

# О ЧЁМ СПРАШИВАЮТ, КОГДА СПРАШИВАЮТ, ЧТО ТАКОЕ ФИЛОСОФИЯ?

Валерий Подорога<sup>1</sup>

## Abstract

The purpose of the report is to clear out various semantic aspects («horizons of the expectation of the answer») of the classical question «what is philosophy?». The author singles out six «horizons»: historical (time, epoch, period), historiographic (event); genealogical (origin and place); disciplinary (institution); affective (passion); metaphysical (inquiring as a principle). In conclusion the author mentions a question about the relation between philosophy and politics and he states that the Russian philosophy appeared powerless in the face of such a radical experience as Gulag.

**Keywords:** philosophical thinking, ex-territoriality, private experience of thought, literature, politics, Gulag.

Уважаемые коллеги, друзья!

Попытаюсь *тезисно*, в границах времени, которым располагаю, поставить несколько вопросов, которые меня давно волнуют. Вопрос о том, что такое философия, или, в формулировке доклада: «О чём спрашивают, когда спрашивают, что такое философия?»<sup>2</sup>, может показаться несколько надуманным. Хотя было бы странным отказать себе в семантической проверке самого вопрошания. Как известно, на этот вопрос отвечали многие из философов с мировым именем. Но не один из них не обращался к самой Философии, все они по сути дела отвечали на вопрос: «что такое *моя* философия?» или – несколько видоизменённый: «как я понимаю философию?» (М. Мамардашвили). Обычно вопрос этот относят к тем вопросам, которыми задаётся «профессор философии» на склоне лет. Спрашивают: чему ты посвятил свою жизнь? – Философии. – А что такое философия? И он вспоминает, предоставляет отчёт или обзор собственного пути философствования. Заметьте, никто не спрашивает, что такое *биология*, что такое *физика*, или даже, что такое *история* или *филология*? Поскольку «школьный» ответ всегда в наличии, ибо это специальные формы знания со своими территориями,

<sup>1</sup> Валерий Подорога – доктор философских наук, профессор, заведующий сектором аналитической антропологии Института философии РАН, заведующий кафедрой философской и политической антропологии Государственного академического университета гуманитарных наук (г. Москва, Российская Федерация).

<sup>2</sup> Доклад опубликован в ограниченном издании *Философский журнал* (Москва: Изд-во Института философии РАН, 2009).

инструментами и объектами, стилем мысли и языком. Философия как дисциплина *экс-территориальна*, она вынуждена каждый раз создавать себя и вводить в культуру целую серию новейших понятий, чтобы определить своё место и назначение в обществе, – назвать себя. Можем ли мы отвечать на этот вопрос, не предлагая нового философского образца, не творя его здесь и сейчас? Есть много философий, но нет одной философии в качестве универсального образца; множество «измов» определяют смысл нашего философского выбора. Есть классика, классические образцы философии (Платон, Августин, Декарт, Кант, Гегель и далее), по которым учатся и которые интерпретируют время от времени. Но такой вот «образцовой» философии, какой она когда-то была, больше нет. Вот уже более века никто не созидает великих философских систем и даже не думает об этом (кроме зачарованных собственным безумием неофитов). А это значит, что-то завершилось, время *одной* философии кончилось. Философия не наследуется нами как вечный инструмент познания жизни. Мыслить – это как раз видеть, почему прежний образец познания не пригоден к использованию в сегодняшнем времени. Или в чём «пригоден». Это часть современной философской работы. Поэтому когда мы спрашиваем, что такое философия, мы должны прибавлять: *сегодня*. И даже: что такое философия *сейчас*. Мы легко обнаруживаем время настоящего в самой структуре вопроса, ведь *что* (изначальная вопросительность) относится не к предметно определённой, не к «свёрнутой» по методу области философствования, где ответ может быть получен, а к скрытому существованию самой философии как определённого ментального события в культуре. Возможно, что она просто *есть*, как устойчивый рефлекс или привычка, и этого вполне достаточно для её легитимации. На самом деле, разве этот вопрос, всякий раз, когда задаётся, не ввергает нас в *историчность*? Не избавляемся ли мы от самой философии, поскольку начинаем говорить о ней из нашего исторического бытия, т. е. ограничивая её и завершая? Как только мы привыкаем к тому, что философия есть сама по себе, вне всякой ясно предписанной её области существования, то в таком именно случае она и *есть*. Итак, в одном-единственном вопросе мы получаем некое раздвоение в вопрошающей интенции, так как изначально предполагается, что философия *есть*. А вопрос задаётся по скрытой интенции: когда она *есть, существует*, то *что* она? Или: *что* она такое, когда *есть*? Можно было бы сказать, что в самом вопросе заключено превосходство *существования* (события) над *сущностью* (или *чтойностью*). А как тогда ответить на вопрос: *что* такое философия, когда она не *есть*? Ведь сущность по определению ограничена методом. Следовательно, всякое определение философии вводит специализацию по знанию, дисциплинарные границы и другие *разные* знания и умения знать философию. Философии умножаются по методу (феноменологический, лингвистический, герменевтический, экзистенциальный и т. п.). Если мы говорим, что есть философия, то предполагаем, что существует философствование.

