

ТЕЗИСЫ О БЕСПОЛЕЗНОСТИ ФИЛОСОФИИ (к образованным людям, её презирающим)

Татьяна Щитцова¹

Abstract

The text suggests a number of theses in which the author tries to outline new grounds of the philosophy which have appeared (in symbolical, institutional and financial senses) in a critical situation today due to a growing prevailing economization of our life. The author argues that the practical relevance of the philosophical knowledge has nothing to do with financial viability or the logic of benefit, but it is directly connected with institutionalization and actualization of antiutilitarian grounds of social life.

Keywords: economization, social criticism, apology of uselessness, gift, utilitarianism, antiutilitarian grounds of social life.

*Моему неизменному оппоненту и другу
Андрею Горных*

Особым знаком времени стало смущённое признание философов в том, что они ощущают неловкость и даже некий стыд, когда им приходится «на людях» – в кругу *обычных людей* – объявлять, кто они по профессии. Когда-то уважительное отношение к «профессору философии» – фигуре, неотделимой от высокой «миссии университета», – сегодня сменилось дистанцирующимся недоумением, своего рода социальным ostracism, подчёркивающим *неуместность* этой странной фигуры. «Мнение общества» на предмет философии с предельной отчётливостью обнаруживается в сфере образования: ни один «здравомыслящий» родитель не посоветует сегодня своему ребёнку «поступать на философский».

Ответ на вопрос, почему это произошло – почему философ стал неуместной, почти комичной, фигурой, – предполагает прежде всего диагностику того «здесь», в котором для философа не оказывается места. Философы немало потрудились за последние сто лет, анализируя положение дел в обществе, пришедшем к невостребованности – социальному банкротству – *philosophia perennis*. При этом для многих из них критическое разоблачение причин собственной невос-

¹ Татьяна Щитцова – доктор философских наук, профессор департамента социальных и политических наук Европейского гуманитарного университета (г. Вильнюс, Литва).

требованности стало в некотором роде новым призванием, позволяющим притязать на актуальность в мире, где «по большому счёту» философия неуместна.

Развенчав саму себя как идеологию или мифологию, философия как будто бы нащупала релевантный современности модус работы, наделив саму себя социально-критической функцией и, значит – высокой миссией эмансипатора, актуальной до тех пор, пока в мире есть место «злу», то есть актуальной *for ever*. Таким образом, социальная критика стала мыслиться многими чуть ли не как новое – единственно оправданное – имя для философской работы. Здесь, однако, нельзя упускать из внимания определённую двусмысленность нового имиджа философии: ведь эта, бесспорно, достойная попытка философов доказать – предъявить обществу – свою полезность, выступает оборотной стороной того самого духа времени, который с беспощадной настойчивостью обнажает неуместность философствующего сознания. Философия сталкивается с нелёгкой дилеммой: с одной стороны, её аргументы касательно собственной нужности будут выглядеть убедительными только в том случае, если будут подкреплены соответствующими инвестициями (символическими и материальными), что неизбежно превратит её в сообщницу определённых социальных сил; с другой стороны, она не смеет кооперироваться ни с какой силой, если хочет оставаться верной идее чистой, неангажированной, критики, при этом, однако же, оказываясь неуместной всякий раз, когда она будет пытаться трансцендировать собственное «грехопадение» и открещиваться от вынужденного коллаборационизма.

Эту дилемму не разрешить простым выбором по принципу «или – или», потому что как дополнительное орудие влияния философская критика эффективна и эффектна лишь до тех пор, пока она остаётся верной идеалу чистоты – незапятнанности никаким/ничьим конкретным интересом. (В этом смысле современные «актуальные философы», конечно, лукавят, провозглашая о своём разрыве с метафизикой Абсолюта, – просто они изобрели более гибкую и менее уловимую форму такового, допустив существование критики, абсолютно бескорыстной и имеющей исключительно позитивную мотивацию, этакого «святого духа», проникающего во все поры патологичной социальности с тем, чтобы однажды насилие и страдание стали невозможны.) С другой стороны, философы, будучи реальными людьми, не могут питаться одним «святым духом» (можно допустить существование некоторой связи между этим щекотливым вопросом и квазитеоретическими призывами социальных критиков не быть настолько наивными, чтобы заявлять о собственной беспредпосылочности) и должны работать на условиях, предлагаемых теми, кто готов финансировать занятие философией.

