

А.В.Смирнов

Философия и вызовы XXI века

Выступление на Российской научной конференции

«История философии: вызовы XXI века».

Москва, Институт философии РАН, 15-16 ноября 2012 г.

Я буду говорить о двух вызовах для философии. Один из них — вечный: это абсолютность философии. И второй — современный, имеющий противоположную направленность и ограничивающий эту абсолютность со стороны других культур, которые входят в поле философии. Затем я поговорю о том, что такое культура и как ее можно понимать. На этой основе я выскажу свое мнение о проблеме, о которой много говорилось на нашей конференции: вечной актуальности истории философии для философии, невозможности превратить что-либо в истории философии в то, что имеет лишь «исторический интерес», положить это в архив (не в смысле постмодерна), как это происходит с науками. И в конце я скажу пару слов о двух проблемах, которые затрагивал вчера Э.Ю.Соловьев. Первую я условно называю «проблема 7/1»: какой цифрой обозначать значимость тематики нашей секции, седьмой или первой. Вторая — это вопрос о том, что мы понимаем под словосочетанием «история философии», которое фигурирует в названии нашего подразделения, в названии ВАКовской специальности и т.д.

Итак, вызовы. Мне кажется, что, если мы скажем, что философия абсолютна, мы не погрешим против истины. Философия вполне осознает свою абсолютность — не в том смысле, что философия говорит обо всем и перенумеровывает все предметы познания, а в том, что она пытается дойти до конечных оснований: в этом суть философствования. Мы не можем дать определение тому, что такое философия, но если мы говорим, что философия развивалась не только в западной культуре, но и в других, то в конечном счете мы апеллируем именно к этому: в такому мышлению, которое стремится открыть предельные основания, исходя из которых можно строить знание, претендующее на универсальность.

Сама по себе эта абсолютность и является вызовом для философии, потому что абсолютное невозможно отрефлексировать. Для этого нужно сделать его не-абсолютным, для этого нужно, как говорила сегодня В.Г.Лысенко, сойти с этой точки зрения, для того, чтобы на нее взглянуть.

Как мне кажется, вечная актуальность истории философии для самой философии как раз и является следствием этого вызова абсолютности. Вчера А.В.Черняев сказал, что в философии нет парадигмальности в том смысле, в каком она имеется в науках, иначе говоря, нет поступательного развития в формулировке способов постановки и подходах к решению задач. Так это или не так, было бы интересно обсудить, но во всяком случае можно согласиться с тем, что в философии задачи не ставились так, чтобы предполагать свое решение. Ведь каждый следующий большой философ начинает ставить задачу как будто с нуля, как если бы прежней истории не существовало. Конечно, она существует и учитывается, более того, входит, пусть и неявно, в его рассуждение (эта вечная актуальность истории философии), но сама задача ставится так, как если бы ставилась с самого начала, с самого своего основания. В этом смысле можно согласиться с тем, что философия еще не нашла свою парадигмальность, которая позволила бы превратить ее в «нормальную науку» — или же выделить еще одну науку из ее лона. Иначе говоря, философия еще не ответила на первый, вечный вызов. — Но она этого и не сделает, пока не ответит на второй из упомянутых вызовов.

Это вызов, с которым философия сталкивается в эпоху современности, начиная с XIX века, но особенно активно в XX-XXI веках. Я имею в виду втягивание не-западных культур в интеллектуальную орбиту жизни Запада. С чем здесь сталкивается западная философия? Она сталкивается с тем, что о философии можно говорить не только в пределах западной культуры. Можно или нельзя? — это становится вопросом; одни говорят, что нельзя, другие утверждают, что можно, но так или иначе, эта тема входит в поле рассуждений. Встает вопрос о том, что могут быть философии, которые не являются западными, которые оказываются устроены как-то иначе, нежели устроена западная философия.

С чем же тогда встречается философия? Западная философия встречается с тем зеркалом, в которое она может посмотреть, чтобы разглядеть саму себя: разглядеть себя в зеркале других философских традиций. Это может показаться странным: необходимо увидеть другого, чтобы лучше разглядеть самого себя, но это именно так. И тогда западная философия может лучше понять саму себя. Мне очень нравится мысль, которую высказал Ф.Жюльен в своей книге «В обход или напрямик: стратегия смысла в Китае и Греции». Только занятия китайской мыслью, говорит он, позволили мне понять, насколько необычна наша собственная, западная культура, которая восходит к грекам: то, что я всегда принимал как само собой

разумеющееся, перестало быть таковым. Для Ф.Жюльена появилось то зеркало, в котором он увидел не-обычность, более того, не-гарантированность того, что обычно воспринимается как единственно возможное.

