

ВОЗМОЖНА ЛИ ФИЛОСОФИЯ В СОВРЕМЕННОМ УНИВЕРСИТЕТЕ?

Анатолий Михайлов¹

Abstract

Recent developments in higher education indicate a diminishing role of humanities, especially of their integral part – philosophy. Having been previously a core element of university curriculum it is becoming gradually marginalized and its very existence as a discipline is presently seriously undermined.

The article addresses the issue of painful transformations that philosophy has been experiencing starting from the beginning of the twentieth century. Special emphasis is made on attempts to make philosophical thinking receptive to the impulses from literature and art. In this context it requires from philosophy in its non-metaphysical form the recognition of the necessity to elaborate a different language for articulation of its content.

Keywords: education, the history of philosophy, metaphysics, language, translation, Kant, Heidegger.

«Обладаем ли мы пониманием того,
что такое философия? Нет!»

Мартин Хайдеггер

«Профессиональная философия не может
быть философией творческой».

Николай Бердяев

Как известно, философское знание возникло задолго до того, как оно стало преподаваться в качестве особой дисциплины в университетах. Вместе с тем на всём протяжении своего существования философия, подчёркивая оппозицию по отношению к состоянию сознания, которое обозначалось в качестве мнения или обыденного здравого смысла, проявляла особое внимание к тому, *каким* образом может быть транслировано её содержание. При этом осознаваемые трудности приобщения к философии были обусловлены отчётливым пониманием, что в данном случае речь идёт не просто об усвоении существующего в готовом виде содержания, но о совокупности многообразных усилий, направленных на трансформацию как способа мышления, так и самой жизненной позиции. Как отмечает Платон в *Седьмом письме*, речь идёт о том, действительно ли человек, «как пла-

¹ Анатолий Арсеньевич Михайлов – доктор философских наук, академик; ректор Европейского гуманитарного университета (г. Вильнюс, Литва).

менем, охвачен жадной философией», или же он набит «ходячими философскими истинами»². В связи с этим Платон считает необходимым «показать, что из себя представляет философия в целом, какие сложности она с собой несёт и какой требует затраты труда»³.

«И такой человек, – продолжает Платон, – если он подлинно философ, достойный этого имени и одарённый от бога, услышав это, считает, что слышит об удивительной открывающейся перед ним дороге и что теперь ему нужно *напрямь все силы*, а если он не будет так делать, *то не к чему и жить*»⁴.

Таким образом, Платон отказывается признавать «подлинными философами» тех, кто не способен ревностно заниматься философией и обладает лишь налётом «кажущегося знания, как люди, кожа которых покрыта загаром»⁵. В то же время он осознаёт опасность пробуждения несправедливого, по его мнению, презрения к философии, которое может быть инициировано пагубностью её же *собственных* попыток «написать или сказать ... в понятной для многих форме»⁶, ибо в конечном счёте речь идёт о том, что с трудом поддаётся осмыслению и вообще «не может быть выражено в словах»⁷. Иными словами, философия с самого начала не воспринимает себя в качестве знания, доступного для усвоения многими.

Мы знаем также, сколь сложными были духовные поиски учителя Платона – Сократа. Прежде чем приступить к неутомимой деятельности по приобщению к философскому мышлению, сам Сократ прошёл через мучительнейший процесс собственного духовного становления, который с таким мастерством описан им в диалоге *Федон*. Повествуя о трудностях этого пути, Сократ отмечает, что у него «была настоящая страсть к тому виду мудрости, который называется познанием природы»⁸. «Мне представлялось чем-то возвышенным, – вспоминает он, – знать причину каждого явления...». Однако результатом его поисков стало признание: «Я окончательно ослеп и утратил даже то знание, что имел прежде»⁹.

«Теперь, – заключает Сократ, – я далёк от мысли, будто бы знаю причину хотя бы одной из этих вещей»¹⁰.

Не помогли ему и надежды обрести учителя, который способствовал бы обнаружению «причины бытия». Такого учителя он пытался найти в Анаксагоре, предполагавшем, что в основе всего существующего лежит ум. «С величайшим рвением принялся я за

² Платон. *Сочинения в трёх томах*. Т. 3(2), 340b. М.: Мысль, 1972. С. 541.

³ Там же, 340c.

⁴ Там же (курсив мой. – А. М.).

⁵ Платон, указ. соч., 340e.

⁶ Платон, указ. соч., 341d.

⁷ Там же, с. 341.

⁸ Платон, указ. соч., т. 2, 96a, с. 65.

⁹ Там же, 96d, с. 66.

¹⁰ Там же, 96e.

книги Анаксагора, – продолжает своё повествование Сократ, – ...<но> с вершины изумительной этой надежды ... я стремглав полетел вниз, когда, продолжая читать, увидел, что Ум у него остаётся без всякого применения и что порядок вещей вообще не возводится ни к каким причинам, но приписывается – совершенно нелепо – воздуху, эфиру, воде и многому иному»¹¹. И тогда, отмечает Сократ, «я решил, что надо прибегнуть к отвлечённым понятиям и в них рассматривать истину бытия...»¹².

