

Фрагмент из романа

Michael Hampe
Die Lehren der Philosophie. Eine Kritik

Suhrkamp Verlag, Berlin 2014
ISBN 978-3-518-58605-01

C. 11-30

Михаэль Хампе
Учения философии. Критический подход

Перевод Олега Никифорова



1. Утверждение, рассказывание, воспитание

Предположим, мир состоит из единичностей, временами образующих сочетания. Об этих единичных сущностях возможно что-то рассказать. Разрабатывая определенное учение, о них даже можно что-то утверждать. Кажется, что рассказывание *prima facie* концентрируется на особенном, например, на том, как и когда появилось нечто. Утверждение же, напротив, занимается общностями, затрагивающими многие единичности. Рассказывание может быть личным: «Как-то, много лет назад, я сживал на этом кресле». Утверждение тяготеет к неличной форме и к категоризации: «Это «честерфилдовское» кресло 1920 года производства». Т.е. поначалу деятельность утверждения и рассказывания, как кажется, не находятся в проявленной взаимосвязи и протекают параллельно. Согласно упрощенному и психологизирующему рассмотрению, утверждение – это серьезная и строгая деятельность, служащая истинному познанию мира и правильному объяснению его феноменов. Рассказывание же, напротив, можно считать за, скорее, расслабленное времяпрепровождение, уместное после строгости утверждения и наукоучения (*Lehrens*), свободное от них и служащее, разве что, нравственному уразумению, когда имеют дело с историями «с моралью». Следуя Горацию, можно сформулировать, что искусство рассказа, как и прочие искусства, иногда может быть морально полезным, т.е. поучительным, но, как правило, является лишь развлекательным.¹ Утверждающая наука преподает строгие, а иногда и неприятные истины о мире. Искусство рассказывания же, напротив, развлекает дух после напряженного столкновения с жесткой действительностью и радуется его приятным и волнующим вымыслом. В зависимости от того, находимся мы в ситуации учения или

¹ В смысле 333 стиха Горациевой «*Ars poetica*»: »Быть полезными или же радовать желают поэты « (*»aut prodesse volunt aut delectare poetae«*), Quintus Horatius Flaccus, *Ars poetica/Die Dichtkunst*, lateinisch/deutsch, hg., übers. und mit einem Nachwort von Eckart Schafer, Stuttgart 2008.

рассказывания, различаются и социальные отношения. Принимающий к сведению некое утверждение получает урок, находится в позиции обучающегося, которому предстоит учитель, имеющий на своей стороне авторитет истины. При этом учитель должен суметь предложить обучающемуся некие утверждения, которые тому следует воспринять. Выслушивающему же истории, напротив, предлагаются отвлечения, рассказчик кажется ему имеющим дело с вымыслом. Представляется, что авторитет рассказчика зависит лишь от его умения нагнетать интригу, приковывать к его истории внимание слушателя или читателя.

Настолько простых и одномерных объяснений никто, конечно же, не дает. Однако представляется, что характеристики таких дисциплин, как физика или химия, как «твердых» («harten») наук, а эпики, драматики и лирики как «мягких» («weichen») предприятий – характеристики, которые можно услышать в школе или в университете, – указывают на, по крайней мере, имплицитные оценки этих практик, подразделяющихся соответствующим образом. Частично это различие поддерживается и тем убеждением, что дело воспитания прежде всего нацелено на выработку способности ориентироваться в том, что в мире является повторяющимся, в его общих фундаментальных структурах и закономерностях. И, несомненно, эти структуры и закономерности существуют. Мы получаем опыт единичного и схожести единичных существ. Что-то в нашем опыте повторяется, что-то остается однократным. Однако то, куда выходит воспитательный процесс, зависит от того, считают ли, что единичные существа связываются друг с другом в общие сочетания, или же, что эти общие комбинации делают возможным существование определенных единичных существ. Но является ли этот вопрос разрешимым, или же мы имеем здесь дело с вариацией небезызвестного вопроса о первенстве курицы или яйца?

Мой ответ на него в этой работе будет лишь гипотетическим, не окончательным. Однако ниже этот момент будет прояснен: в

зависимости от того, концентрируются ли на том, чтобы в мышлении и воспитании понимать единичные существа и рассказывать их истории, или же на том, чтобы познавать общности и постигать стратегии для объяснения, по-разному осуществляется самопонимание и иначе дается в опыте сам мир, в котором живут. При этом речь будет идти не об утверждении, рассказывании и, наконец, воспитании *вообще*, но об этих практиках в *контексте философии*. В этой связи будет проведено различие между утверждающей, или *доктринальной*, и *недоктринальной* философией. Это различие является иным и более общим, нежели различения между идеографическими и номотетическими науками или же между понимающим и объясняющим подходами, известные с конца XIX века из спора о методе гуманитарных и социальных наук.² (То, что, исходя из целостного (einheitliche) понимания наук, мы ничего дополнительно не получаем для понимания дисциплин, при этом само собой разумеется.) В центре для нас находятся не частные науки и их возможные категоризации, но понимание философской деятельности и ее значимости (Relevanz) для жизни.

