

Д. В. Майборода  
**ЭТОС ФИЛОСОФИИ**

Этическая сторона философии всегда оставалась загадочным вопросом. Ответственность философа была всегда либо непомерно большой, либо, напротив, чрезмерно малой, практически несущественным вопросом. В самом деле, выполнение какого рода обязательства стоит за такими суждениями, как «Мыслию, следовательно, существую», «Я полагаю Я» или «Бытие существует»? Тем не менее вопрос этичности философии всегда был важным, а в особенности — начиная с эпохи модернизации. Огромное политическое значение ряда философских программ (марксизм или ницшеанство) и широкий общественный резонанс даже отдельных философских суждений или поступков философов не может оставить равнодушным к проблеме ответственности ни одного философа сегодня. Но, возможно, никакой специфической этики для философов попросту нет? Например, не является ли это философии лишь спецификацией этоса науки?

Проблема демаркации

Странная «мерцающая» суть философии, присущая ей, очевидно, изначально, в эпоху потери границ жанров и вообще теряет всякую определенность. Философия все еще утверждает себя во множестве мутированных форм (сливаясь с литературной критикой, патапсихологией, математической логикой и пр.). Из такой ситуации вполне закономерно рождается допущение, что философия — нечто вроде строительных лесов теорий, горизонта обобщений (зачастую очень банальных) для определенных текстов. В рамках того или иного дискурса в определенных случаях возникают высказывания, которые характеризуются как философские, но они не порождают никакой системы, они просто почти всегда имеют в виду подобные же высказывания других дискурсов. Философия предстает как система гиперссылок, не имеющих единого кода или исчерпывающего каталога.

Этот взгляд совершенно не оригинален — он попросту репродуцирует классическое определение философии в новой культурной ситуации. Сердцем философии по-прежнему предстают гносеология и абстрактные спекуляции. Нет единой линии демаркации философии, но есть множество границ, выстроенных как глубоко эшелонированная оборона философии от повседневности. Нельзя сказать, что определяющая граница — между философией «как таковой» и философскими науками, или — между философскими науками и научным

знанием, и, тем более, – между наукой и «повседневными» суждениями. Здесь воспроизводится нечто вроде аристотелевской классификации наук в сильно преобразованном виде. Идея философии в качестве фундамента, крыши или строительных лесов здания науки сохраняет свое значение, даже если трактовать философию и науку не как концепции, а как высказывания или их агрегаты.

В таком подходе к философии ответственность того, кто использует философские высказывания, регулируется формально-технически. Философское высказывание тогда и только тогда ответственно, когда согласуется с определенным агрегатом научных высказываний, а также с некоторыми другими (значительными) философскими высказываниями. Не следует пренебрегать таким чисто формально-техническим определением ответственности философии только на основании того факта, что многие высказывания, характеризующиеся как философские, складываются в специфические агрегаты, далекие от функции обслуживания философии. Конечно, нередко философия – не элемент здания науки, но отдельно стоящее здание, почти всегда использующее отдельные (подходящие) фрагменты научных построек, а потому достаточно пестрое. И тем более, вряд ли возможно серьезно редуцировать философию только к уровню высказываний, отчужденных от человека (компьютер не философствует). Если бы было возможно говорить о высказываниях Другого, составляющих горизонт для философии, то концепция ответственности философии, представленная выше, обрела бы действительно этическое звучание.

Но прежде чем всерьез заговорить о тех перспективах Другого, которые могли бы разметить этос философии, важно обратить внимание и на несколько иное видение философии, чем то, которое было обсуждено выше. Дело в том, что достаточно многие высказывания являются философскими исключительно потому, что ссылаются на другие философские высказывания и их агрегаты. Речь идет и о стиле, и о контексте. Очевидным образом высказывание «я есть я» будет философским после «я полагает я» и нефилософским после «таков уж мой характер».