Нетрудно заметить, что, отвергнув принципы, лежащие в основании учения Анаксагора, и убедившись в том, что они являются произвольными, Сократ не утруждает себя аргументами, полагаясь в своих духовных поисках на *отвлечённые* понятия. Этим шагом Сократ способствует основанию традиции обособления, выраженного посредством понятий интеллигибельного мира. Иными словами, *понятием* в конечном счёте определяется сущность вещей, в *понятии* находится мерило истины всякого рассуждения или действия. Вместе с тем нельзя не признать, что природа сократовского диалога, являвшегося прообразом того, что в дальнейшем стало выступать в качестве преподавания философии, имеет отличительные черты, позднее существенно утраченные в практике университетской жизни, всё более принимающей форму подготовки «философских кадров».

При всей неопределённости и расплывчатости трактовки «предмета» философии, на раннем этапе её существования и на протяжении многих последующих столетий в ней постоянно предпринимались усилия по сохранению и удерживанию в поле зрения содержания, которое имело самое непосредственное отношение к человеку и его жизненной позиции. Это находило своё выражение в том, что сам способ артикуляции такого содержания решающим образом воспринимался как зависимый от того, *кто* оказывается к этому причастен.

В панегирике Сократу платоновского диалога *Пир* Алкивиад пытается передать это ощущение опыта *потрясения*, которое он испытывал от процесса общения с Сократом¹³. Он уподобляет Сократа силам и приписывает ему божественную силу воздействия. Эффект речей Сократа сравнивается с разрядами морского ската или укусами гадюки. Алкивиад свидетельствует о том, что он «был укушен чувствительнее, чем кто бы то ни было, и притом в самое чувствительное место – в сердце, в душу – называйте это как хотите, укушен и ранен философскими речами, которые впиваются в молодые и достаточно одарённые души сильнее, чем змея, и могут заставить делать и говорить всё, что угодно»¹⁴.

Вместе с тем участники диалога отчётливо осознают, что при всём интеллектуальном превосходстве Сократа артикуляция

¹¹ Платон, указ. соч., т. 2, 98вс, с. 68.

¹² Там же, 99е, с. 70.

¹³ Там же, с. 147–155, 215–222.

¹⁴ Платон, указ. соч., т. 2, 218а, с. 150.

позиции собеседников всегда происходит в атмосфере *критического отношения к самому себе и открытости по отношению к точке зрения другого*. При этом сам характер обсуждаемых проблем настолько сложен, что порой вообще отсутствует претензия на их окончательное решение, а сам Сократ, как известно, далеко не всегда представлен Платоном в качестве очевидного победителя в полемике со своими оппонентами.

Эволюция постсократовской философской традиции свидетельствует наряду с прочим о постепенной утрате критического отношения философского мышления к своему собственному состоянию и появлению в философии нарастающих притязаний на обладание абсолютной точкой отсчёта, позволяющей претендовать на особый, «привилегированный» характер знания. В последующей традиции философии «отвлечённые понятия», воспринятые Сократом в качестве основополагающего исходного принципа, претерпели соответствующую трансформацию в понятийно-категориальном мышлении Платона и Аристотеля, а также представителей многих поколений философского мышления. Эти процессы автономизации философии, её отказа «от исследования бытия»¹⁵, превращения в самодостаточную дисциплину стали набирать обороты в такой мере, что даже драматические импульсы духовного наследия раннего христианства, обозначившие своё противодействие по отношению к автономной теории, не смогли оказать существенного влияния на постепенно проступающие контуры герметичности философского знания.

В итоге, практически вплоть до XX века философия демонстрировала удивительную невосприимчивость ко всему тому, что в религии, литературе и искусстве являлось предметом напряжённых духовных поисков. Более того, она тщательно и ревностно оберегала «суверенность» своего становящегося всё более стерильным мышления. Свою лепту в развитие философской традиции внесли такие мыслители, как Декарт, Спиноза, Лейбниц, Кант, Гегель и многие другие. В результате, «превратившись в мысль о мысли, вместо того чтобы быть мыслью о жизни» (Г. Марсель), философия оказалась в крайне деликатной ситуации невозможности продолжения своего существования в прежнем виде.

В этом смысле ницшеанская критика в адрес Сократа как родоначальника традиции абстрактно-рационального мышления представляется не лишённой определённых оснований. В конечном итоге, за исключением отдельных школ аналитической традиции и сциентистски ориентированного философского мышления, философия XX столетия оказалась в состоянии драматического переживания крайне болезненных процессов переосмысления этих закреплённых в различных направлениях философской мысли фундаментальных оснований и принципов – процессов, которые не завершились и по сей день.

¹⁵ Платон, указ. соч., т. 2, 99d, с. 70.

Язык философии

Признание невозможности искусственного языка для выражения содержания философского знания не уберегло философию от догматического допущения «изоморфизма, существующего между языками»¹⁶. То обстоятельство, что философия неизбежным образом артикулирует себя в различных языках, каждый из которых обладает определённым содержательным потенциалом философского мышления и является продуктом взаимодействия многообразных факторов исторического развития, ещё в большей мере затрудняет приобщение к философии.

