляд на человека тесно связан с этой грамматикой. Порой не-индоевропейский финский язык и финно-угорские воззрения на бытие человека очевидно противоречат европейским. Следовательно, будучи подавленными, эти сферы опыта атрофируются и исчезают. Как примесности, они нежелательны и, выставленные на всеобщее обозрение, представляются чем-то нуждающимся если не в извинении, то в оправдании. Таким образом, примесность редко обнаруживает себя непосредственно и в течение длительного времени может восприниматься только в виде следов. А следы и отпечатки, в свою очередь, никогда не бывают «чистыми», они образованы посредством смешения и скрещивания.

Если мы истолковываем философию в первом смысле, то есть как универсальную, возникшую в греческой античности классическую традицию, то философия во втором смысле — как локальные задачи мышления — невозможна, поскольку она пытается выйти за пределы коммуникабельного языка. Но если мы понимаем язык также во втором смысле, эта невозможность исчезает. Язык как уникальное мышление не является коммуникативным, а, скорее, представляет собой форму опыта. Язык — это не только медиум, с помощью которого можно передавать мысли-объекты, упакованные в слова-объекты. В- и через уникальный опыт язык как неотъемлемая часть этого опыта сам становится уникальным. Он одновременно и образ жизни, и опыт события. Опыт со-бытия или опыт-с являются особенно важными. Опыт есть что-то большее, чем субъект — когда язык переживается, он говорит за его пределами.

Как, если мы (универсально) не одинаковы, опыт переживания языка можно разделить с другими? Что-то разделяемое совместно или что-то общее требуют не структурной идентичности, а соучастия в асубъективном опыте. И в этом смысле люди уникальны. Однако уровень совместно разделяемого опыта не тождествен уровню опыта разума, субъекта или даже человечества. Если мы допускаем нашу преемственность к миру животных, то универсалистская философия становится невозможной, поскольку универсальность требует определенных структур опыта — разума, субъекта — но не преемственности опыта. Совместные переживания, задействованные в асубъективном опыте, не структурированы, и этот опыт расположен на уровне, который находится намного ниже — или, если желаете, выше, — уровня предполагаемых универсальных структур. Как личности, как субъекты и индивиды мы не можем иметь общих переживаний.

Так как следы атехнологического опыта с точки зрения беспримесности, подлинности, утилитарности и функциональности рассматриваются как нечто, создающее помехи, они, вероятнее всего, могут быть обнаружены в областях, являющихся в том или ином отношении маргинальными, неофициальными, тревожащими. Они должны стать предметом заботы, в особенности сейчас, когда западные традиции проникли во многие сферы литературы, поэзии, спорта и превращают их в прислужников глобализированных потребительских интересов.

Общность языка, возможность совместного асубъективного опыта и нашей преемственности по отношению к природе находятся вне границ как универсализма, так и закрытого локализма, они — в примесности и гетерогенности. Это так же означает, что мы должны переосмыслить наше отношение к животным, поскольку если и есть что-то, что отличает людей от животных, у последних оно уже должно быть в

наличии, иначе открытая локальность будет утрачена. Из сказанного вовсе не следует, что мы не могли бы говорить и мыслить о таком преемственном опыте. Но, тем не менее, можно сделать вывод, что философия или мысль становятся не только локальными, но также и «смертными» в том смысле, что не притязают на вечные истины или бесчисленные задачи¹. Локальная философия может предъявлять требования валидности тем людям, которые в достаточной степени похожи на нас, здесь и сейчас. Что такое «достаточно» — это вопрос о в некоторой степени конъюнктурных, временных и беспринципных критериях, а не о таких высоко интеллектуалистских понятиях, как «истинная коммуникация», «рациональность» и др. В этом смысле локалистский взгляд на этические столкновения и кросс-культурную коммуникацию является скорее диалектическим и гегельянским, нежели идеализированным и хабермасианским². Согласно Хабермасу, кросс-культурное понимание движется общей универсальной целью (например, успешной коммуникации, коммуникативной рациональности) и обязательно содержит эпистемологическую проблему, заключающуюся в отсутствии уверенности в том, может ли «А» понять «В» правильно. С другой стороны, в соответствии с традицией Гегеля, основная ситуация характеризуется *онтологическим непониманием*: «А» не может полностью понять ни саму себя, ни «В». Но именно эти онтологическая невозможность и примесность обеспечивают возможность диалектических и открытых процессов кросскультурной коммуникации, — конкретные познавательные процессы (не)понимания, осуществляются посредством совместного *онтологического непонимания*. Если сформулировать это более четко, то «А» и «В» могут стремиться (не) понять друг друга потому, что они *не готовы к тому и не завершены как таковые*.

Подобное локальное мышление нельзя обнаружить повсеместно. Так, финское мышление еще должно быть создано. Для того, чтобы оно существовало, его нужно сначала придумать. Начала этого мышления могут быть обнаружены в уникальных особенностях культуры и языка. Это означает, что локальность всегда содержит в себе наше отношение к другим культурам. Более того, примесность и подвижные взаимосвязи между культурами, языками и образами жизни необходимы для открытой локальности. Вторым необходимым условием является вслушивание в исчезающие формы языка, содержащие следы технологического опыта. Третье же обязательное условие — творческая реконцептуализация тех узлов опыта, которые делают возможной не-западную жизнь. Примесность и асубъективность не обязательно предполагают бесформенность, незрелость или примитивность, невыразимость или бессознательность. Примесность и ее совместное переживание в опыте могут принимать едва уловимые и ускользающие от понимания формы. Мифы, знание взаимосвязей пережи-

¹ Эдмунд Гуссерль в своей знаменитой венской лекции 1935 года определяет универсальный европейский дух через «бесчисленные задачи» мышления, которыми дух *утверждает* себя в таких «областях», как философия, наука или математика. Но интересно отметить, что сразу после этого определения Гуссерль признает, что в географическом пространстве Европы проживают такие люди, как «эскимосы и цыгане», которые, однако, не являются европейцами. Что же это за эксклюзивный «универсализм» бесчисленных задач, как не европоцентризм? Вызывает беспокойство, что некоторые из наиболее радикальных форм пост-феноменологической мысли, такие как левиначовская этика или дерриданская деконструкция, еще сохраняют этот язык бесконечности, транспонированный в этический регистр.

² Здесь я следую представлению Жижика (*The Abyss of Freedom*. P. 49).

ваний, мышление, передающиеся из поколение в поколение — хорошие примеры понимания локальности. Темпоральные способы решения этой проблемы утверждают пути переживания, схватывания и концептуализации. Воодушевленный этими понятиями локальный опыт может направить себя в направлении к той сфере, где западные понятия «утилитарность» и «выживание» не равноценны понятию «благо».

Перевод с английского И. В. Симоновой

T. Vaden

What is Local Thinking (Can There Be Finnish Philosophy?)

The question of what local philosophy is can be understood in two different ways. I am looking at the case of Finland. On the one hand, Western philosophy has been imported, classical authors have been received, there is a certain local perspective on the tradition, etc. On the other hand, there is thought that contains something unique and unrepeatable. This thought becomes available for analysis only on three conditions: (1) to see language as experience. (2) To understand linguistic experience through its asubjective side as language that is not the useful communication between subjects. (3) To adopt a non-hierarchical mode of conceptualization of experience with no unquestionably prioritized forms of experience. It is necessary to separate open local thinking from closed, semi-chauvinistic variants of Heideggerian being-historical philosophy. These conditions describe a form of thinking that is local in the sense of being non-universal both temporally and spatially.