

«УДАР БЫКА» В ГРУДЬ НОМО АCADEMICUS,
или О том, что действительно ценно
в философском деле

Виталий Лехциер

Следовало ожидать, что как только кто-то выступит в жанре *враки*, сразу же найдутся оппоненты, неутомимые в деле конструирования правды любыми, имеющимися у них в распоряжении средствами. Тут тебе и глубоководное погружение в вопрос, и железная маска логики, и «мент истины», стоящий на страже историко-философской границы. Следовало ожидать, но стоит ли приветствовать? Тем более что, как это и бывает часто в нашей жизни, «врака» оказывается правдой, «низкой истиной», а «правда» оказывается глубоко законспирированным от самих же его носителей самообманом. Однако окончательный вывод, где правда, а где ложь, разумеется, не за участниками дискуссии. Мы можем лишь добавить масла в добытый Гераклитом огонь. И сделаем это тем резче и решительнее, чем больше того требует сама суть дела, философского дела, та принципиальная позиция о возможности, *последней* возможности философии сегодня, позиция, которая была высказана Владимиром Фурсом и встречена в штыки академическими философами.

В. Фурс тоже академический философ, то есть философ, сформировавшийся в недрах философских институций, работающий в них и обычно выступающий в тех форматах, которые ими предполагаются. Но вдруг что-то произошло. Мне это напоминает разворот Зидана в финальном матче мирового чемпионата по футболу и его удар головой в грудь не ожидавшего такого продолжения событий Матерацци. Фурс тоже нанёс своего рода «удар быка», сильный интеллектуальный удар в хрупкую и корыстную грудь Матерацци академической философии. Зидан, академик своего дела, прямо на футбольном поле, в разгар битвы за первое место, нарушив правила игры, показал, что есть нечто выше футбола. Фурс в пространстве привычных для существования академической философии институций, таких как конференция, журнал и т. п., нарушая все правила соответствующей языковой игры и невинные фоновые зрительские ожидания, объявил, что есть нечто более важное, чем философия. Точнее, чем «готовая» философия, чем та философия, которая похожа на себя, о которой все знают, что вот перед нами философия, а не что-нибудь другое; чем та философия, которая существует благодаря «памяти жанра» и не более того, поскольку давно превратилась в автономный «теоретический самозаконный мир», подчинённый «имманентному закону своего развития», по ту сторону «действительно

переживаемого мира»¹. Чем та философия, которая всё ещё печётся о своей идентичности, чистоте своего предмета, как чистоте расы, не замечая того, что подобная чистота есть следствие парникового эффекта, вдвойне наивного в эпоху «переменных топов», кризиса всех идентичностей и самосвидетельств сознания², когда только «авторский волевой жест назначения, — как писал лет десять назад Пригов, — может определить даже постфактум произведение по роду службы»³. То есть, что же перед нами: философия, поэзия, наука, политика, скандальная выходка или что-нибудь ещё. Он определяет, а вы, хотите — ешьте, хотите — нет. Можете жаловаться в трамвайное депо, как любил повторять мой преподаватель по «зарубежке». Никакой принудительной всеобщности, упование исключительно на благодарную сообщаемость.

Обращение к Декарту у Фурса, конечно, факультативно; можно было бы выбрать и другую фигуру, например, Канта. Здесь не столь важно разоблачение «двойной бухгалтерии» Декарта, и даже не актуализация и перекодировка смыслов его философии — эта работа в принципе не раз уже проделывалась, — сколько переосмысление философии вообще, её возможности и невозможности, рутинизации и реанимации, проведение важнейшей оппозиции «философии для философов» и «актуальной философии». Сходное различие проводил М. Мамардашвили: между философией «профессиональной» (философией «понятий и учений») и «реальной».⁴ Под последней он понимал реально случающиеся с нами в т. н. «точках интенсивности» (или «точках актуальности») «жизнемысленные события», в которых нечто с нами происходит, нечто переживается, приоткрывается, — и это нечто может быть выражено разными способами, в том числе такими всеобщими понятиями «профессиональной философии», как «субстанция», «необходимость», «причина» и т. п. (Кстати, Паткуль не так уж далёк от истины, когда, иронизируя, предлагает некоторый экзистенциальный генезис понятия субстанции.) Мамардашвили хотел вернуть философии исконный экзистенциальный смысл. Хайдеггер тоже ведь постоянно твердил о философии не как о специализированной науке, обладающей своей техникой, а, прежде всего, как о «фундаментальном событии в человеческом бытии», «фундаментальном настроении», и когда задавался вопросом: а действительно ли мы спрашиваем, — то имел в виду, что нет никакого теоретического вопрошания о целом без захваченности экзистенции. В захваченности же, а не в отвлечённых, формальных законах логики коренится понятийная строгость метафизики, и, следовательно, «этой захваченности, её пробуждению и насаждению служит главное усилие философствования»⁵.

