

УДК 17+752

Л.Т. Рыскельдиева

«ГОРОД» КАК МЕТАФОРА ПОЛНОТЫ ФИЛОСОФСКОГО ДИСКУРСА (РАЗМЫШЛЕНИЯ ИСТОРИКА ФИЛОСОФИИ).

Рефлексия параметров философского дискурса – всегда *актуальная* задача, ибо всегда есть опасность размывания его границ и слияния с какими-нибудь междисциплинарными исследованиями. *Цель* данной статьи – указание на полноту как целостность и на составные части философского дискурса. *Задачей* статьи можно считать, во-первых, утверждение автономности философии, во-вторых, реабилитационные усилия в отношении метафизики, в-третьих, указание на возможные методологические (деонтологические) основы практической философии.

В «Философских исследованиях» Л. Витгенштейн сравнивает язык с городом и задаётся вопросами: «...спроси себя, полон ли наш язык...с какого числа домов или улиц город начинает быть городом?» [1, с. 87]. Есть все основания считать эту метафору чрезвычайно ёмкой. Действительно, что значит «неполный язык», почему и Жмеринка, и Нью-Йорк принадлежат к одному классу обозначаемого? Автор «Философских исследований» здесь как бы наталкивает читателя на мысль о том, что, если язык «работает», если его «используют», «знают», то он и полон. Если в этой совокупности улиц, площадей, домов и пристроек есть что-то, делающее его городом, то его размеры здесь не имеют значения – город всегда полон, однако, он всегда может расти.

Идея полноты как самодостаточности, благодаря которой одно можно отличать от другого, в полной мере приложима и ко всей совокупности феноменов под рубрикой «философия» - эту совокупность нынче принято называть философским дискурсом. Термин «дискурс» можно считать самым существенным следом, оставленным постмодернизмом - от этого понятия современная философия уже не может отказаться без потерь. Очевидно, что наиболее широкая, то есть философская трактовка идеи дискурса принадлежит М.Фуко [см.2]. Дискурс для него есть речь вообще как языковая конкретность, которая в сочетании с речевой дискурсивной практикой является формой игры [см. 3, с. 76-78]. Другими словами, языковая игра становится реальностью, воплощаясь в речь, обращённую к Другому – дискурсивную практику. Такую «демократическую» конструкцию в определенном смысле следует считать благом для философии, реальной возможностью её освобождения от любого рода ангажированности, губительные последствия которой оказались столь ощутимыми (как это ни странно!) для каждого, даже совершенно в философии не искушённого.

Идея дискурсивной полноты применительно к философии наводит на некоторые соображения. Первое из них касается того, что такая полнота неразрывно связана с дискурсивной *автономией*. В особой степени это относится к современной философии, в которой, как нам представляется, появилась возможность её утраты. «Поворот к языку» и его деятельностному аспекту в мире гуманитарного знания 20 века, как известно, перевел внимание лингвистов с предельно простых единиц языка (слово-понятие, предложение-высказывание) на более сложные, такие как текст и дискурс. В современной лингвистике нет единства в ответах на вопрос «что есть дискурс?», но превращение дискурс-анализа в проект междисциплинарного исследования и изучение, в первую очередь, *прагматики* дискурса (Т.А. Ван Дейк) [см. 4] даёт возможность как можно более широкого употребления этого понятия и широкого подхода к дискурс-анализу как изучению языковой коммуникации в целом (М.Макаров) [5, с. 87]. И в этом смысле являются странными попытки языковедов дать дискурс-анализу некую «новую онтологию», очень похожие на традиционное философско-методологическое обоснование теории [5, гл.1]. Ведь дискурсом теперь можно назвать всякое понятное, в понятиях осуществляемое языковое образование, связанное в целостность определёнными (эксплицированными или содержащимися имплицитно) правилами и даже принципами (можно сказать, что «бандитский дискурс» осуществляется «по понятиям»!). Таким образованием можно считать и философский дискурс, но если он призван обосновывать другие, то тогда следует вести речь об «иерархии дискурсов»? Однако, именно в борьбе с самой возможностью подобной иерархии и было введено понятие «дискурс». Оно пришло на смену таким устоявшимся понятиям как «наука» и «теория», породив многочисленные словосочетания: естественнонаучный дискурс, литературный дискурс, философский дискурс и др., призванные обозначать некое целостное идейное образование, имеющее языковое «воплощение» и порождающее определенную социальную активность.