Я предполагаю, что ответ на вопрос: *что такое философия?* – лежит *вне* плоскости самой философии или философствования. Этот вопрос, собственно, может быть расположен на различных горизонтах *ожидания ответа* («*stand by*»). Вопрос открывает один горизонт ожидания, и тот закрывается, как только ответ будет найден. Затем следующий. Я выделяю несколько горизонтов ожидания: *исторический* (время, эпоха, период), *историографический* (событие), *генеалогический* (происхождение и место), *дисциплинарный* (институт), *аффективный* (страсть) и, наконец, *метафизический* (вопрошание как принцип). Лишь последний вопрос/вопрошание является собственно философским и изменяет по мере постановки «конечный» смысл, его критерий не лежит *вне*, но *внутри* самого опыта философствования. Только в этом случае статус самого вопроса может изменяться, поскольку ответ может быть найден в порядке самого вопрошания. Другие же горизонты ожидания, напротив, предполагают, что ответы должны быть определённы и недвусмысленны. Буду исходить из того, что называю *превосходством объекта* (Внешнего). Что это нам даст? Прежде всего мы выскальзываем из ловушки *метода*. Ведь всякий раз, как только я начинаю исходить из данности «я мыслю», сразу же становлюсь неким методологическим гомункулусом («попперианцем», «хайдеггеринцем», «ницшеанцем», «гуссерлеанцем» или «фрейдистом»). Я не могу начать думать, без того чтобы кто-то уже не думал за меня... Как мыслить спонтанно, без метода? – Вот вопрос. Поэтому попробую идти в анализе скорее окольными путями, *от внешнего к внутреннему*, т. е., повторяю, избегая соблазнов веры в *данность* мыслящего Субъекта.

(1). *Историографический (история и время события)*. Вводим историческую размерность философского опыта – такие хронограницы, как *эпоха, время, период*. Время мысли – время событийное, которое нам нужно для того, чтобы вообще работать с историческим бытием философии; т. е. оно указывает, что мысль Платона или Декарта состоялась в таком-то промежутке историческом. Одно дело, что факт мысли (Платон или Сократ жили тогда-то, там-то, занимались тем-то...) принадлежит *хронологии жизни*, а вот событие мысли определяется иной временной протяжённостью и представляет собой проекцию вневременную, где мысль, давно ушедшая от нас в глубь веков, возвращается к нам в текущее настоящее. Однако каждое обращение к далёкому по времени опыту мысли подвергает настоящее испытанию. Философы часто приводят в действие уснувшие навек события мысли. Заново их порождая. Событийное время мысли также требует меры, не мёртвых хронологий, а указания на границы события. Историографическое вопрошание ограничивает философию и одновременно открывает её сущностное измерение, определяемое понятием события. Историография философского опыта есть описание некоторого события, тождественного рождению «нового». Такими событиями мысли можно считать: *огонь* Гераклита, *идею* Платона, *cogito* Де-

карта, *durée* Бергсона, *интенциональность* Гуссерля, *Dasein* Хайдеггера и так далее. Это такие точки философской работы, где сила мысли формирует саму философию в качестве События.