Те философы, что посвятили себя доктринальной философии, желают посредством или на основании своих утверждений воспитывать других людей; они желают привести тех к *принятию* их утверждений как учения. Представители же недоктринальной философии, напротив, стараются избегать утверждений вообще или минимизировать их число. Их главным устремлением, скорее, является обнаружение и демонстрация утверждающим того, почему те считают должным что-то утверждать и каковы последствия этого. Иногда о философских предприятиях такого рода рассказывается, как, например, в том диалоге Платона, где Сократ расспрашивает Теэтета, еще должного быть воспитанным. В «Теэтете» поразительным образом

² См. работы: Wilhelm Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft* (1894), Strassburg 1904; Heinrich Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Freiburg 1899; Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910), Stuttgart 1968; Georg Henrik von Wright, *Erklären und Verstehen* (übers. von Gunther Grewendorf und Georg Meggle, Meisenheim 1974).

сообщается о том, как рассыпается утверждение у подвергаемого распросам воспитуемого. Перед нами педагогический текст, демонстрирующий тщетность доктринальной философии, однако являющийся не просто занимательным рассказом, но канонизированным философским текстом. Поскольку таким образом в недоктринальной философии иногда *рассказывается* об утверждении и о том, как воспитывается привычка воздержания от утверждений о знании и добродетели, то тематизируемое настоящим исследованием отношение между философией, воспитанием и рассказом является сложным, неясным.

Воспитание посредством новых понятий

То, что в философии делаются утверждения, лежит на поверхности, является более однозначным, чем то, что существует и недоктринальная философия. Аристотель утверждает, что мир вечен; Фома Аквинский – что он сотворен. Декарт утверждает существование двух субстанций, Спиноза – лишь одной. Кант утверждает, что существует ясное различие между аналитическими и синтетическими суждениями; Куайн оспаривает это утверждение. Этот список можно было бы продолжать сколь угодно долго. Такие утверждения являются реакциями на мир – мир единичностей, как здесь гипотетически, по-видимости парадоксальным образом, следует утверждать. То, как люди реагируют на мир – в тех случаях, когда это не происходит спонтанно, - среди прочего, зависит от их воспитания. Ведь именно в их воспитании они знакомятся с *общими понятиями*, которые они *должны будут* использовать в своих утверждениях. Воспитуемым втолковывается то, что утверждать о мире возможно, а что нет. Впрочем, иногда, но не часто, они также научаются реагировать на мир рассказами. Философия всесторонне потрудила над этим воспитательным процессом. У Платона в «Государстве», например, *paideia* предстает потенциально пожизненным процессом, кульминирующим - для некоторых избранных - в познании идеи Блага

как окончательно всеобщего и собственно направляемым лишь теми призванными к руководству государством философами, что уяснили это всеобщее и могут применять его в суждениях. Другие известные примеры философии воспитания можно найти в критике культуры Руссо и критике метафизики Витгенштейна. Они направлены либо на перевоспитание испорченных культурой людей, либо на практику терапевтической философии как воспитания философски недообразованных (*verbildeten*) взрослых, видение которых не заграждено многообразными способами функционирования обыденного языка и которые поэтому хотят изобретать новые понятия или же искать предположительно тяжело обнаруживаемые значения таких выражений, как «понимать», «испытывать боль», «желать» и т.д. Сегодня витгенштейновская терапевтическая философия как воспитание взрослых далее разрабатывается, прежде всего, Стэнли Кэвеллом. Также она наследует продолжающей сократическую линию экзистенциальной философии Киркегора.³

Поскольку философия, с одной стороны, имеет дело с познанием, проявлением которого могут становиться суждения, с другой же стороны, подобно литературе и иначе, нежели опытные науки, представляется тяготеющей к своеобразному переосмыслению многих из «великих» доктринально-философских авторов (так что познание не просто аккумулируется в философии как некая сеть всё более специфицирующейся терминологии), то проработка того или иного философского произведения, нацеленного на осуществление определенных инноваций в мышлении, оказывается сравнимым с

³ Platon, *Politeia* (= Werke in acht Bänden, Bd. 4), griechisch/deutsch, hg. von Gunter Eigler, Darmstadt 1971, 521c, S. 575; Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation*. Nouvelle édition, Livre I, Paris 2008. *Emile oder Über die Erziehung*, Stuttgart 1990; Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt/M. 1980, прежде всего §§ 109-138; Søren Kierkegaard, »Das Subjektivwerden«, in: *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift* (= Gesammelte Werke, Abt. 16 München 1959, S. 118-244; ders., *Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates* (= Gesammelte Werke, Abt. 31, Bd. 21), Gutersloh 1984; Stanley Cavell, *Must We Mean What We Say?*, Cambridge 1976, S. xxxix; см. также недавно вышедшие »педагогические письма« Кэвелла: *Cities of Words: Pedagogical Letters on a Register of the Moral Life* (2004) [нем. изд.: Zurich 2010].