Следует признать, что идея дискурса способствует осознанию философией необходимости своей автономии, однако то обстоятельство, что эта идея оказалась чрезвычайно плодотворной, в первую очередь, для целого комплекса филологических исследований, создаёт и некую «опасность» для философии. Разные науки в разные исторические периоды оказывали на неё разное влияние: если в конце 19 столетия Ф. Brentano был убеждён, что занимается психологией, а основатель экспериментальной психологии В.Вундт издавал журнал «Философские исследования», то в конце 20 века место психологии как «спутницы» философии занимают филология, семиотика, лингвистика и др. Язык нынче занял место бытия, а его изучение – место онтологии, теперь даже модно изучать язык и языки, а мера «современности» исследования может определяться наличием герменевтической, лингвистической, семиотической, семиологической, текстологической и др. его компоненты. Если сто лет назад Э. Гуссерль видел «опасность» для философии в психологизме и связанных с ним релятивизме и скептицизме, то нынче такой опасностью можно назвать возможную потерю специфики и автономии философской рефлексии в результате её редукции к разного рода «филологизмам». В результате неё философский текст может утратить своё отличие и от

художественного, и от научного и встать в один ряд с другими, всего лишь текстологически изучаемыми феноменами.

Одним из средств сохранения автономии философского дискурса, а также самой философии и философской деятельности как специфического и уникального явления европейской культуры, по нашему разумению, может стать переосмысление роли и места в ней *метафизики*.

Второе и самое существенное наше соображение связано с метафизикой, которая нынче для философии сродни чемодану из анекдота - и нести тяжело, и бросить жалко. Однако искомая дискурсивная автономия может реализоваться, если метафизика окажется именно в центре философского дискурса. Именно наличие метафизического источника философских текстов делает философскую дискурсивную полноту недоступной только филологическому изучению. Кроме того, этот источник демонстрирует особую, как выражаются представители дискурс-анализа, «илокутивную силу» философских текстов и указывает на особые «экстралингвистические факторы» их написания и прочтения.

Однако в философии XX века, можно сказать, была объявлена «война» метафизике. Постмодернизм нам показал, что с помощью сверхчувственных, стало быть, фантомных начал строится дискурс всяческого насилия и осуществляется насилие дискурса. Что только не вменено чистоте философской теории! Метафизика нынче – синоним всего не только старого, но и одиозного и даже вредного. Логофобия, логомахия, мизология и мизантропия пронизывают постмодернистский «пролеткульт», отправляющий на свалку истории тех, кто заподозрен в метафизических ошибках. Противопоставить этому можно только факт неустранимости метафизики из философии. Эта неустранимость не может иметь характер простой «прививки» – в виде некоего добавления рассуждений о «возвышенном» и «сверхчувственном» к философскому тексту. Она не может размыться в религиозном тексте, превратившись в набор призывов и намеков на некое «слияние с Абсолютом». Она не должна миновать дисциплинирующих процедур анализа, которые призваны сделать её основоположения членораздельными и вразумительными. Деконструкции «метафизического узурпатора-деспота» можно противопоставить усилия по сохранению того, что хотели бы утратить, но что, по сути, неустранимо – той трансцендентальной иллюзии, с которой началась европейская философия.

Позицией, адекватной реконструкции того, что может быть утрачено, является современный неоконсерватизм, сознательно ориентированный на классические авторитеты. Неоконсерватизм (или неоклассицизм), как нам представляется, имеет перспективы в современной философии и одна из них связана с возрождением интереса к метафизике после довольно долгой эпохи борьбы с ней.

История современной борьбы с метафизикой начинается с эпохи Возрождения, а Новое время уже формирует две традиции, оппозиция которых может быть определена из разных оснований - например, эмпиризм и рационализм, а также и в зависимости от отношения к метафизике - антиметафизическая, аналитическая (например, Д. Юм) и метафизическая, синтетическая (например, Б. Спиноза и Г. Гегель).

Борьба аналитиков с метафизикой хорошо видна на протяжении нескольких веков истории новоевропейской философии, однако, в 20 веке, в эпоху диалогов, конвергенций и смесей, можно даже у аналитиков заметить тенденцию к тому, чтобы «простить» старого врага, ибо и они начинают понимать, что без его поддержки философское здание стоит менее прочно. Начало аналитического «поворота» к метафизике в 20 веке (справедливости ради надо сказать, пока фрагментарного) можно увидеть в своеобразном «апофатическом» интересе, выраженном в «Логико-философском трактате» Л. Витгенштейна. Это интерес к «мистическому» как невысказываемому вообще (или, что для Витгенштейна то же самое, высказываемому неясно), на которое лишь указывает весь «Трактат» и в приближении к которому надо отбросить всю «логикофилософию» как уже ненужный плот при переправе на другой берег реки.