Однако такой подход к философии сразу же сталкивается с серьезным затруднением, касающимся чутья к философской стилистике, опыта интерпретации и реконструкции контекста. Всегда возможно, что я не обладаю реальной компетенцией восприятия философского высказывания как такового или ошибаюсь в результате какой-либо помехи. Что касается приведенного выше примера, возможно, все же высказывание «я есть я» является философским, даже если следует за «таков уж мой характер» (если эти высказывания найти в тексте Ницше)? Эта ситуация чревата чрезмерной интерпретацией, стратегией во всех высказываниях видеть философию. Можно даже полагать, что никакой интерпретации не может быть слишком много. Следует учитывать, что при интерпретации высказываний можно применить принцип: «Незнание не освобождает от ответственности». Но если уж в рамках права он ограничен действующим законодательством, обязательными правовыми текста-

ми, то имело бы смысл говорить об обязательных философских текстах. Вопрос философской культуры, очевидно, вряд ли возможно разрешить составлением образовательных программ, поскольку важнейшей особенностью философии является как раз неопределенность важных философских высказываний и возможность выбора пространства отсылок. Во всяком случае, такой подход к определению философии может вылиться в безграничное расширение высказываний, которые маркируются как «философские».

Что же происходит с ответственностью философа в перспективе безграничного умножения философских высказываний? Она оказывается попросту непомерна. В свете требований непрерывной интерпретации и постоянного повышения компетентности философ предстает в достаточно нелепом виде. Скорее всего, ответственность философа предстает как порядочность игрока. То есть философ, вводя новое высказывание, оказывается всегда недостаточно ответственным, что вполне может вылиться в совершенно несерьезное отношение ко всей речи. С другой стороны, в рамках такого подхода речь идет уже не просто о согласовании высказываний, но о широте отсылок и их конкретности, что делает ответственность более конкретным явлением.

Вместе с тем, за счет акцентирования проблематики речи оба вышеназванных подхода, которые можно назвать логико-аналитическим и постмодернистским, раскрывают ответственность философа только как формальную корректность, нечто вроде более высокой степени по сравнению с грамматической и логической правильностью. Важно говорить также и о том, что можно назвать «человеческим фактором» философии, а это заставляет видеть в ней многоуровневое образование. Полнота видения философии возможна лишь тогда, когда она будет раскрыта как реализуемая в специфическом мышлении, в позиции речи и в полноте личностной жизни. С учетом специфики уровней и ответственность философа будет обретать различное значение, однако при этом можно говорить о единстве этоса философии.

#### Ответственность философа и этос философии

В дальнейшем ответственность философа будет пониматься как конкретизация для каждого уровня философии единого этоса. Если выделять уровень философской рефлексии как внутреннего опыта философии и уровень речи – как ее социальной стороны, то ответственность будет приобретать различное значение на этих уровнях. Кроме того, учитывая известное напряжение между ними, следует также обращать внимание на то, каким образом они согласуются в рамках единой программы (и рассматривать возможность вычленения некоего инварианта согласования внутренней и публичной речи, несмотря на то что такое согласование осуществляется специфично каждым из философов). Это не значит, что нужно видеть некое неразрывное единство внутренней и внешней сторон философии, про-

сто необходимо фиксировать проблематический характер разрыва между этими сторонами. В отличие от ситуации древнегреческого мышления, в которой, по словам М. Бахтина, «беседа с самим собой непосредственно переходит в беседу с другим, никаких принципиальных граней здесь и в помине нет»<sup>1</sup>, в современной философии отчетливо заметно принципиальное различие между приватным и социальным уровнями. Идея их единства чаще всего выливается в доминирование одного над другим. Несмотря на то что философская рефлексия в определенном смысле воспроизводит социальное проявление философии, а последнее – рефлексию, нельзя упускать из виду их сущностную самостоятельность и допускать редукцию к однозначному определению философии.

Причина рассогласованности уровней современной философии коренится в притязании социальных (прежде всего – политических) институтов определять не только статус философии в обществе, но и саму ее природу, ее внутренние механизмы. Но социальный уровень философии специфичен не исключительно из-за «социального заказа» и даже не только благодаря тому, что «социальный фильтр», или в конечном счете жизненный опыт любого отдельно взятого сообщества, детерминирует не только «логику», но в известной мере и содержание философской системы»<sup>2</sup>. Важно и то, что философия в обществе реализуется как специфический тип коммуникации, и этот факт задает как форму, так и содержание большинства философских высказываний.