У Фурса тот же пафос, только другие термины и несколько иные акценты. И слава богу. Думаю, что следовало бы его позицию сделать ещё более максималистской, не оставляющей никаких шансов для политкорректности и компромисса между «школьностью» и «актуальностью». В понятии «актуальная философия» как раз заложена такая счастливая нетолерантная возможность. Это невероятно инте-

ресно, и совсем не «общее место», как полагает многоуважаемый умный Паткуль в своём отклике на выступление Фурса. Наоборот, общим местом, в буквальном смысле, является академическая философия, или «философия учений и систем». Место, прочное и собственное место, важно для неё более всего, и оно у неё есть. Робкие и только набирающие силу ростки протеста против засилья философского академизма, кстати, ростки, счастливо прижившиеся на болотистой почве Санкт-Петербурга (питерцы знают, кого я имею в виду), ещё настолько беспомощны, что сами готовы искать приют в тёплом гнёздышке большого и старого философского жилища. Философия тут изрядно подотстала от искусства, где различие академизма и актуальности (а в философию оно пришло именно отсюда) уже давно стало привычным даже в провинциальных отделах союзов писателей; различие, реализуемое в эстетических платформах, конкретных поэтиках, ориентациях на своего адресата, типе предъявления и т. п.

Всё это, повторю, невероятно интересно, и мы ещё поговорим об «ударе быка» и о перспективах Матерацци, но меня особо умиляет раздавшийся историко-философский окрик, напомнивший свисток верной начальству царский охранки и реакцию советских идеологов на вторжение Америки во Вьетнам. Руки прочь от Декарта – Декарта декартоведов, от истинного Декарта, Декарта-в-себе! Моя бабушка в таких случаях говорила: я тебя умоляю... Неправильно было бы сейчас пускаться в декартоведение – обескураживает сам «подход». Потому просто выскажу свою «методологическую» позицию (по-хорошему следовало бы перечеркнуть это слово и оставить перечёркнутым, как, собственно, все традиционные философские понятия, которые не смеют творны сегодня только в перечёркнутом виде, но предпочту всё же обычные кавычки). Нет никакого Декарта-в-себе, как нет самого по себе Руанского собора. Есть Руанский собор вечером, днём, утром и т. д. Такой вот французский эквивалент феноменологического перспективизма, оттеночной эйдетики, горизонтности любой данности. В том числе – и в отношении историко-философской данности. Декарт – натошак, при плохом настроении, на природе, во время приступа одиночества или коллективной пьянки, в тиши кабинета или за высочайшей кафедрой; Декарт эпический и лирический; Декарт для того, кто ещё верит в «чистый разум» и «трансцендентальные означаемые», для профессионального логика, для англичанина или француза, Декарт для Гуссерля или Мераба, Фурса или Зайцева, в музыкальных вариациях или шахтенных разработках... Примечательно и то, что истории философии-в-себе тоже нет, хотя историки философии, безусловно, есть. (Прямо онтологический скандал какой-то!) А вместе с ними есть и недвусмысленное бурчание, патрульные окрики и педагогические покрикивания, а также хорошо наточенные, правда, уже искусственные зубы. Но это, так сказать, антропологические причуды или институциональные издержки, а может быть, и профессиональные заболевания *homo academicus*⁶, как фарингиты у потомственных лекторов или лучевая болезнь у физиков-ядерщиков. Незачем потрафлять привычкам научного сообщества, говорил Фуко, иначе,