Серьезную, позитивную и сознательную аналитическую «реставрацию» метафизики встречаем у П. Стросона [см. 6]. Его дескриптивная метафизика, описывающая актуальное знание о мире, призвана выявить те категории и понятия, которые составляют неизменную сердцевину (central core) философской мысли и она, по мнению Стросона, не имеет истории, так как не является делом специального философского мышления. Эти категории – «общие места менее рафинированной мысли» [6, с. 10]. «Великие философы» - те, кто сумел продумать, «пере-думать» (rethink) неизменное и облечь его в соответствующие своей эпохе выражения (idioms), проведя предварительно критическую и аналитическую работу. Такая работа и есть «описательная» метафизика как результат аналитических процедур, направленных на пере-открытие (rediscovery) того, что уже открыто [см.6, с. 11].

Возврат к метафизике можно увидеть и в экзистенциалистских, а также в герменевтически ориентированных философских текстах, несмотря на то, что своеобразное «обострение» антиметафизических тенденций в 20 веке было инициировано М. Хайдеггером. Б. Хюбнер, например [см. 7], рассуждая о возможном пути появления этического измерения в современном философском дискурсе, говорит о скуке как мета-физической основе возникновения этического, которая способна вызвать деятельность, связанную не только с удовлетворением естественных потребностей. В этой «прибавочной деятельности» Б. Хюбнер видит исход, бегство из Я, изгнание скуки и появление Другого, ради которого я теперь буду действовать как ради себя самого – это и следует называть появлением этического из эстетического. Для Хюбнера, этическое вырастает из эстетического как бы после остановки и прекращения «старой игры», надоевшей, исчерпавшей себя и уже не дающей требуемого психического возбуждения. То, что появляется после физических потребностей и будет метафизической потребностью, удовлетворять которую буду уже не Я, а тот, кто «после» меня – Другой. Роль метафизики, таким образом, - перевод, трансформация игры по только моим правилам (эстетика) в игру по правилам общим.

Мы упомянули рассуждения Б. Хюбнера в качестве примера использования метафизики подобно *deus ex machina*, который наконец-то распутывает все узлы и «превращает» эстетизм в этос, а наслаждение в долг. Роль подобного «бога»

метафизике, можно сказать, отводит и В. Хёсле, хотя следует отметить высокий уровень корректности такого отведения, выполненного в неоклассическом стиле. Например, чтобы осознать суть экологического кризиса – пишет он, следует «предположить идеальное бытие как сферу самого бытия» [8, с. 203], и «под метафизикой я понимаю *metaphysica generalis*, то есть учение о сущем как сущем» [8, с. 180]. При этом и В. Хёсле, и его читатель понимают, что требуется большая смелость, чтобы свою веру в предопределение сделать аргументом или вразумительно ответить на вопрос об Абсолюте.

Сам тезис о реабилитации или возврате («повороте», «добавке», «приращении») показывает такое отношение к метафизике, при котором она, во-первых, рассматривается в качестве некоего теоретического или, точнее, сверхтеоретического раздела философии, а, во-вторых, при таком отношении философия может существовать и без этого раздела, но с ним она, якобы, будет лучше, глубже, правильнее. От подобного подхода принципиально отличаются «метафизические размышления» М.К. Мамардашвили, который говорит о метафизике как об *особого рода опыте* - «метафизическое апостериори» – и его экзистенциальном измерении. Такой «метафизический опыт» есть основа воспроизводства и взаимопонимания, а также условие творчества и новаций в философии. Это особого рода «опыт» личности, приобщающий, по выражению Э.Ю. Соловьёва к давно найденному «эсперанто» для любых, даже самых строптивых «локальных цивилизаций». Именно этого рода «опыт» свидетельствует о том, что философское «событие» (философ как «событие») состоялось, а идея полноты и автономии, а следовательно, осмысленности и цельности философского дискурса помогает увидеть некий «метафизический топос», который располагается в смысловом центре дискурса и является источником смыслов. Его же можно считать и философским «текстопорождающим механизмом».