(2). *Генеалогический (происхождение и место)*. Вопрошание, или вопрошание о *месте*, и поддерживает *генеалогическое* – вопрос о происхождении философского опыта, который заявляется в той или иной системе философии. Очень характерный здесь момент, связанный, например, с формированием романтического опыта в немецкой философии XIX–XX вв., когда постепенно открывается культурный и мыслительный опыт Греции. Мы можем вспомнить такие темы: «Гегель и греки», «Гёльдерлин и греки», «Ницше и греки», «Хайдеггер и греки». И вся немецкая философия так или иначе воспроизводит себя в обращении к новому пониманию собственных истоков, перенося свою «идеальную родину» в мысль древнего гречества. Именно так немецкая культурная традиция пыталась войти в мировую мысль, доказывая свою принадлежность европейскому человечеству. Удвоение мифа. Прекрасные образы греческой родины в поздних гимнах Гёльдерлина. Античный *логос* обладал сверхценностью для философствования Алексея Лосева и его учеников. Античная классическая мифология в границах психоанализа Зигмунда Фрейда. Соотносясь с идеальной родиной европейской мысли, вы тем самым перемещаете её в своё время, смыкая цепь традиции. Ментальный ландшафт – сцена, на которой философствование себя размещает, она всё время меняется, это всякий раз другая сцена. Можно выделить несколько основных философских ландшафтов: *греческий полис (рынок, гимназия, академия, пир/симпозиум), пустыня (испытание и обращение, встреча с сакральным)*. В философском умозрении присутствуют элементы *геомантики*. Во всяком случае, для некоторых европейских мыслителей такое обетованное место, «ландшафт» или сцена, которая ни *здесь*, ни *там*, она – нигде, «пустыня» или «горы» как замещающий образ этого «ничейного места». Я имею в виду **горы**: Сёрена Киркегора (гора Мория, библейская пустыня), Фридриха Ницше (хребты Энгадина, Швейцарские Альпы), Мартина Хайдеггера (Шварцвальд, Германия), Андрея Белого (Каджори, Восточная Грузия). Образ Сократа как *атопия* мысли, *topos* – *atopos*.

(3). *Дисциплинарный (специализация и свобода)*. Так, например, наш институт – Институт философии Российской академии наук – давно стал для нас общим домом и местом официального присутствия в качестве «философов» (местом подтверждение статуса, ранга и должности, трудовых и профессиональных гарантий). Мы перестали отличать принципиальную форму института, опыт коллективного (группового) творчества от государственной легитимации профессии; эта форма почти не развивается. Произошло «одомашнивание» института; так перешли в рутину повседневности креативные функции; ценность индивидуального усилия, результат труда, признание оказались второстепенными факто-

рами по сравнению с производством равенства и количественными стандартами в выполнении производственного плана. Это не значит, конечно, что «невидимый колледж» перестал существовать, но что его позиции ослабли – это факт. Сфера интеллектуального состязания сузилась, перестала быть необходимой. Мы не касаемся здесь мировой истории самой философской институции.