добавим от себя, оно тебе на голову сядет. История философии, как и история вообще, — не горнодобывающая промышленность, а поле полемоса, марсово поле смысла, которое, как ни засеивай его полезной для всех кукурузой и ни прикидывайся интеллектуальной душкой, всё равно не перестанет быть местом ристалища. И здесь уже всё позволено, поскольку никакого историко-философского бога тоже нет. К счастью, нет. Позволено всё, кроме того, что ты сам себе никогда не позволишь. Однако подобный «внутренний цензор» далёк от всякого академического сентиментализма, потому что порождён вовсе не трогательной реальностью нейтрального научного реконструктивизма, нежность и бережность которого в его обращении с материалом имеют инопланетное, читай, нечеловеческое происхождение, ведь отцом их является не кто-нибудь, а разум науки, разум-громовержец. Не порождён он также и требованиями «историко-действенного сознания», взятого как бы в самом себе, в своей принудительной и фактической логике, навязывающей мне задачу быть орудием осуществления того *дела*, о котором идёт речь в интерпретируемом тексте. Правда, «герменевтическое первенство вопроса», обращённого к тебе из глубины предания, можно понимать и как реальный опыт моей *задетости*, и «выведения в открытое». Тогда мы уже близки к цели. «Внутренний цензор» порождён заповедным, по-своему властным и только тебе известным мотивом. Мотивом — то есть движением, внутри которого ты в один прекрасный момент обнаруживаешь себя в качестве колеблемой ветром паскалевской тростинки. Такое обнаружение Фурс и называет, по-моему, актуальным опытом, «претерпеванием», «травмой», «разрывом» привычной упорядоченности. Гадамер называет всё это просто «опытом», подчёркивая его негативную сущность, всегда содержащиеся в нём разочарование и обманутые ожидания.⁷ В отношении историко-философского сознания это значит, что ты обращаешься к Декарту не в силу т. н. «профессионального интереса» (который мы обычно заявляем в анкетах), а потому, что тоже можешь быть радикально обманут, отвергнут, оставлен, богооставлен; потому, что тоже неуверен, что ты есть или пребываешь в состоянии Буриданова осла («безразличии»), утрачивая способность осознанного выбора; потому, что также пробуешь полагаться лишь на себя... Это только один пример. «Картошка в мундире, зелёная карта // Я жизнь поменял на сомнение Декарта, // на тонкие губы и белые руки, // в которых сейчас Мураками Харуки»; «Сворачивай, не сдерживайся так, // как будто дали по башке кувалдой, // Декарт Картезий, бабушкин сустав»; «Артезианской азбуки Рене, // Картезианской толщи минералка, // бог знает кем завещанная мне. // Я говорю о нём или я сплю? // Быть может, он заведомо обманщик? // Пока хандру голландскую коплю, // тяну волынку, как шарманщик? // ...Он в этот миг родил меня на свет // и мысль мою, из коей сам родился, и следом всё, каштаны и Турень, // с которой я, сбегаю, не простился. // ... Передо мной холодные просторы, // где в пять утра подстерегает грипп, // и не раскрыты замыслы, как вору».