Таким образом, даже выступая в наиболее злободневной форме критики, философия возможна только там, где есть включённые в политическую жизнь силы (институты), готовые спонсировать этот амбивалентный род деятельности и допустить требуемый философией люфт свободы. При этом, конечно, всегда остаётся актуальным вопрос: на каких условиях (то есть где, как и почему) возможно подобное великодушие? Сегодняшнее положение дел показывает, что философию (как экономически затратную и при этом по своей сути несервильную сферу деятельности) могут позволить себе в первую очередь страны, имеющие не только приличный достаток, но и культурную традицию, умеющую ценить интеллектуальные усилия, не связанные с решением повседневных практических задач, то есть способную не отождествлять социальную значимость с экономической целесообразностью. В итоге, там, где философская деятельность (пока ещё) принимается как значимый элемент социальной жизни, социальные критики оказываются в той же ситуации, что и другие философы: обоснование значимости их работы исходит от них самих и вопрос их существования (то есть символического признания и материальной поддержки) всецело делегирован «доброй воле» социальных институтов. Ведь поддержка философии – это всегда «широкий жест», потому что даже если философия *присваивается* некой социальной силой (в том смысле, что последняя будет инвестировать в философию как в значимый элемент своего собственного имиджа), эта инвестиция (если продолжать выражаться экономическим языком) всегда будет подвержена неконтролируемой утечке, потому что философия остаётся собой, пока НЕ преследует партикулярные (партийные) интересы (в противном случае она превращается в идеологию, как это и произошло в СССР). Так что инвестирование в философию – это всё-таки спонсирование, то есть растрата, а философия, соответственно, «роскошь», которую могут позволить себе не все.

И те, кто критикуют философию за её абстрактность, и те, кто намереваются повернуть её в практическое русло, – все они (даже при известной правоте их позиций) следуют *реактивной* логике и как таковые образуют вполне гармоничный хор с теми, кто пеняет на её неуместность. Вместе с тем сложившаяся ситуация – когда под давлением нарастающей прагматизации нашей жизни для самого социума становится всё более проблематичной целесообразность дальнейшего содержания «класса» философов, когда ключевой с точки зрения здравого смысла вопрос «за что им платят зарплату?» вызывает фрустрированность даже среди вполне образованных людей, – эта ситуация, возможно, именно тем и продуктивна, что в порядке *ex contrario* заставляет задуматься о возможной апологии *бесполезности* философии.

Марта Нуссбаум, усматривающая актуальность и востребованность философской рефлексии в том, что таковая сущностно

необходима для развития и поддержания демократии, придаёт упомянутому выше социально-критическому тренду выраженную политическую чеканку, чем неизбежно вовлекает философию в отношения, связанные с конфликтом интересов. Поставив философию под знамя «В пользу демократии», она таким образом как раз упускает возможность продумать посыл, заложенный в названии её собственного «прогуманитарного» бестселлера – *Not for profit*. – Полстолетием раньше Адорно в известном «диагностическом» тексте *К чему ещё философия?*² разворачивает схожую логику оправдания философии. Схожую прежде всего в том, что страстная попытка одновременно отстоять «вечное» достоинство философии (состоящее в высокой миссии «создавать убежище для свободы») и показать её соответствие «текущему историческому моменту» (заключённое в выполнении такой задачи, как критика ложного сознания), – эта попытка слишком озабочена вписыванием философии в актуальный социально-исторический контекст, чтобы специально остановиться на «бесприбыльности» философского дела.