Естественно, что в связи с распадом старых идеологических традиций философия получает свободу, к которой оказалась не вполне готовой, и она защищается от «свободы» уходом в специализацию. Появляется множество небольших, но вполне академических групп философов, опирающихся на разные традиции философствования. Философская работа продолжается, и её первые этапы, когда было необходимо провести громадную переводческую работу, чтобы хотя бы восстановить часть потерянной европейской философской библиотеки, были крайне продуктивными и многообещающими. Сегодня, когда, можно сказать, библиотека восстановлена, начинается этап освоения идейных богатств западноевропейской и отечественной мысли. Двойной архив и музей. Однако эта работа не может вестись вне текущего времени, без участия в нём, а это время *post-modernity*, время, которое представляет новые отношения в связи с изменением культурного опыта, появление новой карты философских фронтов. В чём причина недоверия? Философия рассматривается часто не как собрание «живых» идей, а как некоторые пакеты или компакты знания о философии (терминология). Это отразилось в практике архивирования мирового философского наследия. Сегодня то, что ты знаешь о Канте, превышает всякие возможности понимания этого знания. Ты не кантианец, но уже кантовед, т. е. носитель специального знания под рубрикой «*история философии*» (где «история» устраняет «философствование»). Какой ты философ, если ты не Кант? С точки зрения современного историка философии, всякий пытающийся что-то сказать, пробовать философствовать – самозванец. Специализация философская тесно связана с догматическим культом «научности», этим странным культом, в котором под именем философии объединялись власть и политика. Я хочу сказать, что специализация – это скорее политика, чем итог развития философского знания, – политика знания. Может быть, невольно, но вот уже чуть ли не полвека философию рассматривают как некое приложение к чему-то... Чтобы выжить, философия должна подражать... Чему? Всему, чему угодно: науке, искусству, логике, истории или географии. Культурологи иногда спрашивают: чем это философы занимаются? Это же сплошная *культурология*! Теперь, когда гуманитарные дисциплины получили некоторую свободу, «специалисты» пытаются задним числом ту философскую базу, которая была подготовлена отечественной и европейской традициями философии, присвоить в качестве собственного методологического ресурса. Некая форма амнезии. Философия следует изгнать туда, где она станет чем-то похожим на свод догматических правил из теологического трак-

тата; тем самым её завершить... Нам же, говорят они, вполне достаточно и той философии, какая есть.

(4). *Аффективность (страсть к познанию)*. Мы иногда так говорим о философии, как будто испытываем к ней страсть и даже известное чувство, похожее на любовь. Здесь имеется в виду не только любовь к мудрости. Поэтому *аффективность* – это двусмысленное понятие: с одной стороны, философия сама по себе страсть (часто даже говорят: «диагноз»); тот, кто философствует, задумавшись, падает в яму, запирается в келье, медитирует на вершине горы, – короче, ведёт себя как охваченный безумием. Но как избежать этого, если философия действительно требует любви, ведь философия сугубо индивидуальна; все те, кого мы читаем, мы пытаемся штудировать не мысль коллективов, всё это Канты да Гегели, Спинозы да Хайдеггеры. Индивидуализация опыта мысли, её сугубо личный характер и создают фон для восхищения, творческого горения и любви. Философия – это предмет личных пристрастий, не дело всех. Разве не любовь к мудрости двигает Сократом? Когда он пытается доказать каждому, кто с ним вступает в спор, превосходство истины над мнением, и это превосходство тем убедительнее, чем больше страсти вкладывается в поиск истины. Любовь и не претендует на большее. Мы настолько расширяем представление о том, что такое философия, что сводим её к свободному философствованию, что равносильно простой страсти: *любви к мудрости*. Сегодня философствующая мудрость часто черпает своё вдохновение в восточной мудрости (подтверждая себя практикой мысли дзен, медитациями исихастов или кодексом православной аскетики). Нужно ли отличать мудрость от философии? Как будто в философии нет ни детей, ни юношей, ни взрослых, ни женщин, ни мужчин – и это понятно. Нейтральность пола в философии. Однако мудр только зрелый муж, культ мудрости и институт старчества в восточной практике мысли неустраимы. И наконец, нарциссизм европейски-центрированной философской доктрины заключается в опыте *идеальных* страстей, т. е. исключительно тех, которые помогают познанию («удивление», «восхищение» и т. п.).