Однако даже такие языковые традиции, как немецкая, английская или французская, существенно выделяющиеся многообразием философских текстов, сталкиваются с далеко не простой проблемой необходимости перевода этих текстов с древнегреческого или латинского. С другой стороны, коммуникационное взаимодействие представителей профессионального философского сообщества, принадлежащего к различным языковым мирам, также сопряжено с далеко не всегда успешно преодолеваемыми трудностями перевода, которые почти неизбежным образом влекут за собой модификацию или искажение содержания.

Проблема является более серьёзной, чем это традиционно осознаётся. Мы можем, разумеется, с иронией относиться к известному высокомерному высказыванию Гегеля о том, что его философия не может быть выражена на французском языке. Вместе с тем как быть с наличием грамматических, морфологических, синтаксических и прочих особенностей, отличающих один язык от другого и не позволяющих порой без утраты смысла воспроизводить философское содержание в стихии иной языковой среды? Как быть, например, с тем, что в английском языке насчитывается 240 тыс. слов, не считая производных, в то время как во французском – 93 тыс. слов, включая производные?¹⁷

На проблему адекватного воспроизведения смысла в контексте трудностей, приистекающих из определённого состояния конкретных языков, в своё время обращал внимание Владимир Соловьёв, проводя различие между крайне важными для философского мышления понятиями *реальности* и *действительности*:

«Нечто имеющее внутреннюю действительность может не быть реализовано и не имеет, следовательно, реальности. Творческая идея художника имеет действительность, но лишена реальности, пока не будет осуществлена во внешнем материале. Действительность и реальность относятся между собою как производящее и произведённое, как *natura naturans* и *natura naturata*. Несмотря на это ясное логиче-

¹⁶ Simon J. Ende der Herrschaft? Zu Schriften von Emmanuel Levinas in deutschen Übersetzungen // *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*. 1985. Bd. 10. Nr. 1. S. 45–46.

¹⁷ См.: Сенгор Л. Англоязычная и франкоязычная культуры: сравнительный анализ // *Культуры*. 1985. № 2. С. 85.

ское различие двух понятий, не все новые языки имеют по два слова для их обозначения. Тогда как в русском и немецком языках кроме слов *реальность*, *Realität*, которые общи им с французским *réalité* и английским *reality*, будучи взяты из одного общего источника – латинского языка... – в русском и немецком кроме этого общего слова есть особенное коренное слово “действительность”, “*Wirklichkeit*”, так что оба эти сродные, но *различные* (выделено мной. – А. М.) понятия имеют определённое соответствующее выражение, – во французском и английском, напротив, одно слово, обозначающее реальность, служит и для обозначения действительности, так что здесь оба понятия отождествляются, или, собственно, понятие действительности исчезает, будучи поглощено понятием реальности. В силу своего языка француз или англичанин могут признавать только реализованную, вещественную действительность, ибо для выражения нереальной собственной действительности у них нет слова. Этому соответствует склонность этих народов придавать значение только тому, что реализовано в твёрдых, определённых формах... Отождествление существования вообще с существованием вещественным или исключительное признание этого последнего и отрицание всякой вещественной действительности выразилось в английском языке особенно резко в том, что для понятия “ничто, *nichts*” в этом языке употребляется слово “*nothing*”, которое, собственно, значит *не вещь* или *никакая вещь*, и точно так же для понятия *нечто* или *что-нибудь*, *etwas* – слово “*something*”, то есть *некоторая вещь*. Таким образом, по смыслу этого языка только вещественное бытие, только вещь есть нечто, а то, что не есть вещь, тем самым есть ничто: *what is no thing is nothing of course*. С таким же грубым реализмом англичанин говорит *nobody, somebody*, то есть *никакого тела, некоторое тело*, вместо *никто, некто*. Французский язык представляет эту особенность не так резко (хотя и в нём нечто – *quelque chose*), но зато в других случаях он гораздо беднее английского. Так, он имеет только одно слово “*conscience*” для выражения двух столь различных понятий, как *сознание* и *совесть*, точно так же существо и бытие выражаются по-французски одним словом “*être*”, а дух и ум – одним словом “*esprit*”¹⁸.

Вл. Соловьёв делает достаточно радикальные выводы из своего анализа. Он считает, что, в конечном счёте, из-за «бедности языка» во Франции успехи философии в этой стране являются весьма скромными, и всё то, что было создано после Декарта и Мальбранша, «состоит из отголосков чужих идей и бесплодного эклектизма»¹⁹. Что же касается англичан, то они, по его мнению, «вследствие грубого реализма, присущего их уму и выразившегося в их языке, могли разрабатывать только поверхность философских задач, глубочайшие же вопросы умозрения для них как бы совсем не существуют»²⁰. Подобного рода оценки могут показаться непри-

¹⁸ Соловьёв Вл. С. *Сочинения в двух томах*. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 286–288.

¹⁹ Соловьёв, указ. соч., с. 288.

²⁰ Там же.

вычно резкими для такого глубокого и, как правило, не оперирующего непродуманными высказываниями мыслителя, каким является Вл. Соловьев. Вместе с тем эта проблема слишком серьёзна, чтобы от неё можно было просто отмахнуться: она существенно влияет на то, *в каком виде и в каком качестве* предстаёт в каждом конкретном случае философское знание.