Для того чтобы более подробно рассмотреть философию как многоуровневое образование и изучить ее этическую сторону, акцентируем при ее интерпретации основные диалогические категории — Я, Другого и диалога. Данные категории, заимствованные из диалогизма, – основание для диалогической ревизии философии в целом и в особенности с учетом тех преобразований, которые произошли в XX веке. Возможно, прав Деррида, заявляющий в своем анализе творчества Левинаса, что «ничто не может, стало быть, столь же глубоко *подвинуть* греческий логос – философию, – как это вмешательство совсем-другого, ничто не может так открыть ему глаза на его источник, как и на его смертность, на его другого»<sup>3</sup>. По крайней мере, нельзя отрицать, что собственно этическая составляющая философии может быть проанализирована лишь тогда, когда будут выявлены специфические отношения Я и Другого в рамках философии.

В качестве базового уровня философии предстает философская рефлексия, явление чрезвычайно неоднозначное и далеко не полностью проясненное. Чтобы избежать недоразумений, связанных со смешением рефлексии с самосознанием, будем характеризовать ее как осмысление себя, процессуальное познание в отличие от статического – в самосознании. Так, например, сознавая себя как человека, я знаю, что значит быть человеком, и знаю, что я сам этой характеристике отвечаю. Осмысливая же себя в качестве человека, я рассматриваю и то, и другое знание как проблематичное. Например, я знаю, что человек – разумное существо, но это знание

действительно сомнительно, поскольку неразумное дитя или «выживший из ума» старый человек все же – люди, с другой стороны, когда я говорю о гуманности как специфически человеческом проявлении, не противоречу ли я этим определению человека как только разумного существа, и т. д. То же может касаться и себя — почему, собственно, мне кажется, что я действительно разумен, если я живу в культуре тотальной симуляции всего, включая сам разум, или так уж ли я разумен, если мой индекс интеллекта не столь высок, как мне хотелось бы, и т. д. При этом философская рефлексия (или метарефлексия) в сравнении с психологической, культурологической и другими типами рефлексии отличается тем, что осмысливается сама рефлексия (это, конечно, бесконечный круг в исследовании, скорее даже – воронка, логически опасная самореферентность высказываний, однако именно такой статус позволяет философской рефлексии замыкать на себя все остальные формы сознания и мышления).

Предельный характер философской рефлексии, однако, не означает, что она монологична. Прежде всего мышление, что следует из разработок ряда психологов, вообще осуществляется как внутренний диалог (в частности, подробно этот вопрос разработан Г. М. Кучинским<sup>4</sup>). Это значит, что даже самореферентное высказывание двойственно, подобно двойственной апперцепции в феноменологии телесности Гуссерля, — в различии высказывающего высказывание и интерпретатора, спрашивающего и отвечающего, Я и Другого. Во всякой рефлексии есть две интенции – тождества (повторения) и различия. Философская же рефлексия осуществляется как согласование этих интенций для того, чтобы вскрыть подлинную сущность рефлексии. Иными словами, в рамках философской рефлексии имеет место некоторая структурная двойственность Я и Другого.

Правда, философия достаточно долго представлялась как монологическое образование. В этом проявилось влияние рационализма, и в особенности – трансцендентального идеализма, в котором торжествовал принцип полной самотождественности философа (в частности, поскольку все, в сущности, – бытие и инобытие Я). В то же время в нем утверждалось различие трансцендентального и эмпирического субъекта, вкуче с гегелевской диалектикой раба и господина выступившее основанием для концепции Фейербаха и последующего диалогизма. Именно в контексте диалогизма ставится вопрос о диалогической трансформации философии, которая, несомненно, произошла, хоть и несколько иначе, чем ее предполагали философы диалога в первой половине XX века.

Структурная двойственность философской рефлексии с позиции современного диалогизма реализуется, когда Я и Другой предстают в качестве взаимно дополнительных и ограниченно автономных инстанций внутреннего опыта. Нарушение принципа структурной двойственности ведет к неподлинности Я и Другого в рамках деградировавшего отношения. Как это происходит, хорошо видно в программах, поддерживающих идею анонимного разума. Чаще всего за иллюзией абстрактного субъекта стоит утверждение власти конк-