(5). *Метафизический, или политика философии*. Наконец, последний шаг: возвращение философии к самой себе. Или вопрос: можно ли вернуться к метафизике оснований, опираясь на прямо противоположное – на *историчнейшее* в бытии философии? Мыслить философски – это знать, из какого места, в связи с чем, когда во времени, с указанием на какую цель, прибегая к какому методу ты мыслишь. Обзор, контроль и проверка. Метафизический запрос, в конёчном счёте, смыкается, как ни странно, с политикой. Но с политикой, которая понимается не как коллективистская идеологическая акция, не как приказ, который нужно принять к исполнению, а как *индивидуальное* дело, возвращение к метафизике через свободу выбора, которая интерпретируется как политический выбор. Если мы окинем быстрым взглядом время с конца XIX с переходом в XXI век, то мы сможем выделить по крайней

мере *три* периода (естественно, не равных, но, самое главное, не сводимых друг к другу): *первый* – это начало институционализации и культурного признания философского знания (1890–1922), отражение его в поэзии, литературе и искусстве, развитие в русском религиозно-философском ренессансе; *второй* – это уже после 1917, первые успехи в формировании традиций советской философии и полное завершение её цикла от конца 1920-х до середины 1980-х (1922–1985); наконец, *третий* – это период *переходно-восстановительно-завершающий*, время радикального пересмотра философско-культурного и идейного наследия от 1990-х по настоящее время (1985–1993–2006). Время становления и заката тоталитарного государства. Третий период – это поиски выхода из сложного, часто трагедийно-комического событийного пространства, каким являлось посттоталитарное общество. Хаос и смешение черт образующейся традиции, чьё надёжное направление ещё надо установить. Если в двух первых периодах мы способны зафиксировать границы философской работы в культуре, то в последнем нам никто ничего не гарантирует, остаётся лишь задача, которую надо решать, требование от философии послужить методологической основой своего рода «переоценки всех ценностей». Я добавил бы: тех именно ценностей, которые «смикшировались» в посттоталитарных идеологиях 1990-х гг.

Философия в том виде, в каком она формировалась в советское время, была и *протестная* и *аполитичная* одновременно, она не смогла выработать условия автономного участия в политике, оставаясь частью догматической идеологии, которая пользовалась услугами философии и формировала общее знание и представление о мире. Что и говорить, философия стала служанкой власти со всеми отсюда вытекающими последствиями. Однако служение оказалось двусмысленным, потому что вместе с ним складывались и другие стратегии философствования, которые позже, в постперестроечный период, вышли на первый план. Отсутствие *политического* не потому, что кто-то запрещает быть *политиком* или участвовать в свободном *политическом действии*, а потому, что сама философия отрицает свою зависимость от политического и имеет весьма специфические представления о власти. И позиция философии (как цехового знания) иногда является решающей для понимания политики в целом. Для философии *политика* (особенно в тоталитарных и догматических вариантах) виделась как ложная практика, и от неё нужно всеми силами уклоняться, чтобы сохранить верность «знанию» и с надеждой на другие возможности. Другими словами, философия – так, как она предстала сегодня на выходе из тоталитарного тупика (время последних *двадцати* лет), – никогда не сталкивалась с *первичностью опыта*. Заимствуя результаты опыта из других сложившихся философских систем и идеологий, она оказалось не готовой признать собственный опыт в радикально новой ситуации. Это самая настоящая драма советской