Сходные с Вл. Соловьёвым мысли высказывает и Ф. Шеллинг. В своих ранних философских произведениях он обращает внимание на крайнюю важность *языковой* артикуляции содержания философии, отмечая при этом, что большая часть философов «ещё не использовала преимущество, которое им предлагал язык»²¹. Он считает, в частности, непозволительным, что «слова: бытие (*Sein*), наличное бытие (*Dasein*), существование (*Existenz*), действительность (*Wirklichkeit*) – едва ли не все употребляют почти совершенно равнозначно»²².

«Однако, – продолжает Шеллинг, – очевидно, что слово “*бытие*” (*Sein*) означает чистое, абсолютно положенное бытие, а наличное бытие (*Dasein*) уже этимологически означает обусловленное, ограниченное положенное бытие. И однако все обычно говорят, например, о “*наличном бытии* (существовании) (*Dasein*) *Бога*”, как будто Бог действительно мог бы существовать (*dasein könnte*), т. е. мог быть положен обусловленно и эмпирически»²³.

Нетрудно заметить, что Шеллинг, говоря о том, что «философы всех времён и всех партий» предпочитают применительно к Богу использовать *обусловленные* понятия в своём стремлении «сделать Бога объектом», обращается к далеко не периферийной проблеме философского мышления и всей европейской интеллектуальной традиции. Мы сталкиваемся в данном случае, как, впрочем, и в вышеприведённых размышлениях Вл. Соловьёва, с *фундаментальной проблемой влияния языка на содержание мышления*. Шеллинг задаётся вопросом, который в дальнейшем окажется ключевым для позднего Хайдеггера: насколько существующий в философии язык, имеющий дело с обусловленным бытием – *Dasein*, *Seiende*, – применим для артикуляции онтологической сферы безусловного бытия? Совершенно понятно, что эти замечания Шеллинга не могут быть отнесены к разряду имеющих лишь сугубо терминологический характер. Они адресованы прежде всего Канту, который в *Критике чистого разума* затрагивает вопрос *доказательства существования* (*Dasein*) Бога. Однако, как известно, в существующих на русском языке переводах *Критики чистого разума* немецкий термин *Dasein* почему-то переводится как «*бытие*»²⁴.

²¹ Шеллинг Ф. *Ранние философские сочинения*. СПб.: Алетейя, 2000. С. 77.

²² Шеллинг, указ. соч.

²³ Там же.

²⁴ Последний вариант нового переработанного перевода *Критики чистого разума*, изданного в Москве в 2001 году, является, несомненно, серьёзным достижением коллектива специалистов-кантоведов

Возникает вопрос: в какой мере представленный русскоязычному читателю текст *Критики чистого разума*, столь важный для понимания содержания философской традиции, действительно воспроизводит смысл того, что имел в виду Кант? Хотелось бы отметить, что в данном случае мы имеем дело с практикой перевода произведения, к которому на протяжении более полутора столетий были причастны известные специалисты в сфере философии, среди которых находились и такие известные, как Н. Лосский. Можно лишь предположить, какими могут быть издержки работы многочисленных энтузиастов, отваживающихся «переводить» лишь на основании «владения» языком и необходимости отчитаться за полученные гранты!

Однако как же быть с тем, что, полагаясь на такие переводы, мы зачастую приписываем автору то, что он совсем не предполагал? Несём ли мы, причисляющие себя к представителям философской профессии, ответственность за то, что тем самым лишь усугубляем путаницу в головах доверяющих нам энтузиастов, воодушевлённых возможностью приобщения к философии?

Продолжая эти размышления, вспомним также известный девиз феноменологического движения, который был возведён Э. Гуссерлем, обозначившим новое начинание в европейской философии XX века – феноменологию. Было бы также опрометчивым полагаться на закрепившийся в русском языке перевод девиза «*Zu den Sachen selbst*» посредством русского «*К вещам самим*», как, впрочем, и на аналогичную попытку его перевода на английский посредством «*to the things themselves*». Возникает вопрос и в этом случае: в какой мере этот укоренившийся в употреблении перевод действительно воспроизводит смысл высказываемого? На каком основании мы берём на себя ответственность за то, что аутентично воспроизводим смысл сказанного Гуссерлем, который не счёл возможным употребить термин «*Ding*», и оперируем таким переводом, который существенно искажает содержание?

В одной из своих программных работ *Zur Sache des Denkens*, в которой, кстати, Хайдеггер говорит о «конце философии», он обращает внимание на то, что «*Sache*» ни в коей мере не обозначает «нечто сущее» (*etwas Seiendes*)²⁵. Он указывает на то, что в немецком языке посредством слова «*Sache*» выражается то содержание, которое подлежит осмыслению и в то же время является неочевидным, спорным (*strittig*), проблемным. Этим словом, к примеру, в юридической практике обозначают конфликтную природу дела. Цитируя *Седьмое письмо* Платона,²⁶ Хайдеггер говорит о том, что «мышление», преодолевающее ограниченность и исчерпан-

Германии и России. Однако и в нём, к сожалению, предостережение Шеллинга не принимается во внимание; см.: Кант И. *Сочинения на немецком и русском языках*. М.: Наука, 2006.

²⁵ Heidegger M. *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1988. S. 4.