ретного авторитета и подавление всех остальных индивидуальностей. Исключая случаи откровенного цинизма и лицемерия, философский авторитет, подобно политическому лидеру, говорит «все одинаковы», и думает «значит, другие должны быть как я». Остальные философы, услышав это, подобно массе, идентифицируют себя с авторитетом и одновременно другими приверженцами авторитета («я должен быть как другие»). В рамках философской рефлексии это означает, что авторитет абсолютизирует инстанцию Я, а все остальные — инстанцию Другого (вероятно, рассчитывая в будущем приобрести право абсолютности Я). Следует отметить, что отношение с авторитетами для всякого философа представляет собой важный аспект философской рефлексии, но это отношение означает не подчинение, а диалог. Х.-Г. Гадамер, ссылаясь на Платона, заявлял: «Любой философский текст — это не что иное, как вмешательство в некий диалог, развертывающийся в бесконечности»<sup>5</sup>; такого же рода мысль высказана В. С. Библером: «Философ — человек, мысленно общающийся с философами... иных эпох и культур, как со своими собеседниками, мыслящими столь же изначально и всеобще. Причем это общение сквозь и через века есть для философа смысл его собственного мышления и бытия...»<sup>6</sup>. Философ осмысляет Себя в контексте Отношения с Другим как авторитетом, репрезентирующим идеальное сообщество философов, к тому же только на основе конкретных философских авторитетов формируется обобщенный Другой философской рефлексии.

Следует учитывать также, что философская рефлексия в некоторой мере является слепком или проектом коммуникации в реальном философском сообществе, однако вряд ли стоит сводить ее только к образу реальности или, напротив, замыкать ее только спекуляцией. Например, корректность Другого философской рефлексии обеспечивается модулируемой (на основе получаемой информации) самостоятельной речью (хоть и понятно, что в качестве автономного Другой — всегда ноумен), для чего необходимы как постоянное получение новых данных о философских авторитетах, так и специальная работа по их реконструкции. В противном случае Другой оказывается редуцирован к статичному образу аналога Я и, таким образом, лишен специфики. Именно в этом случае возникает эффект монологичности философской рефлексии, характеризующий прежде всего философскую классику. Обратной стороной закрытости философа от Другого оказывается закрытость нефилософов от философии. Либо понося философию как занятие бесполезное и глупое, либо считая ее непостижимо трудной, обыватель исключает философию из своего мира как раз в силу того, что философы отказываются от диалога. Что же касается философского авторитета как Другого, то отношение с ним (в том числе в случае презумпции анонимности, описанном выше) выливается либо в безудержное развенчание, либо в чрезмерное возвеличивание (чужая речь поглощает собственную). Все эти симптомы монологичности философов являются одновременно знаками их безответственности. Только диалогически трансформиро-

ванная философия, реализующаяся как живое отношение Я и Другого может претендовать на обладание этосом.

Итак, структурная двойственность философской рефлексии подразумевает ее раскрытие как специфического внутреннего диалога, в котором равно важны самостоятельность агентов и их взаимодействие. Однако философская рефлексия – важная, но не единственная способность, выступающая приметой любви к мудрости. Другой такой способностью выступает публичная речь и действие, характеризующие философию. Конечно, важность философии как социального действия способна сегодня вызвать сомнение, разве что вести речь о перформативности ее высказываний. Но вот что говорил своим ученикам древнегреческий философ Ксеанф: « Не думайте, что философия состоит в одних только рассуждениях: нет, бывает философия в делах, и нередко философия бессловесная одолевает словесную. Это можно видеть хотя бы у танцоров: руки их в непрерывном движении передают самую сущность явлений и тем самым являют взгляду подлинную философию без слов»<sup>7</sup>. Как это реализовывалось, хорошо видно на примере жизни его раба, легендарного Эзопа. Впрочем, если даже отрицать за философией возможность реализовываться без слов, все же остается вопрос социальной ответственности высказываний. Поскольку и случай публичной речи, и тем более действия ставят вопрос о позиции, то описание социальной ангажированности философии будет проведено как фиксация ее коммуникативного позиционирования.

Коммуникативное позиционирование философии выражается в том, что она подразумевает взаимно ориентированные позиции речи – адресата и адресанта, а если принять возможность реализации философии как действия, то – действующего и взаимодействующего. Стоит учитывать, что не только высказывания философии могут квалифицироваться как некоторые действия, но также и действия могут представлять как высказывания.