воспитательным процессом. Философии невозможно научиться так же, как физике. Тот, кто освоил такие понятия, как масса, энергия, сила, заряд, ускорение и пр., получает в распоряжение некий фундамент знания, на который он может опереться. Однако тот, кто впервые пытается разобраться со Спинозой или Уайтхедом, после того, как он уже изучил Платона и Аристотеля или Декарта и Канта, должен *переучиваться*. Ведь эти философы изменяют само значение понятий, перенимаемых ими у предшественников, поскольку они иначе, чем те, реагируют на мир и принимают в качестве образцовых для своего мышления другие опыты. Они, если здесь нужна терминологическая формулировка, являются *иноговорящими* (*dissidente Sprecher*). Поэтому читатель, даже философски образованный, при знакомстве с произведением нового для него автора поначалу может вообще ничего не понимать.

Правда, иногда философы создают и новые понятия, т.е. не ограничиваются лишь наделением уже известных слов другими значениями, употребляя их иначе, чем прежде, но творят новые образования, как, например, «аффективность» («Affektion»), «вещь-в-себе», «актуальная сущность» («aktuelle Wesenheit»), «ноэматический коррелят» и т.д. В силу этого обучающий процесс становится особенно сложным для реципиента. В крайнем случае, однако, читателям также советуют просто «опускать» («fallenzulassen») определенные понятия, как то – «абсолютное» или «Бог», «сущность» или «душа». Подобные пожелания высказывает, например, Ницше в его критике метафизики. Так что читатели должны не только переучиваться, но также *подучиваться* чему-то новому или *отучиваться* от уже усвоенного; или же *перевоспитываться* соответствующими текстами, чтобы суметь разобраться в мышлении нового для них философа. Если рассматривать понятия как навыки различения⁴, то эти воспитательные процессы направлены на

⁴ Как это делает Арно Рос, во многих своих работах прорабатывающий значение способностей различения и навыков различения. См., например, его недавнюю публикацию: Arno Ros, »Über einige
© 2014 Litrix.de

установление новых навыков различения. Притязание на философское расширение познания, в конечном счете, даже если это и не проговаривается четко, связано с требованием понятийного перевоспитания, поскольку распространяется это притязание лишь на взрослых. Если это перевоспитание окажется-таки успешным, это приведет к тому, что о мире будут иначе говорить, иначе его мыслить и, возможно, иначе в нем действовать.

Как правило, этот процесс воспитания взрослых через освоение новых понятийных средств не рефлектируется в философии.⁵ Но такого рода рефлексия может осуществляться в рассказах. С одной стороны, рассказы способны изменять мировидение их читателя отличными от понятийной вариации средствами. Например, литературе доверяется воспитание чувств читателя (в жанре *éducation sentimentale*). Но и независимо от этого она также может тематизировать тот опыт, что ведет к определенным понятийным решениям и реакциям. Наррации могут показывать, какие опыты нужно пройти, чтобы применение определенных общих понятий оказывалось правильной реакцией на мир; или же то, почему кто-то отклоняет определенные напрашивающиеся навыки различения. Поэтому как исключительно развлекательное занятие литература представляется лишь поверхностному взгляду.

Если сфокусироваться на воспитании, то рассмотрение отношения доктринальной и недоктринальной философии дистанцируется от дебатов по скептицизму. Конечно, исследуемая здесь недоктринальная философия близка скептицизму. Однако понятие знания или же вопрос, могут ли люди вообще что-то знать, не являются для нее первичными. Скорее, центральным для нее является

methodische Fehler bei der neueren Diskussion um philosophische Aspekte des Geist-Materie-Problems», в: *e-journal Philosophie der Psychologie* 16 (2012) ¶ www.jp.philo.at/ , S. 6, ссылка проверена 9 8.2013.

⁵ За некоторыми, правда, исключениями, как, например, упомянутого платоновского диалога «Теэтет» или гегелевской *Феноменологии духа* (1806). Как имплицитно, так и эксплицитно воспитание и его теория, педагогика, конечно, играют существенную роль для таких авторов, как Руссо в его «Эмиле», для Канта в «Антропологии с прагматической точки зрения» и Кэвелла в *Cities of Words*.

вопрос: «Что есть учение философии? - *What is the teaching of philosophy?*». ⁶ Может ли философия вообще чему-то научить? За условие научения можно принимать уже наличие определенного знания. Но научить чему-то могут и скептики, ведь существует даже учение о незнании, *docta ignorantia*. ⁷ Однако внимание к обучению и воспитанию задействуют политические и социальные измерения философии, не фигурирующие в теоретико-познавательных прениях по поводу скептической позиции. Словами Кэвелла: «Не существует такого революционного видения, которое не включало бы в себя видение воспитания, и наоборот». ⁸ Поэтому в прагматической перспективе, ожидающей от философии легитимации через демонстрацию ее значимости для человеческой жизни, вопрос о том, способна ли философия чему-то научить и если да — то чему конкретно, гораздо более значим, чем определение понятия знания и проблема скептицизма. Теоретико-познавательные исследования понятия знания, как правило, является внутренним делом доктринальной философии и ведомых некоторыми философами поисков условий возможности науки, о которых, однако, сами науки едва ли беспокоятся. Тогда как социальная роль утверждающей философии (и науки), напротив, связана с ее притязанием на обучение, каковое притязание, будучи успешно осуществленным, окажет влияние на то, как люди будут реагировать на мир, а значит и на то, какую жизнь, в конечном счете, люди будут вести.