²⁶ Платон, указ. соч., т. 3(2), 341с7, с. 542.

ность философии, существующей в её метафизических формах, обращается к подлинной «*Sache*» мышления – *бытию*. Решающим при этом, однако, является осознание того, что «Бытие не есть вещь»²⁷. Следует также отметить, что когда Гегель использует выражение «*Sache selbst*» во *Введении* ко второму изданию *Науки логики*, где *Sache* переводится на русский язык как «суть дела»²⁸, он использует это слово в контексте противопоставления философского мышления тому его способу, посредством которого отдельные науки обращаются к своей специфической предметности. Хайдеггер, в свою очередь, отмечает, что в выражении «*zur Sache selbst*» акцент приходится на «*selbst*» и в нём звучит призыв к «противодействию» («*Abwehr*») в отношении неправомерного понимания смысла и задач философии. Там, «где философия видит свою задачу в достижении абсолютного знания и в выявлении конечной очевидности»²⁹, она, как полагает Хайдеггер, изменяет своему собственному предназначению, подменяя суть (*Sache*) «пустыми разговорами о цели философии» и «пустыми отчётами о результатах философского мышления»³⁰.

Задаваясь вопросом о том, «почему философия в современную эпоху прекращает своё существование», Хайдеггер понимает под современной философией её «метафизическое состояние», попытки преодоления которого, предпринятые в том числе Марксом и Ницше, тем не менее не способствовали существенному изменению положения дел и лишь приводили к эпигонскому возрождению прежнего содержания в его различных модификациях. Вместе с тем Хайдеггер предупреждает против поспешной интерпретации применительно к философии самого слова «конец» (*Ende*) как того, что подразумевает её прекращение (*Aufhören*). Для него «конец философии» – это завершение её определённого состояния. Оно побуждает нас осмыслить задачи и вызовы «подготовительного мышления» (*vorbereitendes Denken*)³¹, для обозначения содержания которого в нашем распоряжении вообще нет существующего языка. Тем самым Хайдеггер солидаризуется с призывом Ницше, который отмечал, что философы «не могут уже больше пользоваться готовыми понятиями, не могут только очищать и выснять их, но должны сначала *создать, сотворить их...*»³².

Фридрих Ницше был, как известно, одним из наиболее ярких «очернителей» философии. Нет нужды лишней раз приводить многообразные примеры инвектив в адрес философии, которыми столь обильно оснащено его наследие. Было бы, однако, опрометчивым не увидеть в их основании необычайную остроту ощущения

²⁷ Heidegger, op. cit., S. 3.

²⁸ Гегель Г.В.Ф. *Наука логики*. Т. 1. М.: Мысль, 1970. С. 95.

²⁹ Heidegger, op. cit., S. 71.

³⁰ Ibid., S. 68.

³¹ Ibid., S. 67.

³² Ницше Ф. *Воля к власти*. Т. 9. М.: Московское книгоиздательство, 1910. С. 144.

этим мыслителем факта *утраты философией своей витальной силы*, превращения её в догматическую теорию, лишённую того содержания, которым она некогда обладала. Поэтому, подобно тому как антихристианские мотивы произведений Ницше отнюдь не являются свидетельством его «атеизма», но, напротив, есть проявление возвышающегося до уровня трагедии переживания «смерти» Бога, которой, по его убеждению, способствовало само же христианство, философия оказывается жертвой своей же собственной эволюции, приведшей её к превращению в абстрактную мысль и в конечном счёте к вырождению. При всём том, что наследие Ницше не прошло незамеченным для всей интеллектуальной атмосферы XX столетия, так называемая профессиональная философия и в этом случае далеко не всегда оказывалась в состоянии должным образом реагировать на крайне серьёзные упреки в свой адрес. Более того, представители «взвешенно-рационального» крыла философской профессии позволяли себе иногда снисходительно относиться к этой критике, объясняя её излишней экзальтированностью Ницше или его усугубляющейся болезнью³³.

Справедливости ради следует признать, что такого рода попытки осознания уязвимости принципов, лежащих в основании философского мышления, и соответствующего содержания, которое накопилось за длительную историю существования и зафиксировалось в доминирующих формах философской теории, отнюдь не являются необычными. Они восходят корнями к эпохе раннего христианства, явившегося реакцией зарождающегося *экзистенциального* опыта человеческого существования на трансформирующиеся под влиянием теоретической установки античности принципы философского мышления, и в различных своих вариациях воспроизводились на протяжении многих столетий, вплоть до XX века. Однако герметичный характер философии, её удивительная невосприимчивость к прозрениям таких мыслителей, как Гаман, Гёльдерлин, Кьеркегор, Ницше, воспринимаемых слишком часто в качестве *посторонних* по отношению к «профессиональному» философскому сообществу, в конечном счёте сослужили дурную службу философии и в XX веке, в контексте нарастающих дискуссий по поводу «смерти» философии, обусловили необходимость её радикальной трансформации.