Если вернуться к постмодернистскому пониманию философии, то у философа вообще нет алиби – он не может сказать: «простите, я – не философ в данном случае». По крайней мере, вряд ли Другие смогут подтвердить это, разве что из частных интересов. Философ должен скоординировать свою позицию со всеми позициями знания или практики, актуальными в социуме. Однако здесь коренится опасность – тотальность философской ответственности плоха тем, что лишает нас конкретной ответственности перед Другим. Утверждая некоторые непомерные требования к философу, Я может отказываться от диалога с конкретным Другим ради его абстракции (и, таким образом, замыкаться на уровне философской рефлексии). Тем не менее большинство постмодернистских философов не переходят эту грань, предпочитая универсальным обобщениям исследование конкретных позиций литераторов, политиков, философов и пр. Возможность утвердить философскую позицию в отношении к любой конкретной позиции знания или практики характеризует постмодернистское понимание философии.

Напротив, в логико-аналитическом понимании философии за счет жесткой демаркации философских высказываний от нефилософских быть философом практически невозможно (это значило бы постоянно говорить одним типом высказываний, которым нельзя решить ни одну частную практическую задачу, что делает такой проект абсурдным). Философское высказывание должно соотноситься с другими высказываниями, касающимися знания (прежде всего — с научными). Или, говоря иначе, позиция философа непосредственно связана с позицией ученого. Все прочие позиции оцениваются как значимые лишь постольку, поскольку они оказывают побочное воздействие на позицию философа или ученого.

Учитывая вышесказанное, не следует говорить о том, что позиция философа соотносима исключительно с позициями других философов или, напротив, с позициями только ученых или обывателей. Позиция философа подразумевает все эти типы позиционирования. Философское высказывание необходимо интертекстуально, поскольку философию вообще можно обозначить как поле взаимно соотносимых позиций философской речи, пространство конфликта философских дискурсов. С другой стороны, философский дискурс – высказывания, упорядочивающие отношения между другими высказываниями, научными и повседневными; метадискурс. Такая двойственность философии в конечном счете означает, что философ различным образом ответствен по отношению к Другому как философу и к Другому как ученому или обывателю (или, возможно, ответственность вообще обретается специфично в каждом конкретном случае, к чему близка постмодернистская философия). В определенном смысле философия – спаянные воедино теория и практика Другого. И в этом смысле теоретическое обязательство философии неотделимо от ее практического обязательства, и оба они определяются ориентацией философа на позицию Другого. И именно в отношении позиций Я и Другого происходит организация того, что можно было бы назвать философской точкой зрения вообще, или универсальной позицией философа. Во всяком случае, в связи с двойственностью Другого философии как ученого и обывателя важно говорить о «различии между философами как учеными, с одной стороны, и представителями интеллигенции – с другой»<sup>8</sup>. Различие Других философа существенно связано с различными сообществами, в которые он включен.

Философское сообщество организуется в продуктивном контакте с другими философскими сообществами, а также внешними по отношению к нему общественными образованиями. Философски значимо такое отношение между философскими и нефилософскими сообществами, в которых последние раскрываются в их философской составляющей (поскольку они выявляют свои системы значения). Условия для такого раскрытия и создаются философией, претендующей на оптимальную организацию взаимодействия всех актуальных (или даже возможных) сообществ и позиций («философская проблематика рациональной коммуникации в качестве ме-

тапроблематики конструктивной семантики»<sup>9</sup>). Ставя своей целью отыскание метапозиции, обеспечивающей единство и взаимную ориентированность других позиций, философия очерчивает многообразие форм продуктивной организации всего социального пространства (современная философия избегает «статуса высшего судьи», предпочитая «более скромную и эффективную роль интерпретатора и посредника, играющего на стороне мира повседневности»<sup>10</sup>). Именно с претензией на метапозицию связана извечная маргинальность философии и ее имеющая длительную историю дискриминация в совершенно различных сообществах<sup>10</sup>. При этом философия не должна сводить свои позиции ни к конкретным людям, ни к безличным социальным процессам, для полноты раскрытия философии как Отношения важно исследовать обе эти составляющие. Более того, важно рассматривать их не исключительно формально, но через конкретное содержание.