Влияние на то, как люди реагируют на мир, как его воспринимают и в нем действуют, также имеет и поэтическое искусство. Конечно, не является новостью, что в целом ряде текстов

⁶ Cavell, *Must We Mean What We Say?*, S. xxxviii.

⁷ »[...] так, себе мы желаем [...] знания о нашем незнании. Если нам удастся вполне осуществить это намерение, то мы достигнем ученого незнания. [...] И тем более ученым будет тот, чем больше он узнает о своем незнании..« (»[...] desideramus scire nos ignorare. Hoc si ad plenum assequi poterimus, doctam ignorantiam assequemur. [...] Et tanto quis doctor erit, quanto se sciverit magis ignorantem.«) Nicolai de Cusa, *De docta ignorantia/Die belehrte Unwissenheit*, lateinisch/deutsch, hg., übers. und mit Vorwort und Anmerkungen von Paul Wilpert, Hamburg 1970, Buch I, Kap. 1, S. 8 f.

⁸ Cavell, *Must We Mean What We Say?*, S. xxxix.

от Софокла до Беккета, от Гомера до Пруста, от Пиндара до Целана предъяслялись знания о мире, которые, однако, как и некоторые собственно философские пассажи, были связаны с отклоняющейся речью. (В Беккете и Целане приходится «осваиваться» не менее, чем в Спинозе и Делезе.) Ничто, кроме особенностей академического разделения труда, не противоречит обозначению Софокла, Беккета, Пруста и Целана как философов. Тем не менее не так уж широко распространено понимание того, что поэзия может не только развлекать, но и быть философски значимой, когда в ней, например, средствами нарративной рефлексии предъясляются новые основополагающие философские интуиции относительно философского мышления. Именно этому и посвящено наше исследование. Ведь поэзия иначе, чем философия, изменяет видение мира – скорее не посредством перетолкования понятий, но другим образом. Понятия и доказательства ею почти не задействуются. Ведь относительно соответствующих индивидуальных *начал* философского мышления и доказательства, относительно понятийных ключевых решений, никакие доказательные прения более невозможны. Но о них можно рассказывать, возможно достоверное представление того, как некто пришел к своим понятийным ключевым решениям. Это можно проделать, развертывая внутренний мир человека, воспринимающего мир определенным – для нас, скорее, невозможным или очень чуждым⁹ - образом. Такие рассказы, как, например, созданные Дж.М. Кутзее для его книги «Элизабет Костелло», на которой далее мы остановимся подробно, нарративными средствами проясняют и познания начал философского мышления. В них становится ясно, как человек приходит к определенному, т.е. обусловленному определенными всеобщностями, способу видеть мир и, в соответствии с этим мировидением, действовать в нем.

⁹ Так, например, повествование в романе «Благовоительницы» Джонатана Литтла (Jonathan Littell. : Les Bienveillantes (Р., 2006; рус. пер. – М., 2011) ведется из внутренней перспективы офицера СС Макса Ауэ.

Такие нарративные представления являются индивидуальным отражением трансцендентальных изысканий. Ведь трансцендентальное философское исследование направлено на обнаружение предпосылок восприятий, утверждений и действий; но ищет их оно во всеобщем (im Allgemeinen) и исходит из некой всеобщей субъективной или языковой структуры, разделяемой всеми людьми. Поскольку относительно каких-то вещей люди оказываются в согласии – например, математика поразительным образом функционирует во всех культурах, – следовательно, в соответствии с центральной трансцендентально-философской идеей, должно быть нечто, соединяющее людей друг с другом и приводящее к этим общностям. Классическим здесь является ссылка на кантовское *самосознание* как на такой исходный пункт. С одной стороны, оно вообще обуславливает возможность неэмпирического исследования человеческих всеобщностей, т.е. рассматривается как всеобщая когнитивная способность. С другой же стороны, оно предстает содержательным исходным пунктом, от которого философский исследователь может перейти к утверждениям, имплицитно предполагающим любого человеческого субъекта восприятия, утверждения, действия, который, однако, эксплицитно не явлен его наблюдению.¹⁰

Такого рода трансцендентально-философские изыскания обычно имеют затруднения в обосновании предполагаемой ими всеобщей когнитивной инстанции (некого трансцендентального субъекта, всеобщего дискурса или языковой игры) и необходимости мнимых предпосылок для любого восприятия, утверждения, доказательства и самого действия. В отношении этих затруднений парадигматична судьба эвклидовой концепции пространства. Если еще Кантом эвклидовское пространство рассматривалось как необходимая форма

¹⁰ Ср. Johannes Haag, *Erfahrung und Gegenstand. Das Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand*, Frankfurt/M. 2007, Kap. 1. Derek Pereboom, »Kant on Justification in Transcendental Philosophy«, в: *Synthese* 85 (1990), S. 25-54. Он же: »Kant's Transcendental Arguments«, в: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [<http://plato.stanford.edu/entries/kant-transcendental/>], проверено – 21.4. 2013. Robert Stern (Ed.), *Transcendental Arguments*, Oxford 1999. Barry Stroud, »Transcendental Arguments«, в: *The Journal of Philosophy* 65 (1968), S. 241-256.