Интенция данных тезисов, разумеется, не в том, чтобы лишить философию привязки к «реальной жизни», а в том как раз, чтобы «поставить на вид», что в сегодняшней озабоченности полезностью (практической релевантностью) философии мы оставляем без внимания вопрос о социальной релевантности *бесполезности* философии – о той роли, которую выполняла (выполняет?) философия, разворачиваясь по ту сторону любой утилитарной логики и «горизонтальной» прагматики мирских отношений. Вопрос Адорно изначально неудачен, потому что он как раз подчинён этой самой логике (*Wozu* – к чему?), поставлен по её правилам. Напротив, нужно преодолеть навязываемую злободневным контекстом логику и задаться вопросом о значении философии в её исконной *никчемности* – то есть буквально: *неследовании* логике пользы, логике целерационального действия, логике оптимального результата, эффективности.

Вся история философии может быть представлена как история культивирования интеллектуальных практик подобной никчемности. Антиутилитарная логика занятия философией закладывается уже в античности самим характером философского вопрошания – той изначальной постановкой вопроса, которая определяет поле философского интереса. В классической формулировке Аристотеля философия, в отличие от всех других наук, занимается не каким-то конкретным сущим (что единственно и вполне однозначно вписывало бы её в круг мирской прагматики), а прояснением вопроса о том, «что есть сущее как сущее». Переход к фило-

² Имеется в виду работа *Wozu noch Philosophie*, перевод которой публикуется в данном номере под другим возможным названием: *Для чего ещё философия*.

софии субъекта, положивший начало Новоевропейской традиции, при всей революционности связанных с ним трансформаций, не изменил антиутилитарного существа философского дела, ибо философы сосредоточились теперь на прояснении условий возможности опытного познания, притом что сами субъекты познавательной деятельности отнюдь не нуждались в знании этих «философских основ» для того, чтобы достигать успеха в соответствующих науках. Философские вопросы *per definitionem* были *избыточны* по отношению к задачам «реальной жизни» – избыточны по своему качеству, поскольку разворачивали измерение, потустороннее по отношению к круговой взаимосвязи мирских интересов и дел. При этом на протяжении всей истории своего существования философия почиталась и – как тип знания – институционально закреплялась именно в этой своей специфической избыточности, или трансцендировании по отношению к прагматизму жизненных отношений. То, что институциализированные формы философского знания впоследствии могли быть разоблачены и разоблачались как идеология, как овеществлённое (ложное) сознание и т. п., не должно скрывать от нас эту, *конститутивную* для философии, *траекторию избытка*, которая издревле побуждала к тому, чтобы говорить о божественной природе философского дела или, например, трактовать его как «праздное» – то есть сродни празднику – занятие.

Важно также, что каким бы индивидуальным ни было занятие философией, в конечном счёте оно всегда предполагало отсылку к *сообществу* философов, которое по своему этосу представляло собой не что иное, как совместное культивирование знания, не имеющего никаких утилитарных целей и функций (софистов презирали именно за то, что они пытались «утилизировать» философию, продавая её как набор диалектических *skills*, позволяющих сделать хорошую карьеру в качестве оратора и политика; люди, знающие конъюнктуру на рынке современных образовательных услуг, легко усмотрят здесь соответствующие параллели). Философские занятия (например, в стенах Платоновской Академии) могли помочь понять, что такое Благо, но оставались при этом совершенно бесполезны в плане достижения конкретных материальных благ. Этот базовый этос философии отличает её до сих пор. Какой бы практичной – и даже прикладной (как, например, в биоэтике) – ни была работа философов, она предполагает такого рода генерализации и понятийные схватывания, которые возможны только *благодаря* выключению мыслящего из повседневного контекста прагматических отношений и утилитарных расчётов. Это правило соблюдается и социально-критическими философами. Их отличие от платоновских «академиков» заключается лишь в том, что они более не верят ни в какие субстанциализированные инстанции истины. Для них Благо не некий гипостазированный первоисток, а «регулятивная идея», в отношении которой действует характерный антиметафизический запрет: её нельзя обсуждать и определять *in abstracto*.