Философия, как и поэзия, есть ворованный воздух. Не наличие «своего предмета» определяет легитимность философии (это слишком угрюмая и академическая постановка вопроса), а наличие этого акта воровства, риска, жизни, страсти, если хотите. А где страсть, там страдание... Фурс зря упрекает «философию сознания» в некритичности, слепоте и конструктивизме — на фоне своего основного тезиса, согласно которому академическая философия «вторична и является стоящим делом лишь в той мере, в какой философские умствования насыщены экстремальным “телесным” опытом»⁸. На что Паткуль совершенно справедливо замечает, что, дескать, посмотрите, у вас также полно некритически введённых конструктов. Такими упреками можно обмениваться только внутри «философии философов». Дело вообще не в слепоте и некритичности в отношении предпосылок собственного суждения, которые кроме всего прочего вообще невозможно проследить до самого дна, а в отсутствии или присутствии в философском высказывании серьёзных экзистенциальных инвестиций, которым *действительно* можно было бы верить. Кстати, общества слепых должны периодически подавать в суд за дискриминацию на философов, *обвиняющих* других в слепоте, как будто слепота — порок и не есть такой же, не менее ценный и значимый опыт, как и зрячесть. Критичность, аргументативность, обоснованность и т. п. — вторичные полевые признаки философии, как рифма в стихотворении. Сила рационального аргумента не менее мифична и не более реальна, чем Афина Паллада для современника Гомера. Даже Хайдеггер объявляет, что дело не в аргументах. И критику можно понимать не как рафинированное эпистемологическое предприятие, отыскание структур, имеющих всеобщую значимость, а как «критическую онтологию нас самих», «работу нас самих над нами самими в качестве свободных существ»⁹, а это уже не теоретический академизм, а реальное практическое действие, порождённое опытом эмансипации, действие, имеющее политический и экзистенциальный смысл одновременно. «Анализ», «исследование», «строгость», стремление к очевидности в эпоху, когда «у завещанной ясности сбита резьба», — лишь условные *языковые игры*, корпоративные ловушки, всё те же «привычки определённого сообщества», старые современные утопические амбиции, не приводящие ни к чему, кроме очередного витка *вымывания реального*. Неудивительно, что и *жизнь* уже кажется «кабинетным понятием», конструктом, вводимым «задним «числом», зловещей конструкцией трубочек, подключённых к голове профессора Доуэля. Как жизнь на операционном столе — лишь сменяющие друг друга показания приборов. «Я люблю тебя, жизнь!» — говорит анестезиолог и надевает кислородную маску. Поэтому понятие сегодня должно проникнуться самоиронией как следствием осознания собственной конечности, тщеты и условности, должно возвратиться в своё метафорическое прошлое, отказаться от амбиций захвата предмета и его хранения в пуленепробиваемом жилете спецтерминов. В метафоре, в «темноте», в суггестии, оставляющей реальность в покое, в окончательной вопиющей неопределённости гораздо больше реального, чем в хирургических инструментах

эпистемологических чистюль. Поэтому актуальная философия, которая не ищет страховок и комфорта «обоснований», не стремится во что бы то ни стало избегать ошибок и «предрассудков поспешности», может быть только *голословной*. Голое слово – слово, которое всегда в начале, не требует конспиративных прикрытий и вариантов отхода на случай провала...

Такой философии больше нет. Это печально...

Вот Хайдеггер вроде бы справедливо возвращает нас к истокам, утверждая, что от того, как мы проведём онтологическую дифференцию, зависит жизнь и смерть философии. Всё чётко. Вот только сам он, к великому сожалению и весьма показательно, всё-таки за бытие принял сущее, да ещё и совершенно определённого толка. Никому или почти никому не дано слышать бытие, а кому дано, тот слышит и молчит об этом, помалкивает себе в тряпочку, поскольку если говорит бытие, то сам ты должен молчать, если только не мнишь себя его голосовыми связками. Честнее говорить от себя, про себя, с детской непосредственностью надеясь на взаимность и понимание. Хайдеггер ещё застал философию живой. Он ещё верил в опыт истины как алетейи. Последняя лебединая песня европейской философии – это Делёз, его попытка создать новую *фундаментальную онтологию*, в которой бытие понималось бы как *Различие* в противовес традиции философии тождества. Но в попытке Делёза уже содержится мотив поминальной молитвы и одновременно экстатического ритуального и карнавального танца над телом покойника – постфилософские ужимки, *theatrum philosophicum*, постоянные иронические аллюзии, эксклюзивные исторические коллажи, концептуальная игра. Делёз выводит свои подвижные категории на текстуальные подмости, и они, как персонажи *Commedia dell'Arte* или новомодного детективного романа, надевают и передевают маски, с блеском разыгрывая пьесу без начала, конца и смысла, останавливаясь исключительно на *ризоматические* передышки. Я уже не говорю о Деррида, о тематизации *différance*, о последнем фугасном подрыве веры в «трансцендентальные означаемые», после которого философские понятия могут быть вставлены в строчку, как уже было отмечено, только в перечёркнутом виде; о выпущенном из бутылки атипичном вирусе бесконечной «игры означающих отсылок» и, наконец, деконструктивистском грабеже со взломом, на который можно ответить негодованием, шуткой, плевром, высокомерным безразличием или гробовым молчанием, но нельзя, всё равно не получится, остаться прежним.