созерцания, разделяемая всеми субъектами, то неевклидовские геометрии XIX века и, прежде всего, их применение в общей теории относительности Эйнштейна показывают, что либо предположение этой необходимости неверно, либо в физике «созерцание» при помощи этих геометрий не осуществляется, если только эйнштейновская теория «собственно» не имеет дело с трансформированным (verformten) массами первичным евклидовским пространством или же кантовское трансцендентальное доказательство не задумывалось как много более всеобщее и не сводящееся к строгой необходимости евклидовского пространства как формы созерцания.¹¹ Схожие проблемы обнаруживаются в случае мнимой необходимости категории причинности при рассмотрении природы. Если квантовая механика меняет что-то в нашем понимании фундаментальности статических объяснений и случайных событий, о которых Кант еще ничего не знал, то вследствие этого сомнению можно подвергнуть и необходимый и априорный статус категории причинности, как это предположил, например, Макс Борн.¹² Даже двузначность логики, ее фиксация на двух истинностных значениях «истинно» и «ложно», оказывается теснимой квантовой логикой в ходе интерпретаций квантовой механики.¹³ Конечно, кантианцы отвечали на эти нападки. На само возникновение этих упреков показывает, что далеко не просто ясно и окончательно различать очень широко распространенные и исторически изменчивые эмпирические условия восприятия, утверждения, умозаключения и действия от мнимо неизменных априорных условий. Малодоступная для проникновения сложность многих трансцендентальных доказательств (прежде всего, у самого их создателя), предпосылание им некой целостной

¹¹ См. об этом: Michael Wolff, »Geometrie und Anschauung. Kant und das Problem der objektiven Geltung der Euklidischen Geometrie«, в: *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des 9. Internationalen Kant-Kongresses*, Bd. 1, Berlin 2001, S. 209-232.

¹² См. Max Born, *Natural Philosophy of Cause and Chance*, New York 1949, S. 224 f. Eric Watkins, *Kant and the Metaphysics of Causality*, Oxford 2000.

¹³ Peter Mittelstaedt, *Quantum Logic*, Dordrecht 1978.

структуры теорий субъективности и дискурса, с одной стороны, и - начиная со середины XIX века - революционное научное развитие математики и физики совместно с устанавливающимся тогда же господством историцизма, с другой, серьезно проблематизировали перспективность трансцендентально-философского метода как успешного проекта философского объяснения.

Но как только человеческая субъективность как таковая историзируется - каковой процесс был начат гегелевской *Феноменологией духа* и продолжается вплоть до актуальной истории науки, - многие трансцендентальные доказательства преобразуются в исторические наррации.¹⁴ Так что от предположения о существовании исторических всеобщностей, обуславливающих восприятия, утверждения, умозаключения и действия, до той посылки, что укорененные в своем времени индивиды определенным образом относятся к этим всеобщим условиям, оказывается буквально шаг. Так, творческое научное прозрение, затем ведущее к научной революции, можно истолковать как реакцию конкретного человека на дотолем принимаемые на веру историческое самоочевидности его «эпохи». А отсюда уже совсем недалеко до исторической наррации об единичном (*Einzelwesen*). По крайней мере, гораздо ближе, чем это можно предположить с первого взгляда на ту доказательную строгость и дисциплину, с которой трансцендентальная философия так усердно дистанцируется от поэтического искусства.

Связыванием жизненного опыта, воспитания и доказательства (*Argumentation*) также устанавливается связь между возникновением субъектов и их *публичными* стратегиями умозаключения и обоснования. Ричард Рорти в его варианте прагматизма не считает осмысленным это связывание частного переживания и публичной

¹⁴ Сама эта гегелевская работа 1806 года несет черты формализованного исторического воспитательного романа (*Bildungsromans*), представляющего в своей - формально ставшей основанием уже гёльдерлиновскому *Гипериону* (1797-1799) - диалектике этапы развития культуры. О взаимосвязи *Гипериона* Гёльдерлина и *Феноменологии духа* Гегеля см.: Edward Craig, *The Mind of God and the Works of Man*, Oxford 1987, Kap. 3.5 und 4.