«Благодаря»: в русском языке это весьма примечательный предлог, потому что он предполагает двустороннее одаривание и грамматически связывает обе стороны. Возьмём для примера предложение: «Благодаря их стараниям в деревне появилась дорога». Это не сухая канцелярская констатация, каким было бы это предложение, если бы вместо «благодаря» был употреблён предлог «посредством». Первая версия этична: в ней прописана благодарность – ответное благодарение – за обретенное благо (новую дорогу). Собственно, сама лингвистическая конструкция («благодаря тому-то произошло то-то») – эвфемизм, потому что она уходит от репрезентации какого-либо реального ответного «подарка» (например, зарплаты, которой ведь могло и не быть); это просто «фигура речи», или риторический избыток, который вводит в язык моральное измерение нематериализуемой (не имеющей вещного эквивалента) благодарности. Фраза из предыдущего тезиса, в которой мы прописали этот предлог курсивом, сложнее для понимания. Генерализации и понятийные схватывания – это плоды философской работы, а выключение из повседневного контекста прагматических отношений и утилитарных расчётов – это методическая процедура философии, то есть тоже её работа. Получается, что она одаривает саму себя и саму же себя благодарит?! Этот кажущийся круг, представляющий философию как автономную сферу, замкнутую на саму себя, и стал причиной классического упрека в адрес философии, что она якобы «оторвана от реальной жизни». Тот факт, что с помощью философских концептуализаций происходит осмысление социальных и антропологических реалий, теряет сегодня силу аргумента, способного убедить общественность в востребованности такой профессии, как «философ» (соотв.: в целесообразности содержания штата философов в различных академических институтах). Другими словами, в обществе, характеризующемся сквозной экономизацией социальных отношений и интеракций, деградирует способность – некая моральная позиция, или оптика, – позволяющая отнестись к плодам философской работы в модусе «благодаря». Торжество утилитаризма в таком случае – это когда у «благодаря» появляется строгий количественный эквивалент – объём принесённой пользы, необходимой для реализации конкретных практических (эмпирически фиксируемых) задач. Тем самым философия радикально отделяется от повседневной общественной жизни и противопоставляется последней как нежелательный нахлебник, необходимость содержания которого становится всё труднее обосновать. Общество словно бы забывает о том, что философская рефлексия – это прежде всего его собственная возможность. Важно понять её значение не с точки зрения получения некоего нового знания – ведь нужность этого знания и была поставлена обществом под вопрос(!), – а с точки зрения её роли в структурировании нашего опыта в целом. Взглянув на философию как на модальность нашего опыта, мы увидим, что её уникальность заключается в том, что она – благодаря упомянутой выше методи-

ческой процедуре – открывает доступ к сфере, не сводимой ни к чему эмпирически *данному*.

Таким образом, философия (а равно и искусство, выполняющее ту же миссию, только иными средствами) вносит в наш опыт *различение*, не позволяющее утилитаризму утвердиться в качестве единственного (тотального) масштаба для нашей жизни. С утилитарно-экономической точки зрения плоды философской работы – это некий бесполезный избыток, для которого в моральном словаре существует характерное обозначение: *дар*. С помощью философии общество само для себя актуализирует названное выше различение, само установление которого является *событием*, превосходящим уровень эмпирических интеракций, подчинённых логике прагматической целесообразности.

Парадокс ситуации в том, что за «дар философии» общество должно платить конкретные деньги: ведь философы – «как все нормальные люди» – должны получать зарплату. То, что сегодня экономический расчёт просто отказывает, сталкиваясь с вопросом: «за что и сколько» нужно платить философу, – является крайне симптоматичным в плане общей диагностики нашей эпохи и указывает на то, что под нажимом экономического интереса всё больше теряются из виду *антиутилитарные основания социальной жизни*.³ Если общество (всё ещё) способно выражать своё отношение к философии в опции «благодаря», то оно будет поддерживать существование философов, исходя в первую очередь из логики избытка, то есть из понимания того, что никакой гонорар, строго говоря, не может быть эквивалентом их работы, этой «обусловленной необусловленности» (используя выражение Кайе). При этом выказываемая обществом щедрость будет доказательством того, что отмеченное выше различение «работает» и введённая им антиутилитарная аксиоматика имеет вес.

³ Сегодня это одна из ключевых и наиболее важных тем гуманитарной мысли (назову лишь несколько основных теоретиков: в философии – Батай, в социальной антропологии – Кайе, в теологии – Марион, в социальной теории – Тейлор).