Двойственная структура философской рефлексии и коммуникативное позиционирование философии как социального явления не являются противоположными началами диалогичности философии, но своим взаимодействием организуют ее конкретную полноту (на личностном уровне). Поскольку философ как личность совмещает в себе опыт индивидуальной рефлексии и социального позиционирования, философия осуществляется в событиях межличностного общения. При этом важную роль приобретают телесные и экзистенциальные характеристики, определяющие философа как личность, – его философская культура.

С самого своего зарождения философия видела себя как независимую от тела, что вылилось в представление о ее беспредпосылочности. Однако вопрос телесности как основания философского опыта всегда так или иначе присутствовал на горизонте самосознания философии, и в особенности начиная с конца XIX в., во многом благодаря взглядам Ницше. Феноменологические и экзистенциальные концепции, наследовавшие эту интенцию «философии жизни», а также специфичные исследования телесности в психоанализе поставили всерьез вопрос о значении телесности для философии. Учитывая феноменологическое различие телесности (Leib) и тела (Körper), первичного и вторичного габитуса<sup>11</sup>, а также социальное конструирование тела, вопрос телесности философа выглядит чрезвычайно трудно разрешаемым. В данном контексте важно, что философ телесно обретает себя как личность через отношение к Другому как телесному существу в экзистенциально важных ситуациях. Например, важен не только габитус, поскольку, по словам Ж. Делеза, все философы – «существа привычки»<sup>12</sup>, важно, что габитуально философ привязан к Другому. Дело не только в том, что тайна моего вида принадлежит Другому, но и в том, что Другой дает мне знать вообще о биологическом и социально конституированном телесном аспекте человека (Другой учит меня распознавать себя в зеркале или на фото, он учит меня правильно себя вести, я перенимаю его модуляции речи и манеру держать себя в фи-

лософском сообществе и т. д.). Телесно Другой для меня всегда – загадка, которая заостряет мой интерес, и вызов, не дающий мне покоя. Особенно важно это в философии, поскольку философ превращает в проблему собственную телесность, черпая потенциал для этого из опыта Другого. Однако философ не ограничивает интерес к телесному аспекту человека только собственным опытом, а потому опыт Другого для философа — еще и возможность варьировать или очерчивать перспективы телесности. Телесность Другого только в том случае действительно определяет мою телесность, когда она проявляется экзистенциально.

Среди экзистенциальных условий проявления философии наиболее сильное значение приобретает конфликт, возникающий из различия телесных интенций Я и Другого. Поскольку Я и Другой оба претендуют на основательность собственной телесности и расширение телесного опыта, ситуация изначально симметрична. Однако сразу же возникает и растет асимметрия, так как личный опыт неповторим. В конечном счете – либо одно абсорбирует другое, либо нарастающее телесное различие Я и Другого приводит к тому, что философия исчерпывает свой потенциал. Для реализации философской рефлексии как Отношения Я и Другого, таким образом, важно как сохранение дистанции между ними, так и сохранение единства. Потому важны не сами по себе симметрия или асимметрия, а их определенная мера. Кроме того, важное значение для философии как феномена межличностного общения имеют и другие феномены, описанные диалогистами и персоналистами, такие, как открытость, обращение, проникновение и пр. Однако абстрактное объяснение этих экзистенциалов не проясняет их сути, а потому они могут быть раскрыты только в интерпретации конкретного случая.

Конечно, ситуация философии как феномена межличностного общения не является столь ясной и легко описываемой, как индивидуальная или публичная речь философии. Совмещая в себе некоторые важные особенности той и другой, межличностная речь ориентирована на конкретную личность в конкретной ситуации, а потому фактически очень сложно вывести некий ее абстрактный образ. Может даже показаться, что философия имеет весьма опосредованное отношение к межличностному общению. Однако это предубеждение находит опровержение как в историко-философском материале (ярчайшее – жизнь Сократа), так и в практической жизни (простой человек востребует философию гораздо чаще как феномен межличностного общения, чем как социальный феномен). Корень этого предубеждения, вероятно, кроется в убеждении классических философов в том, что подлинная философия осуществляется в одиночку, а затем ее результаты адаптируются в общественной жизни (выступления и доклады, статьи и книги, и пр.). Неклассическое противостояние этому убеждению, столь сильно проявившееся в марксизме, выражается в принижении значения индивидуальной рефлексии по сравнению с социально ангажированной философией. Но и в том и в другом случае значение философии как межличностного общения