рассудительности.¹⁵ Однако разделение между самописанием и проработкой собственного жизненного опыта и публичным высказыванием возможно лишь при предположении, что субъекты в их романтической гениальности могут «сами сотворить себя». Мне же это кажется маловероятным (*unplausibel*).¹⁶ Ведь субъекты возникают из миров. Конкретный человек возникает из генов, питания, восприятия, аффектов и, прежде всего, из формирующего его языка.¹⁷ Как только он или она оказываются способными реагировать на всё это, тогда, возможно, и начинается нечто подобное «самотворению». Однако сначала должна сформироваться сама компетенция для такого рода реакции на эти условия собственной субъективности.¹⁸

Также и тогда, когда философия не является трансцендентальной в смысле теории субъективности или дискурса, она высказывает утверждения о человеческом духе. При этом она оказывается во всё большей конкуренции с эмпирическими науками. Что вообще может утверждать философия о восприятии, речи, мышлении, умозаключении и действии, не принимая во внимание очевидности, фиксируемые эмпирической психологией и физиологией восприятия, когнитивной психологией, науками об языке, теорией доказательства и информатикой, социологией и этнологией? Либо она

¹⁵ Ср.: Richard Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, übers. von Christa Kruger, Frankfurt/M. 1992, S. 13.

¹⁶ При всей значении мышления Ричарда Рорти, прежде всего в акцентировании случайности исторических процессов, ведущих к формированию определенных языков и моделей субъективности, для представленных здесь изысканий, следует также указать на принципиальное различие, а именно в той значимости, что придается нами воспитательным процессам и усилению способности к дистанцированию. Никакой априорной способности самотворения не существует. Этот миф рефлексивной и всегда уже способной к дистанцированию субъективности Рорти наследует у таких авторов, как Фихте. См. об этом: Michael Hampe, »Die Vervollkommnung des Einzelnen. Richard Rortys Metaphysikkritik und seine romantische Konzeption des Individuums«, in: ders., *Erkenntnis und Praxis. Zur Philosophie des Pragmatismus*, Frankfurt/M. 2006, S. 155-181.

¹⁷ Первым философом, опознавшим конститутивную функциональность языка для человеческого духа, был Томас Гоббс с его «Левиафаном». Впечатляющим образом это продемонстрировано в работе Филипа Петтита: Philip Pettit. *Made with Words. Hobbes on Language, Mind, and Politics*, Princeton, Oxford 2008.

¹⁸ См. ниже, гл. 8: Свобода, необходимость, креативность (S. 295 f.).

с ее всеобщими утверждениями выступает в качестве своего рода пропедевтической эвристики и собирательницы гипотез для конкретных исследований в этих науках, либо же она сама погружается в эмпирические исследования, к чему сегодня устремляется ряд представителей философии духа и философии языка, занимающихся проблемами сознания, самосознания и природы понятий, в том числе и в Германии.¹⁹ Самостоятельными успехами в деле объяснения доктринальная философия, удерживающаяся от превращения в эмпирическую науку, похвалиться не может.

Там, где философия не практикует утверждения в контексте трансцендентальных доказательств и научной эвристики с претензиями на объяснение, она, как правило, действует *дескриптивно* или *нормативно*. В этом моменте она занимает реактивную - по отношению к утверждающей деятельности людей - установку. Там, где высказывается утверждение, что то или иное убеждение является обоснованным, философская теория познания спрашивает, действительно ли это так? и если да, то – действительно ли оно *хорошо?* и *по каким стандартам* оно представляется обоснованным? Там, где некое действие характеризуется как правильное или справедливое, практическая философия, соответственно, спрашивает, по каким стандартам дается эта характеристика и является ли утверждение об этом действии действительно оправданным. Таким образом она соучаствует в продолжающейся беседе о нормах познания и действия (и, надо надеяться – во благо ее собственной легитимности, с большей отрефлектированностью и более ясным историческим сознанием относительно уже сделанных успешных или потерпевших крах вкладов в нормативный дискурс, нежели ее нефилософские участники). Таким образом, в отличие от трансцендентальной

¹⁹ Как, например, Томас Метцингер в Майнце и Альберт Нецен и Маркус Вернинг в Бохуме. См. также: Joshua Knobe, Shaun Nichols, *Experimental Philosophy*, Oxford 2008. И: Florian Cova, Julien Dutant, Edouard Machery, Joshua Knobe, Shaun Nichols, Eddie Nahmias, *La philosophie expérimentale*, Paris 2012.

философии, направленной на экспликацию условий, *предшествующих* взаимосвязи утверждения, нормативная философия *последует* высказыванию доктрины: она реагирует на утверждения или на целые учения как взаимосвязи утверждения.

Дескриптивные тенденции, в философии сопутствующие нормативным, в новейшей философии проявляются, прежде всего, в феноменологии и в ориентирующихся на Витгенштейна и Райля описаниях феноменов сознания и языкового употребления. Также и в этой области философия конкурирует с эмпирическими науками, поскольку описания языкового употребления, конечно же, производятся и в эмпирической лингвистике – будучи тщательно обосновываемы с опорой на эмпирические методы. Описания феноменов сознания мы также обнаруживаем и в психо- и нейро-науках, частично использующих и феноменологические интуиции.²⁰ При этом имплицитный познавательный интерес философских дескрипций языка направлен на открытие парадигматического, т.е. нормативно значимого, языкового употребления, не являющегося основной темой всех лингвистических исследований.²¹ Описание расхожего языкового употребления дается в философии с намерением *призвать к порядку* тех, кто отклоняется от следования этой рутине, поскольку не придерживается (семантических) правил.