В то же время в рамках «профессиональной» философии существовали и всё ещё существуют попытки уйти от ответа на крайне болезненные для неё вопросы, тем самым скорее усугубляя и без того изрядно пошатнувшийся её авторитет. Существовая в университетах в рамках институциональной деятельности, философия, не сумев извлечь должные уроки из позитивистской критики в свой адрес, слишком долгое время продолжала существовать в модусе

³³ Способным на такого рода реакцию следовало бы напомнить совет Ф. Юнгера: «О безумии Ницше следует молчать тем, у кого слишком мало рассудка и способности воображения, чтобы когда-либо сойти с ума в этом мире» (см.: Юнгер Ф.Г. *Ницше*. М.: Праксис, 2001. С. 176).

безмятежной уверенности в самой себе и пыталась навязывать себя в качестве «мировоззрения», «метода» научного познания или преобразования социальной реальности. При этом, претендуя на приписываемые самой себе особые полномочия, философия оказалась не в состоянии обратить столь часто культивируемый ею потенциал критики и в свой собственный адрес. Её критический запал не смог трансформировать себя в *метакритику*, к которой столь усиленно призывал Гаман Канта в своей полемике с ним и всем доминирующим умонастроением эпохи Просвещения. Однако даже там, где эти попытки всё же имели место, они реализовывались преимущественно в рамках обращения мышления к самому себе посредством того же понятийного арсенала мышления, предопределённого принципами, которые всё в большей мере обнаруживали свою произвольность и нежизнеспособность.

Как известно, эта участь постигла даже крайне радикальную по своим формам попытку преодоления тупиковости метафизической философии, предпринятую Хайдеггером в *Бытии и времени*. Это уникальное по масштабам своего влияния произведение, до сих пор оказывающее воздействие на самые различные области современной теории и культуры, осталось незавершённым и побудило немецкого мыслителя к ещё более радикальным шагам по переосмыслению традиционного понимания природы философского мышления. Однако вплоть до последнего времени университетская философия, как это неоднократно случалось и ранее, далеко не всегда оказывалась готовой к своему столь необходимому в ней же самой преобразованию, по-прежнему предпочитая культивирование «профессорской философии профессоров философии».

В этой ситуации, как отмечает Дж. Миллер, отнюдь не случайным является предпочтение, которое Ницше оказывает, в противовес академической философии, чтению Диогена Лаэртского:

«Единственная критика философии, которая является возможной и даёт нечто, а именно – обнаружить, возможно ли в соответствии с ней жить, – этой критике никогда не обучали в университетах; всё то, что там преподавалось, была критика слов посредством других слов»³⁴.

Denken und Dichten

Понимание того, что Кант, являющийся одной из ключевых фигур европейской философской традиции, оказался удивительно нечувствительным к проблеме языка – проблеме, которая становится ключевой для панорамы философских поисков XX столетия, – относится к числу всё более привлекающих внимание в последнее время. Уже Гегель, обращавший внимание на ограниченность категориального мышления кантовского апри-

³⁴ Miller J. *Examined Lives. From Socrates to Nietzsche*. N. Y.: Farrar, Straus and Giroux, 2001. P. 9.

оризма, отмечал, что «философия вообще не нуждается в особой терминологии»³⁵. В своей более чем пространной рецензии на сочинения Гамана, которая представляет собой, скорее, отдельную оригинальную работу, содержащую около 70 страниц текста, Гегель высказывает озабоченность по поводу опасной тенденции осмысления наследия Просвещения «в рамках сухой рассудочности и принципов холодной полезности, поверхностного ума и знаний»³⁶. По мнению Гегеля, Гаман «проник в центр самой проблемы разума» и «рассматривает её в образе языка»³⁷.

Правомерность упреков в адрес Канта не только Гегеля, но и многих тех, кто вслед за Вико и Гаманом обратились к проблеме осмысления *языковой природы* человеческого существования в целом, осознавая опасность губительной для самой философии тенденции превращения её в абстрактную теорию, дистанцированную от реальных проблем бытия, связана с осмыслением методологически обоснованного Декартом и санкционированного Кантом противопоставления чувственности и рассудка. Как известно, Кант завершает *Введение к Критике чистого разума* указанием на то, что «существуют два основных ствола человеческого познания, вырастающие, быть может, из одного общего, но неизвестного нам корня, а именно *чувственность* и *рассудок*»³⁸. Вместе с тем он не сумел продвинуться в первой *Критике* дальше своего глубокого предвосхищения. И только на позднем этапе своего творчества, в своей последней *Критике*, Канту удалось обозначить проблему, должное осмысление которой могло бы быть весьма продуктивным для столь насущной трансформации всего философского мышления, способного преодолеть не только дихотомию чувственности и рассудка, но и традиционную субъект-объектную схему.

Речь идёт об интеллектуальной способности, которую Кант называет *Urteilkraft*. Однако и в данном случае мы опять-таки сталкиваемся с определёнными затруднениями по воспроизведению смысла того, что Кант подразумевает под этим термином, поскольку не только немецкое *Kraft* не в полной мере выражается посредством русского «*способность*», но и коннотации, содержащиеся в немецком *Urteil*, не передаются при помощи русского слова «суждение». В дополнение к тому, что в немецком *Urteil* несколько в большей степени, чем, например, в русском, ощущается присутствие сопутствующего акцента, обозначающего приговор или решение суда, это слово в немецком, как это в своё время отмечал в изумительной по своей глубине миниатюре *Суждение и бытие* Гёльдерлин³⁹, указывает на *существование предшество-*

³⁵ Гегель, указ. соч., с. 83.