просто не рассматривается как проблема. Позиция Сократа и диалогистов оказывается как между молотом и наковальней. Не вписываясь однозначно ни в порядок социальности, ни в порядок индивидуальности, межличностное общение оказывается зачастую вообще не эксплицированной темой. Этому содействует и то, что межличностное общение, согласно диалогистам и персоналистам, вообще не эксплицируемо адекватно теоретически. Такая ситуация крайне затрудняет анализ ответственности философа в межличностной коммуникации, зачастую способствуя подмене социальной или индивидуальной логикой. Именно поэтому так важно, что собственный смысл философии как феномена межличностного общения обретается через выявление каждого конкретного случая.

Таким образом, этос философии имеет различный смысл на уровнях индивидуальном, социальном и межличностном, причем ответственность философа на каждом из этих уровней сущностно связана с отношением к Другому. Насколько возможно доверять этим теоретическим выкладкам, станет понятно только при рассмотрении конкретного случая.

#### Justification

Философия в современную эпоху достаточно часто политически ангажирована, что заставляет с акцентированным вниманием относиться к проблеме ее ответственности. Можно, конечно, различать политическую и философскую позицию конкретного философа, однако нельзя отрицать, что они как-то соотносятся. Кроме того, что касается ответственности, зачастую кажется, что она и так непомерно раздута, даже без признания специфически философской ответственности. Возможно, например, что случай Хайдеггера вообще лишен философской составляющей, что он безответствен как гражданин, ученый и ученик, а не как собственно философ. С другой стороны, обращает на себя внимание заинтересованность случаем Хайдеггера именно философов, пожалуй, этот случай вообще можно признать одним из наиболее широко обсуждаемых примеров проблемы философской ответственности. Однако случай Хайдеггера слишком перегружен интерпретациями, чтобы его всерьез рассматривать как удобный пример раскрытия философской ответственности.

Рассмотрим другой, не менее скандальный пример – высказывание Ричарда Рорти «I am just American». В соответствии с различием уровней индивидуального, социального и межличностного, оно может реализовывать различные обязательства и за счет этого быть этическим.

Если говорить об индивидуальном уровне, то данное высказывание безответственно, поскольку в нем философ ограничивает собственную рефлексию стереотипом социальности. Эта декларация самосознания в противовес проблематизации себя в самоосмыслении: в самом деле, что значит быть американцем и почему, собственно,

Рорти соответствует этому стандарту. Возможно, здесь нет никакой проблемы? Однако, Джонатан С. Эпштейн считает иначе, заявляя: «Americans Have No Identity, But They Do Have Wonderful Teeth»<sup>13</sup>. Вряд ли можно найти другой пример столь гибкой национальной идентичности, чем американская. Кроме того, следует вспомнить и ряд аналогичных утверждений философов – признание рядом немецких философов именно своего языка подлинно философским, разговоры об уникальной философской позиции советского человека и пр. В сущности, это высказывание открывает целый фронт атаки на философию утверждений типа «I am just simple soviet men» или «I am just nazí». Утверждение власти публичной речи над внутренним диалогом, безусловно, вряд ли можно рассматривать как специфику философской позиции Рорти. Скорее, речь идет о весьма контекстном «словаре», употребленном для решения конкретного нефилософского вопроса. Однако тем самым Рорти в некотором смысле выносит оценку собственных философских высказываний и философии вообще. Если случай определяет, каким образом мыслить, и если в случае войны в Югославии Рорти предпочитает выступить кем-то вроде «антипода»<sup>14</sup>, то это, вероятно, лишь постольку, поскольку философские высказывания вообще не затрагивают эту совершенно практическую проблему? Дисквалифицируя философскую рефлексивность, возможно, Рорти утверждает иной план ответственности философа?