Отстранение философии от притязаний на объяснение и сосредотачивание на дескрипции (словами Витгенштейна, на «обозревающем предъявлении» («*uebersichtliche Darstellung*»)), однако, сближает ее и с литературой.²² Уже указывали на то, что

²⁰ См. об этом: Shaun Gallagher, Dan Zahavi, *The Phenomenological Mind*, London 2012.

²¹ Об этом см. ниже, гл. 6: Привычное и его истина (S. 219-227).

²² «Так что мы не должны создавать никаких теорий. В наших рассмотрениях не должно быть ничего гипотетического. Следует избавиться от любого объяснения и вместо него допускать лишь описание. [...] Проблемы разрешаются не через добавление нового опыта, но через сопоставление давно известного. Философия — это борьба с околдовыванием нашего рассудка средствами нашего языка [...]. Главным источником нашего недоразумения (Unverstandnisses) является то что мы не *обозреваем* употребление нами слов. - Нашей грамматике недостает обзримости. - *Обозревающее предъявление* опосредует разумение, которое и заключается в усмотрении «взаимосвязей»

Витгенштейн, Остин и Райль рассказывают микроистории.²³ И, конечно же, наоборот — литература в контексте описаний или же в диалогах вымышленных персонажей производит утверждения. Однако в них, в отличие от описаний экспериментальных протоколов, полевых исследований, результатов феноменологических изысканий сознания или же дескрипций обыденного языка, действительно имевшие место опыты подвергаются преобразованию вымыслом, не преследующим каких-либо нормативных целей.²⁴ В литературе искомым является не демонстрация предположительно значимого языкового употребления, чтобы призвать к порядку отклоняющихся, но показ взаимосвязи речи (Sprechen) и жизни или же языковое выражение опытов, еще не получавших правильного именованя. Если же литература в ее разысканиях исторических и восходящих к жизненному опыту первоочевидностей рядов убеждения и действий оказывается наследующей трансцендентальной философии (помимо ее притязаний на легитимацию), то, наоборот, дескриптивная философия обыденного языка и сознания оказывается в «опасной» для нее близости к очень продвинутым техникам описания литературы. Далеко не безобидным оказывается вопрос, нуждаемся ли мы в дополнении к литературным дескрипциям языковых употреблений, аффективных паттернов и потоков сознания еще и в поясняющей философии обыденного языка, аффективности и сознания? Может ли, например, некая

(«Zusammenhaenge»). [...] Понятие обозревающего предъявления имеет для нас основополагающее значение". Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 109 und § 122 [S. 342 und 345]. Cp. Krishna Jain, *Description in Philosophy. With a Particular Reference to Wittgenstein and Husserl*, New Delhi 1994.

²³ Например, Стэнли Кэвеллом. См.: Stanley Cavell, »Performative and Passionate Utterance«, в его же: *Philosophy the Day after Tomorrow*, Cambridge/Mass., London 2005, S. 157 (dt.: *Nach der Philosophie. Essays*, Berlin 2001).

²⁴ Это преобразование может проявляться более или менее сильно. Для стиля таких авторов, как В.Г. Зебальд или Петер Курцек, особо характерна близость к документальному описанию. О Зебальде см.: Ruth Kluger, »Wanderer zwischen falschen Leben. Ueber W. G. Sebald«, in: Heinz Ludwig Arnold (Hg.), *Text und Kritik IV/03. Zeitschrift fuer Literatur. Nr. 158: W. G. Sebald*, Muenchen 2003, S. 95-102. О Курцеке см.: Beate Troeger, »Gehen, um zu schreiben. Peter Kurzecks autobiographisches Romanprojekt«, в: Hans Richard Brittnacher, Magnus Klaue (Hg.), *Unterwegs. Zur Poetik des Vagabundentums im 20. Jahrhundert*, Koeln, Weimar u. a. 2008, S. 261-276.

феноменология любви или природы тягаться в схватывании дескриптивной конкретики с соответствующими литературными произведениями - допустим, с *Анной Карениной* Толстого или же с описаниями путешествий по горам Калифорнии Джона Мьюра?²⁵ При отрицательном ответе на этот вопрос философия оказывается в затруднительном положении: с одной стороны, как доктринальному и объяснительному проекту, ей сложно найти свое место в ряду вышедших из нее экспериментальных наук; с другой, как дескриптивное предприятие, она мало что может противопоставить литературе, кроме своего академического статуса, если только сама, как в случае афористики Витгенштейна, не переходит в литературу. Определенную самостоятельность по отношению к конкретным научным дисциплинам и литературе обеспечивают философии лишь критически-нормативные проекты. Желаящая быть доктринально и описательно успешной философия перейдет в стан экспериментальной науки. Стремящаяся к описанию конкретная философия станет литературой. Тексты позднего Витгенштейна, прежде всего, значимы как литература, как правильные речевые высказывания (*Sprache*) о наших действиях, чувствах и мышлении, представленных в вымышленных микроситуациях, а не потому что они якобы предлагают предварительную версию доктрины некой интерференциальной семантики. Это промежуточное положение философии между объясняющими науками и рассказывающей литературой важно иметь в виду для понимания того, как из натурфилософии Ньютоном была создана экспериментальная философия, а затем возникла физика; из юмовских исследований природы человека возникли психология и социальные науки; и как они - в описаниях конкретных жизненных ситуаций у Киркегора, Сартра и Камю — обернулись в литературу. О последнем процессе заботятся либо сами философы, как, например, Сартр и Камю в их литературных произведениях, либо кто-либо