³⁶ Гегель Г.В.Ф. О сочинениях Гамана // *Работы разных лет*. Т. 1. М.: Мысль, 1970. С. 580.

³⁷ Там же, с. 618.

³⁸ См.: Кант, указ. соч. т. II, ч. 2, 1-е изд. (А), 1781, с. 45.

³⁹ См.: Гёльдерлин Ф. *Гиперион. Стихи. Письма*. М.: Наука, 1988. С. 260–261.

ющего теоретическому уровню рефлексии онтологического основания, по отношению к которому «объект и субъект только и становятся возможны»⁴⁰. В результате *Ur-Teilung* – перво-деление – указывает, как отмечает Гельдерлин, на наличие той бытийной сферы, которая не позволяет себя артикулировать посредством производных от разделения на субъект и объект форм мышления. Иными словами, крайне насущной становится проблема языка выражения онтологического опыта – языка, не редуцирующего себя к традиционному понятийно-категориальному арсеналу философского мышления.

Как известно, понятие *Urteilkraft* употребляется Кантом уже в его первой *Критике*. Философ обращает внимание на то, что *Urteilkraft* «есть особый талант, который требует упражнения, но которому научиться нельзя», и «отсутствие его нельзя восполнить никакой школой»⁴¹. Он заключает свои размышления по этому поводу известной тирадой, которая достаточно хорошо знакома многим, но далеко не утратила своей актуальности и по сей день:

«Отсутствие способности суждения есть, собственно, то, что называют глупостью, и против этого недуга нет никакого лекарства. Тупой или ограниченный ум, которому недостаёт лишь надлежащей силы рассудка и собственных понятий, может обучением достигнуть даже учёности. Но так как в таких случаях подобным людям обычно недостаёт способности суждения (*secunda Petri*), то нет ничего необычного в том, что встречаются весьма учёные мужи, которые, пользуясь своей наукой, на каждом шагу явно демонстрируют этот непоправимый недостаток»⁴².

Это означает, как отмечает Ханна Арендт, что

«суждение имеет дело с конкретным (*particulars*), и когда мыслящее *ego*, пребывающее в сфере всеобщего, преодолевает своё прежнее удаление и восстанавливает свою связь с миром конкретных явлений, обнаруживается, что ум (*mind*) нуждается в новом “таланте”, который заключается в способности обращения к конкретному и фактическому»⁴³.

Однако если Кант и обозначает проблему *Urteilkraft* уже в *Критике чистого разума*, то только в последней *Критике* она выступает в качестве проблемы, осмысление которой сопряжено для него с такими усилиями, что попытки её решения ставят под сомнение всю архитектуру его системы. Обращаясь к сфере прекрасного и пытаясь использовать по отношению к ней принципы, реализованные в сфере анализа природы познания и осмысления

⁴⁰ Гельдерлин, указ. соч., с. 260.

⁴¹ Кант И. *Критика чистого разума. Сочинения*. Том II. Часть 1. М., 2006. В173, с. 251.

⁴² Кант, *Критика чистого разума*, указ. соч., с. 251.

⁴³ Arendt H. *The Life of the Mind*. San Diego, N. Y., L.: A Harvest Book, 1978. P. 215.

человеческой свободы, Кант обнаруживает принципиальную невозможность существующего в его распоряжении категориального мышления быть применённым к производству искусства. Усилия Канта, направленные на реализацию обозначенной им в *Критике чистого разума* программы на этом достаточно позднем этапе его творчества, свидетельствуют об отчётливо осознаваемых им самим трудностях, подрывающих самую суть его системы трансцендентального идеализма в такой степени, что, по свидетельству некоторых комментаторов, «Кант иногда пишет в третьей *Критике* так, как якобы он не читал *Критику чистого разума*»⁴⁴.

Какие продуктивные выводы можно сделать из лишь намеченных Кантом в его последней *Критике* идей, проистекающих из сфер, запредельных по отношению к традиционному философскому мышлению, но в то же время потенциально способных содействовать коренной трансформации философии и приведению её в более жизнеспособное состояние?

Если мы попытаемся обратиться к особенностям происходящего в европейской традиции последних десятилетий, то обнаружим на первый взгляд не всегда объяснимый повышенный интерес таких философов, как Хайдеггер, Гадамер, Деррида, Рорти и многих других, к произведениям литературы и искусства. Было бы крайне наивным, однако, полагать, что обращение к поэтическим произведениям Пиндара, Гёльдерлина, Валери, Тракля, Целана или творчеству Ван Гога, Сезанна, Клее демонстрирует лишь попытки испытать себя на ниве литературоведения или искусствознания. В каждом отдельном случае мы имеем дело не с теоретическими исследованиями в сфере литературы или искусства. Речь идёт о существенно большем: в современной философии происходит осознание ограниченности того опыта, который редуцирует себя к теории в её традиционной форме. В отличие от множества философских теоретических трактатов и исследований, произведения Софокла, Шекспира, Данте, Достоевского, Кафки, Оруэлла и многих других, не формулирующих содержание своего творчества при помощи языка теории, обнаруживают свою превосходящую способность выражения человеческого опыта. Искусство, литература, художественное творчество в целом, с их выраженным иным языком познавательным потенциалом, способствуют тем самым восстановлению целостности человеческого опыта. Далеко не в последней степени это обусловлено принципиально иным отношением к языку не как понятию, но как к *Слову* в его евангелическом смысле. В этом случае Слово наделяется энергией особого эмоционального воздействия, оно приближается по эффективности воздействия к образу. «По существу нет никакой разницы между словом

⁴⁴ Gregor M. *Aesthetic Form and Sensory Content in the Critique of Judgment // The Philosophy of Immanuel Kant*. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1985. P. 185–199.