Признание метафизического «топоса» центральным для философского дискурса вызывает третье соображение - оно касается проведения различий внутри самой философии. Наличие дискурсивного «центра» можно сравнить с виртуальной осью *симметрии*, по разные стороны которой располагаются взаимосвязанные члены нашей «различительной» пары. По нашему убеждению для современной философии более понятно, близко и актуально деление философии на *теоретическую и практическую*. Это хорошо видно тем, кто работает в сфере историко-философских исследований.

Материалом работы историка философии являются философские тексты. Их чтение и написание, понимание и объяснение – вот его профессиональные занятия, поэтому «автор» и «читатель» - неперенные персонажи любого философского текста. Внутренняя логика, а, лучше сказать, интрига разных философских традиций начинается именно здесь: индийская философская традиция, например, восходит к текстам, у которых нет автора, но есть читатель, а европейская - к Сократу, который является «автором», но без текста, то есть, без читателя. Феномен философского текста, представленный *текстами разных традиций*, разных философий, разных языков есть одновременно и феномен философского дискурса во всей его полноте.

Анализ и герменевтика философского текста как главные дисциплинирующие процедуры в работе историка философии показывают, что теоретическая и практическая философии – это не только два разных рода философской деятельности (ещё со времен Аристотеля), но и две неизменных компоненты всякого философского текста, имеющего своей основой базовый метафизический опыт мыслителя. Практическая философия, историю которой в строгом смысле можно вести от стоиков, пережила своей ренессанс в кантовской моральной философии и получила новый импульс в 20 веке, поместившись в рубрику «коммуникативная практическая философия». Понять во всей полноте смысл этой рубрики можно, если именно в метафизическом опыте увидеть воображаемую ось симметрии и совершить по отношению к традиционной теоретической философии операции классической симметрии – *отражение и поворот* [см.9, гл.1].

Принцип симметрии может претендовать на статус априорного и его следует отнести к важнейшим, «законопорождающим» принципам построения современного научного знания и универсальным, объясняющим принципам организации теории (он нынче работает не только в физике, химии, биологии, математике, эстетике, но и в лингвистике). Этот принцип сами физики продолжают считать основополагающим, несмотря на происходящие грандиозные научные изменения, он оказался способным сыграть объединяющую роль, благодаря которой мы сохраняем способность *понимать* два «разных» мира – мир Галилея / Ньютона и мир современной физики [см.10, с. 217]. При этом он не рождает претензии на получение нового знания, сам по себе не имея эвристической ценности и, прежде всего, показывает внутреннюю и гармоничную связь всего мира знаний, ибо принципы инвариантности при этом оказываются неразрывно связанными с законами сохранения, а принцип симметрии может показать единство всех законов природы. Как пишет нобелевский лауреат E. Wigner, «...если бы мы знали все законы или один всеобъемлющий закон природы, то свойства инвариантности этих законов не давали бы нам ничего нового. Созерцание симметрий могло бы доставить нам удовольствие и позабавить даже в том случае, если бы они и не содержали новой информации» [10, с. 22].

Использование общенаучного принципа в рассуждениях о философии может быть оправданно только при неизбежной объективизации самого феномена философии во всей её полноте – то есть при взгляде на философию как бы «извне». Отдавая себе отчёт в условности такой процедуры (философ «извне» философии!), мы всё же используем принцип симметрии не как эвристический, а как герменевтический – для понимания идеи полноты философского дискурса. Дело в том, что реализацией практической философии можно назвать и разного рода практики в дзенском стиле, и исихастское молчание, и такое преобразование действительности, о котором писал Ж. Делёз (сходное с действием наркотических веществ). Однако если не превращать «практическое» в философии в набор некоторых умений, если не отказываться от философской рефлексии в пользу эстетического творчества или религиозного экстаза, если продолжать философский дискурс, несмотря на призывы к дзенским практикам или исихастскому молчанию, если поставить себе целью его сохранение (и быть в этом смысле консервативным),

то практическую философию можно увидеть симметричной и повёрнутой на 180° по отношению к теоретической. *Отражение* позволяет видеть в ней рефлексивную деятельность, у которой должна быть цель, а *поворот* показывает, что направление рефлексии здесь обратное теоретической. При этом, если цель теоретической дана или задана, то цель практической ещё только должно найти; если истина в теоретической только должна быть найдена, то в истина в практической уже есть. Если теоретическая философия начинается с рефлексии мира (жизни), то практическая – с саморефлексии, результаты которой только предстоит воплотить в мире (жизни).