В таком случае, его высказывание согласуется с другими социально значимыми высказываниями. Но следует учитывать, что публичный план для философа выглядит совершенно иначе, чем для политика или социолога. Для политика, действительно, утверждения типа «I am just American» ответственны: я выражаю мысли и чаяния избирателей. Я ответствен, поскольку мои высказывания симулируют и стимулируют высказывания других людей. Игра этого подобия политика и избирателей составляет костяк политики эпохи симулякров. Однако философ исключен из этого подобия, его высказывания имеют в виду более обширный горизонт других. Если политика рассчитана прежде всего на потребителя внутри страны, то философия ориентирована на «граждан мира», на всякого, претендующего рефлексировать философски. Философ как правитель был задуман Платоном как тот, кто действительно имеет в виду другое, а не ограничивается собственным. Кроме того, философ – тот, кто имеет в виду все возможные позиции публичной речи. Философская безответственность высказывания Рорти в социальном плане связана с тем, что он отказывает философу в другой позиции, кроме позиции публичного политика. Если учитывать рассуждения Рорти о случае Хайдеггера, это глубоко закономерно.<sup>15</sup> Но, возможно, Рорти выносит это высказывание в попытке согласовать социальный и индивидуальный план собственного философствования? Или данное высказывание имеет не публичный и не индивидуальный характер, оно изъято из конкретной ситуации межличностного общения?

Однако невозможно сказать, в какого рода ситуациях межличностного общения Рорти мог применять данное высказывание и

почему оно приобрело такой большой публичный резонанс. Для этого надо было быть включенным в эти ситуации, ведь, согласно диалогистам, рационализация или опосредование межличностного общения убивает саму его суть. Находясь в сфере догадок, можно, вероятно, сказать только две вещи. Во-первых, если представить себе ситуацию межличностного общения подобной ситуации диалогов Сократа, то какого рода персонаж мог бы сделать такое заявление? Очевидно, речь не могла бы идти о Сократе, но о простом афиняине или о мудреце (софисте), который избегал бы излишне докучающих вопросов Сократа. Иными словами, речь идет о нефилософской позиции. Во-вторых, почему это высказывание все же стало столь широко обсуждаемым, почему Рорти ввел его в публичную речь? Речь может идти, как мне представляется, только о том, что Рорти сам не различал при этом межличностное общение и публичную речь, что заставляло бы его признавать социальную ответственность философа, от чего, как сказано выше, он также отказался.

Может показаться, что не стоит обращать столь чрезмерное внимание на высказывание Рорти. Однако в мире после 11 сентября это заявление не просто не может быть обойдено молчанием, оно стало сверхзначимым. И то же самое можно сказать об ответственности философа – она растет прямо пропорционально напряженности современной политики. Во всяком случае, случай Рорти еще прозрачнее, чем случай Хайдеггера, показывает, что философ ответствен подлинно тогда, когда каждое собственное высказывание расценивается как философски значимое.

#### *Примечания*

- 1 Бахтин М. М. *Эпос и роман*. СПб., 2000. С. 62.
- 2 Фромм Э. *Величие и ограниченность теории Фрейда*. М., 2000. С. 22.
- 3 Деррида Ж. *Письмо и различие*. СПб., 2000. С. 194.
- 4 Кучинский Г. М. *Диалог и мышление*. Мн., 1983. Кучинский Г. М. *Психология внутреннего диалога*. Мн., 1988.
- 5 Гадамер Г.-Г. *Актуальность прекрасного*. М., 1991. С. 145, см также с. 12 и 25.
- 6 Библер В. С. *На гранях логики культуры. Книга избранных очерков*. М., 1997. С. 51.
- 7 Эзоп. *Басни*. М., Харьков, 2001. С. 21.
- 8 Хабермас Ю. *Демократия. Разум. Нравственность. Московские лекции и интервью*. М., 1995. С. 113.
- 9 Апель К.-О. *Трансформация философии*. М., 2001. С. 215.
- 10 Фурс В. Н. *Философия незавершенного модерна Юргена Хабермаса*. Мн., 2000. С. 13.
- 11 Вальденфельс Б. *Мотив чужого*. Мн., 1999. С. 88.
- 12 Алфавит Жилья Делеза. Беседа с Клер Парне. 1988–1989. Мн., 2001. С.38.
- 13 «Американцы не имеют идентичности, но они делают удивительные зубы».
- 14 См: Рорти Р. *Философия и зеркало природы*. Новосибирск, 1997. С. 52 и далее.
- 15 См: Рорти Р. *Еще один возможный мир II* Философия Мартина Хайдеггера и современность. М., 1991. С. 133–138.