²⁵ См., например, Hermann Schmitz, *Die Liebe*, Bonn 1993. Ute Guzzoni, *Wasser. Das Meer und die Brunnen, die Fluesse und der Regen*, Berlin 2005. Lew Tolstoi, *Anna Karenina*, uebers. von Rosemarie Tietze, Muenchen 2009. John Muir, *Die Berge Kaliforniens*, uebers., kommentiert und mit einem Essay von Juergen Brocan, Berlin 2013.

другой, как, например, Уолкер Пёрси в его продолжающих линию Киркегора книгах.²⁶

Поиск конкретики

Таким образом высвечивается важная тема в отношениях между поэзией и философией: поиск конкретики. Бесспорно, в деле языковой тематизации конкретных индивидов в мире поэзия превосходит философию. Но и в самой философии существует характеризуемая как «номиналистическое» убеждение, что всеобщности являются языковыми артефактами, тогда как неязыковая действительность — это мир индивидов. Некоторые из философов даже заходят настолько далеко, что утверждают: мир — это процесс приходящих и уходящих единичностей. Тем самым хотят отнестись к времени серьезно. Однако какая культурная деятельность относится ко времени с большей серьезностью, чем рассказывание? Не следует ли поэтому философии, рассматривающей мир как смену единичностей, самораспуститься, передав далее эстафетную палочку познания искусству повествования (Erzaehlkunst), как это уже предлагалось так называемой «романтической» философией, желавшей сделать искусство философским органом?²⁷

Однако и само рассказывание использует язык, содержащий общие понятия. Желание избежать привязанности к общим различениям, скрадывающим любую возможную новизну опыта, например, через конкретику метафорической игры в поэтическом искусстве по большому счету неисполнимо. Как могут философия и

²⁶ См., прежде всего: Walker Percy, *The Moviegoer*, New York 1961 (dt.: *Der Kinogeher*, uebers. von Peter Handke, Frankfurt/M. 1990).

²⁷ О «схождении» («Zusammenfallen») науки и искусства см.: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, »Verhaeltnis der Kunst zur Wissenschaft«, in: ders., *System des transzendentalen Idealismus. Ausgewaehlte Werke. Schriften von 1799-1801*, Darmstadt 1975, S. 623. »Ведь в философии путь науки проходит только через искусство [...]«, Friedrich Schlegel, »Athenaums-Fragmente«, in: ders., *Kritische und theoretische Schriften*, Stuttgart 1978, S. 113.

поэзия тематизировать возникновение и угасание (Vergehen), если сам язык как конвенционально упорядоченная система общих понятий на это не способен? Ответы на этот вопрос могут приводить к различным примечательным ситуациям и установкам - к утверждению незнания или к процессу нарративного воспоминания, становящегося всё более сложностным и бесконечно себя корректирующего; к философской установке, воспрещающей какие-либо ориентирующие общие утверждения о действительности; к парадоксальному утверждению о мире как понятийно, что значит — позитивно, неисчерпаемой взаимосвязи индивидов; или к умолчанию (Verstummen). Впрочем, молчание вряд ли захотят обозначить как способ «тематизации» действительности — скорее, как очень особенный и лишь возрастной (достижимый ближе к концу жизни) вид человеческой расположенности к миру.

Предложенный выше набросок особенной взаимосвязи между философией и утверждениями, воспитанием и рассказыванием диктует необходимость перейти в первом разделе к Сократу с его основополагающими идеями, которые могут быть представлены как учебное введение в философию. Но если развиваемая здесь критика лишь утверждающей, или доктринальной, философии имеет свою значимость, то это «введение» для философии не может быть таким же, как для физики и биологии. И Сократ будет фигурировать здесь не как начало философии вообще, но как начало недоктринальной философии, уже реагирующей на утверждения. Используя формулировку Стэнли Кэвелла²⁸, в «чистой фигуре» Сократа явлены своеобразия неутверждающей философской деятельности — педагогический Эрос, обходящийся без доктрины; обращенность к философии через утверждения других, свободно от необходимости самому производить такие утверждения; связанное с этим отсутствие авторских произведений, порождающее предположение, что оно

²⁸ Cavell, *Must We Mean What We Say?*, S. xxxv.

может завершиться полным молчанием²⁹. Всё это отличает деятельность недоктринальной философии не только от утверждающей науки, но и от рассказывающего искусства. Ведь если сложно представить себе молчащего рассказчика, то о недоктринальной философии может быть сказано, что «если молчание [...] всегда и было угрозой» для нее, то «оно же являло и наиболее желаемое ею обетование».³⁰ Что именно это значит — станет ясно в конце этой книги.

²⁹ Характеристики Кэвелла, ebd.

³⁰ Ebd., S. xxxv f.