и образом» (см. в связи с этим крайне интересные размышления О. Мандельштама в его статье *О природе слова*⁴⁵).

Перспектива будущего философии в университете зависит, прежде всего, от понимания миссии и задач университета в современном мире.

В 1945 году, в тяжёлое для Германии время духовного возрождения страны, Карл Ясперс выступает с известной работой *Идея университета*⁴⁶. В предисловии Ясперс говорит о том, что университеты могут иметь будущее лишь в том случае, если в них удастся возродить их первоначальный дух. В связи с этим, по его мнению, университет не должен сводить свою роль к простой трансляции (*Überlieferung*) знаний, его задача – *Bildung*, «духовное формирование всего человека». В какой мере современные университеты справляются с этой ролью – вопрос, который вплоть до настоящего времени остаётся открытым. Более того, постепенно нарастает ощущение, что университетское образование во всё меньшей мере оказывается способным отвечать на вызовы глобального мира. Апокалиптические оценки нынешнего состояния университетов, обусловленные массовым характером обучения, усугубляющейся бюрократизацией процессов преподавания и исследований, постоянно уменьшающимся финансированием, касаются прежде всего гуманитарных дисциплин, в том числе и философии.

Два десятилетия спустя после выхода книги Ясперса Георг Пихт издаёт работу *Катастрофа немецкого образования*⁴⁷. Следует признать, что вся вторая половина XX века характеризуется ощущением глубокого кризиса самой идеи университетского образования в Европе и Северной Америке. В одном из писем Хайдеггеру незадолго до своей смерти Арендт с глубоким беспокойством констатирует деградацию образования в Германии, Франции и Италии. Разумеется, речь идёт прежде всего о гуманитарных дисциплинах, авторитет которых перед лицом впечатляющих достижений естественных наук далеко не всегда очевиден. Что же касается философии, то в эпоху массовой подготовки «специалистов» в этой области следовало бы задаться вопросом о том, действительно ли всегда мы имеем дело с философией? И подобному тому как существует дисциплина «литературоведение», не предполагающая идентификацию тех, кто занимается анализом литературных произведений, как писателей, к представителям «профессиональной философии» позволительно было бы применить те же критерии классификации.

⁴⁵ Мандельштам О. *Собрание сочинений в трёх томах*. Нью-Йорк: Международное литературное содружество, 1971. С. 241–259.

⁴⁶ Jaspers K. *Die Idee der Universität // Schriften der Universität Heidelberg*. Heft 1. Berlin: Springer, 1945.

⁴⁷ Picht G. *Die deutsche Bildungskatastrophe*. Freiburg/Breisgau: Olten, 1964.

Насущная задача тем самым заключается в том, чтобы содействовать радикальной трансформации того, что выдаёт себя за философию, но зачастую таковой не является. Для этого, однако, философии необходимо вновь обрести, к сожалению, утраченное ею *экзистенциальное* измерение.

В своей статье, посвящённой памяти Льва Шестова, Бердяев обращает внимание на значимость экзистенциальной составляющей философского мышления и отмечает, что «Лев Шестов был философом, который философствовал всем своим существом, для которого философия была не академической специальностью, а делом жизни и смерти»⁴⁸. Разумеется, трудно себе представить, что нынешний академический ритм университетской жизни с его многочисленными регламентациями может благоприятствовать такого рода отношению к философии. Но на протяжении всей предшествующей истории существующие образцы философского творчества, будучи проявлением высшего напряжения человеческого духа, никогда не являлись продуктом благоприятных обстоятельств. Не следует уповать на их появление и в наше время. Такого рода непропорциональное ожидание может способствовать лишь тому, что у философии окажется только одно будущее: её прошлое.

«История немецкого университета, – пишет Вольф Лепенис, – представлена как история утраты значения в нём философии, а также роли философского факультета»⁴⁹.

Хотелось бы отметить, что этот грустный вывод, сделанный более сорока лет назад в стране, которая, казалось бы, в наименьшей мере может быть подвержена опасности дискредитации философии, остаётся крайне актуальным и по сей день для нашего ответственного понимания роли и места философии в современном университете.

⁴⁸ Бердяев Н. Типы религиозной мысли в России // Бердяев Н. *Собрание сочинений*. Т. 3. Paris: YMCA-Press, 1989. С. 407.

⁴⁹ Lepenies W. Die Idee der deutschen Universität – ein Blick von außen // *Die Idee der Universität. Versuch einer Standortbestimmung*. Berlin: Springer Verlag, 1988. S. 51.