Всё, о чём здесь говорится, – не дурной апокалиптический тон в философии, а констатация факта. С философией произошло то же, что и с древними языками. Она стала уделом людей, образующих нечто вроде клуба по интересам, клуба любителей пива. Хотя и это, наверно, немало. Её нет в «живом» обороте, она не участвует в жизни, она никем, кроме самих философов, не востребована – нет фигуры философа в общественном сознании. Философия больше не влияет, грубо говоря, на судьбы мира, но с этим ещё как-то можно смириться, не влияет она и на отдельную частную жизнь человека.

Да и собственная её судьба в конечном итоге в руках менеджеров от образования и науки.

Однако, сделаем здесь паузу и вместе с ней «неуклюжий поворот руля»: может быть, философия ещё не родилась, и её не уже нет, а *ещё* нет? Как говорил Мандельштам, вчерашний день ещё не родился. А пока есть опыт. Не больше, но и не меньше. «В этом состоянии – радости или страдания – и скрыт наш шанс что-то понять».¹⁰ Пока есть опыт. Хотя и он не «есть», поскольку, как известно, случается, испытывается, приобретается, переживается, а потом оседает, седиментирует, искажается, испаряется. Отсюда эта безутешная и беспомощная попытка вернуть утраченное или избежать нежелательное. Вернуть – это понятно. Поскольку «жизнь длится в течение поцелуя, // все прочее – // мемуары» (А. Макаров-Кротков). Философия тоже среди «всего прочего», наряду с искусством, это род мемуаров. Платоновский «анамнезис» здесь как нельзя кстати. «Жизнь длится...». Длительность – «вечное настоящее», взорвавшее чередование времен. Но вот мы выпали из него, и теперь наше существование по необходимости приобретает модальность мемуаров, ностальгии, влечения, повторения того, чего уже нет, что выпало в осадок. Философия – продление состояний с помощью всеобщих понятий – я согласен с этой мыслью Мераба, надо только заметить: беспомощное и малоперспективное продление. Становится понятно, что нет никаких внешних причин для философствования – институциональных, профессиональных, формальных. Философия *мотивирована*. Мотивированна – потому что рождена внутренним побудительным движением.

Вместе с тем философия хочет не только вернуть, по-своему воспроизвести опыт, но и, наоборот, заглушить его последствия, «нормализовать», залечить оставленные им раны, восстановить, так сказать, порядок. Фурс акцентирует этот момент в «протофилософском опыте», его болевой, насильственный, приносящий реальное страдание характер. Я думаю, он прав, поскольку философия в конечном итоге рождается из особого чувства собственного существования. А чувство собственного существования есть то же самое, что и чувство собственного неблагополучия, потому что существование человека онтологически неблагополучно, хоть ты тресни, хоть напяля на него конsumerистскую культуру или вручи чек на миллион долларов. В конце концов, нет страсти без страдания, удивления – без потрясения, сомнения – без терзаний. Так и «ностальгия по миру в целом» (Новалис – Хайдеггер) как «фундаментальное настроение философствования» есть, безусловно, эффект «невидимого касания» и, безусловно, болезненное чувство, рождающееся в разрыве между возникшей потребностью возвращения домой и его невозможностью (гр. *nostos* – возвращение домой, *algos* – страдание, боль). Ф. Р. Анкерсмит сообщает, что неологизм ностальгия «был введён в 1688 г. немецким врачом Иоханнесом Хофером в диссертации, чтобы описать тоскливые настроения швейцарских наёмников, сражающихся вдалеке от родной страны, – настроения, которые могли кончатся даже по-

пытками самоубийства. ...Ностальгия всегда торопит нас *уничтожить* “смещение”, но фактически без какой-либо последовательности в достижении этой цели»¹¹, так что она становится вечным фрустрированным, в принципе неутолимым желанием.