Итак, применение принципа симметрии в процессе понимания и объяснения единства и полноты философского дискурса показывает, во-первых, *пост-метафизический* статус практической философии, во-вторых, симметричное по отношению к *истине* положение *нормы* и, во-вторых, ставит проблему отыскания того, что можно назвать симметричным по отношению к методологии.

Работа, связанная с чтением и пониманием философских текстов (работа так называемого историка философии), показывает, что практическую компоненту философского дискурса можно обнаружить благодаря скрытой, *имплицитной нормативности*, «упрятанной» в изменение модальности высказываний автора текста. Эта имплицитность, подмеченная ещё Д. Юмом (см. его известные рассуждения о незаметности появления «должен быть» вместо «есть»), является следствием неотрефлексированности мыслителем практической компоненты своего дискурса. Акт подобной рефлексии позволяет обнаружить неизбежную *деонтологическую* составляющую, как бы маркирующую текст практической философии – её-то и можно назвать «следами» *невербального метафизического опыта*, проявляющимися в знании того, «как должно быть» или «что должно делать». Именно этому «знанию» можно приписать метафизическое происхождение, ибо оно касается различения сущего и должного, чувственного и умопостигаемого, мира феноменов и ноуменов – различия, на котором основывается вся европейская философия.

Другими словами, у нас есть основания видеть именно в деонтологии (имплицитной или эксплицитированной автором философского текста) видеть своеобразную «методологию» практической философии. Её истоки можно обнаружить, во-первых, главным образом, в кантовской практической философии и его учении о долге и, во-вторых, в деонтологии Дж.Бентама (парадокс в том, что Дж.Бентам придумал термин «деонтология», но произвёл сокрушительную деструкцию учения о долге, а И.Кант, не употреблявший термина «деонтология», создал развёрнутое учение о должном).

При этом можно видеть и основную деонтологическую дилемму, сложившуюся в современной философии, и она отнюдь не связана с противопоставлением кантовской и бентамовой позиций. Принципиальные «методологические» различия можно увидеть в оппозиции «*долженствование бытия*» - «*долженствование действия*» (термины Н. Гартмана). Их противоположность выявляется благодаря коммуникативной составляющей текста практической философии: «долженствование бытия» отвечает на вопрос «как

должно быть?» и формулирует деонтологическую «претензию» к сущему и тем самым к Другому; «долженствование действия» отвечает на вопрос «что я должен делать?» и формулирует деонтологическую «претензию» к Я.

Думается, что в наибольшей степени первая позиция выражена в философии синтетического типа, аналитическая же философия, можно сказать, «пуста» в деонтологическом отношении, так как позиция аналитика есть сознательный отказ от рассуждений о должном. «Долженствование действия», как, по нашему убеждению, морально обоснованная и, следовательно, корректная деонтологическая позиция *кантианского* происхождения, находит своё воплощение в текстах современной коммуникативной практической философии, правда, зачастую в имплицитной форме. «Методологическую» определенность такая философия получит в результате рефлексии *деонтологических параметров текста практической философии*. Здесь «гарантом» нормы как результата осмысления должного являюсь я сам как философ, как лицо ответственное и отвечающее, а саморефлексию как рефлексию деонтологических параметров своего текста можно считать всегда моим долгом.

Список литературы

1. Витгенштейн Л. Философские исследования. // Витгенштейн Л. Философские работы. Часть 1. – М.: Гнозис, 1994. – 75 - 321.
2. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. – М.: Касталь, 1996.
3. Ильин И.П. Постмодернизм. Словарь терминов. – М.: INTRADA, 2001.
4. ван Дейк Т.А. Язык. Познание. Коммуникация. – М.: Прогресс, 1989.
5. Макаров М.Л. Основы теории дискурса. – М.: ИТДК «Гнозис», 2003.
6. Strawson P.R. Individuals. An essays in descriptive metaphysics. – L.: Methuen, 1955.
7. Хюбнер Б. Обоснование этического в эстетическом. // Хюбнер Б. Произвольный этос и принудительность эстетики. – Минск: Пропилен, 2000. – с.102-140.
8. Гьосле В. Практична філософія в сучасному світі. Пер. з нім., примітки та післямова Анатолія Ермоленка. – Київ: Лібра, 2003
9. Узоры симметрии. – М.: Мир, 1980.
10. Вигнер Е. Этюды о симметрии. – М.: Мир, 1971.

Поступило в редакцию 15.01.2005