философской традиции, к которой я отчасти принадлежу, – нехватка собственного опыта мысли. Отстранённость философской мысли от опыта, который должен был составить суть новых начал постсоветской мысли. Конечно, были возможности признать первоначальность собственного опыта и обратиться к нему – но этого почему-то до сих пор не произошло. Философствование оказалось замкнутым в элитарном слое интеллигенции, чьи мысли формировались в глубокой зависимости от травмирующих обстоятельств повседневного идейного террора. Однако в советской культуре, где философствование оказалось бессильным аполитичным навыком, оставалась устойчивая традиция, упорствующая в своём противостоянии власти, где опыт первоначальный постоянно изучался и передавался, – это традиция *литературы*, причём не только самиздатской, но и всей запрещённой литературы или забытой. Русская и советская литература была и осталась хранителем этого уникального первоначального опыта, который в границах различных нарративных программ передавался от одного литературного исторического блока к другому. Опыт, который сохранила литература, не мог быть эксплицирован в философских терминах, поскольку философия в обществе не была тем особым критически-рефлексивным инструментом, без которого невозможна целостная картина опыта (или мирозерцание) и в котором это общество нуждалось бы. Более того, сама традиция в рамках отечественной традиции долгое время видела в себе некую квазинарративную часть «великой русской литературы», даже какой-то слепой отросток этой литературы. Литературоцентристское общество, в котором мы до сих пор ещё пребываем, не знает философии и не ищет её, обходясь ценностями непрерывной передачи опыта в форме беспрецедентного многообразия больших и малых нарративов.

Вот пример! Когда мы начинаем обсуждать дискуссию вокруг наследия Хайдеггера («нацистское прошлое»), то сразу же попадаем в значительно более широкий круг острых вопросов, связанных с другой темой: как возможна европейская культура *после Освенцима*? (Вопрос Т. Адорно.) Эта тема обсуждается в Европе последние два десятка лет очень интенсивно. Но нет ли в этом *после Освенцима* и другой памяти: *после Гулага*. Никто и никогда не ставил так вопрос. Вероятно, в том, что он не ставился именно так, есть своё оправдание. Ведь одно дело – один народ убивает другой (нацистский режим), а другое дело, когда народ убивает себя (сталинский режим). Не могут ли все эти идущие чередой *после* быть истолкованы в духе этого первоначального вытеснения, как если бы одна часть населения под страхом и выражением верноподданнических чувств отказала другой в праве на существование лишь на том основании, что та противилась страху, которым жила первая. В сущности, вся литература, которую мы можем привлечь к осмыслению того, что это было – тема «после Гулага», – вся, включая прежде всего *Архипелаг Гулаг* А.И. Солженицына и рассказы Шаламова, есть литература свидетельствующая, многотомные прило-

жения к материалам высшего Суда (правда, *кого над кем?*) Но к кому обращено свидетельство, кто признает его, кто на его основании вынесет приговор, если в фильме «Шоа» Ланцмана мы видим, что вокруг того, *что было*, выстраиваются несвязанные между собой серии свидетельств (они и не могут сообщаться); они и не оспаривают друг друга, они лишь очерчивают то, что случилось как Невозможное, не ужасное или чудовищное, а то, что не могло произойти. Свидетельства Гулага – вовсе не свидетельства: о чём свидетельствовать – об убийствах и страданиях народа, который стал собственной жертвой? Где и кто палачи? Где мы найдём Высший Суд? Вопрос: *кто* судим и *кто* судит – создаёт жесточайшее противоречие, отбрасывая последнее свидетельство, для которого не осталось Справедливости. Несколько недель тому назад я говорил с одним из левых итальянских философов, который выразил свою мысль приблизительно так: зачем нам Гулаг? Дай-то Бог, сначала разобраться с Освенцимом. Получается, что Гулаг – это исключительно проблема России, итог её специфических «незападных» путей модернизации, т. е. вполне объяснимое явление, а «Освенцим» – что-то необъяснимое именно исторически, для него нет условий понимания. Гулаг – это к тому же поражение левой мысли, подтверждающей крушение идей социализма, «великих утопий».

Философия не может претендовать на ведущие роли в отечественной культуре, раз самый радикальный опыт ею не осмыслен, не пережит, концептуально не переработан.