Фурс описывает взаимоотношения «протофилософского» опыта и «философии философов» структурой вызова-ответа. И я не понимаю, почему Паткуль здесь «душещипательно» ёрничает. При чём тут дамы Хайдеггера или отсутствие оных у Ницше?! Как же ещё можно получить «предшествующее», как не из «последующего»? Как литературоведение различает *сюжет* (события в художественной последовательности) и *фабулу* (последовательность событий в хронологии), так и здесь. *Вызов* (опыт вызова) хронологически, генетически первичнее. Но сюжет философии – в её ответном, *ответственном* действии. Это отнюдь не проблема предпосылок философского знания, как она обсуждается в классической эпистемологии. Это и не разговор о предрассудках, покоящихся в языке как первичной «среде» нашего опыта. Это нечто совсем из другой оперы, композиция которой, по Б. Вальденфельсу, в запаздывании по отношению к самому себе и в необходимости отвечать на всегда уже свершившийся *патос*.

Преемственность, реальная или мнимая, между «протофилософским опытом» и «философией философов» – тема увлекательная, но пора и честь знать. Под занавес могу предложить другую метафору, описывающую эту корреляцию: «философия философов» (профессиональная философия, «философия понятий и учений») по отношению к «протофилософскому опыту» («реальной философии», патосу, «фундаментальному философскому настроению») выступает как бы *переводом* произведения, *оригинал которого по разным причинам до нас не дошёл*. Поэтому данное отношение подчиняется логике и проблематике перевода как такового. Любой настоящий перевод призван продемонстрировать печальную невозможность перевода. Но невозможность перевода можно почувствовать, только переводя. Что это в таком случае – реконструкция или конструкция, перевод или самостоятельный текст? Важно, чтобы тяготение неуловимого оригинала чувствовалось на всём протяжении перевода, задавало тон, мотивировало его именно в качестве перевода. Актуальное философское выражение опыта и есть такой перевод, оригинал которого потерян.

Примечания

¹ Бахтин М. М. *Философская эстетика 1920-х годов* // Бахтин М. М. Собр. соч. в 7 тт. Т. 1. М., 2003, С. 12–14.

² Молявин В. *Мифология и традиции постмодернизма* // Логос. 1991. Кн. 1: Разум. Духовность. Традиция. С.51. Ср. также: «Мир и языковая деятельность, стоит лишь отвлечься от скромных повседневных задач и обыденных разговоров, утратили однозначность, которая давала бы нам право спросить их о критериях осмысленного. Абсурдность заключается не в бессмыслице, а в разобщённости бесчисленных значений, в отсутствии устранивающей их смыслонаправленности. Недостает смысла смыслов, Рима, куда ведут все пути, симфонии, в которой звучали бы все смыслы; нет песни песней. Абсурдность возникает из-за множест-

- венности при полном безразличии. Положенные как окончательные, культурные значения суть распад единства» (Левинас Э. *Время и другой. Гуманизм другого человека*. СПб., 1998. С. 154–155.
- ³ Пригов Д. А. *Вторая сакро-куляризация культуры* // Новое литературное обозрение. 1995. № 11. С. 228.
- ⁴ Мамардашвили М. К. *Как я понимаю философию...* М., 1990. С. 23.
- ⁵ Хайдеггер М. *Время и бытие: Статьи и выступления*. М., 1993. С. 331–332.
- ⁶ Bourdieu P. *Ното academicus*. Cambridge: Polity Press, 1990.
- ⁷ Гадамер Х.-Г. *Истина и метод. Основы философской герменевтики*. М., 1998, С. 419.
- ⁸ Фурс В. *Декарт – учитель философии* // Топос. 2006. № 1(12). С. 13.
- ⁹ Фуко М. *Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью*. М., 2002. С. 354.
- ¹⁰ Мамардашвили М. К. Указ. соч. С. 17.
- ¹¹ Анкерсмит Ф. Р. *История и тропология: взлёт и падение метафоры*. М., 2003. С. 371–372.