Таким образом, столкновение в другими философскими традициями может оказаться очень полезным для самой западной философии. Ведь дело не в том, чтобы призывать западных философов и историков западной философии к общению с не-западными философскими традициями — арабской, китайской или индийской философиями: а вдруг им это не интересно? Конечно, может быть и не интересно; но тогда нечто весьма существенное теряет и сама западная философия: она теряет возможность саморефлексии, возможность увидеть собственные основания в зеркале другой традиции, строящейся на других основаниях.

С чем же мы встречаемся, когда встречаемся с другой культурой? Иначе говоря, если философия существует в рамках других культур и если западная философия с ними сталкивается, то с чем она встречается, когда встречается с другой культурой?

Мне кажется, что оба слова: «другая» и «культура», — важны, чтобы ответить на этот вопрос.

Другая культура может быть «другой» содержательно, и это совершенно очевидно и тривиально: как бы мы ни понимали культуру, от культуры поездки в троллейбусе до культуры в смысле «западная культура» или «арабо-мусульманская культура», мы всегда найдем содержательные различия. Но культуры могут различаться между собой и логически, и это — гораздо более интересный тип различия. Содержательное различие есть всегда, а вот логическое — только между крупными макрокультурными ареалами, среди которых можно назвать западный, арабо-мусульманский, думаю, китайский, возможно, и индийский.

А что такое «культура»? На этот вопрос можно отвечать по-разному, но мне нравится такой ответ: культура — это способность разворачивать смыслы, способность смыслополагания. И тогда понятно, что, коль скоро речь идет о культурах, которые могут иметь разную логику, значит, речь идет о разной логике разворачивания смыслов. Вчера В.С.Степин в своем выступлении говорил об универсалиях культуры. Это очень интересный момент. Вспомним, что сказал вчера В.П.Визгин об атомизме не как об учении, а как о стиле мышления, как о том, что стоит между фактами и теорией: это некое умонастроение, некий способ обращения с реальностью. Атомизм именно в этом смысле и присутствует, конечно же, в концепции Вячеслава Семеновича. Ведь о чем мы говорим в ее рамках? Мы

говорим об «универсалиях культуры», то есть о некоторых смысловых атомах, исследуя которые, мы как будто бы исследуем всю культуру, забывая, что культура — это не атомы значений, так же, как наша речь — это не слова и не язык; наша речь — это речь, и мышление — это не просто понятия, а развернутость понятий. Так вот, и в культуре, и в речи, и в мышлении есть что-то, что не сводится к этой атомарности значений, а именно — связность. Именно это делает речь речью — а вовсе не словарь (набор атомарных значений-слов), и не язык как система формальных средств. Точно так же культура — это не атомарные «универсалии», а прежде всего связность — смысловая логика, позволяющая превратить этот набор «значений» в подлинную «речь» культуры. Так же, как у Аристотеля континуальность, то есть связность времени и пространства первична: невозможно выделить атомарный момент времени, например, настоящего, иначе нежели как границу между *прежде* полагаемыми континуальными, а не конструируемыми из атомарности, прошлым и будущим; так же, как точка понимается как пересечение двух линий, тогда как линию невозможно сконструировать из набора точек, поскольку в них отсутствует связность, наличествующая в линии и только и делающая ее линией, — точно так же и при исследовании культуры невозможно восстановить связность, занимаясь атомарными значениями: связность может быть редуцирована до таких атомов смысла, но никак не наоборот. Тот тип связности, который характерен для той или иной культуры, который характеризует способ, которым она разворачивает свои смыслы, и составляет ее особую логику, — если, конечно, этот тип связности действительно особый.

Поэтому, как мне кажется, работая с другой культурой, надо прежде всего обращать внимание на тип связности, который для нее характерен. Если мы работаем в пределах — по большому счету — одного типа связности (в пределах, как я его называю, одного макрокультурного ареала), то есть если мы занимаемся греческой культурой или средневековой западной культурой, мы можем в принципе не обращать на это внимания, потому что наша интуиция смысловой логики, то есть логики, определяющей, как должны быть связываемы разные значения, в целом срабатывает. Но если мы работаем с другой культурой, например, с арабской, эта интуиция не будет срабатывать: да, она будет давать подсказку, но эта подсказка окажется ложной, и с ложностью таких подсказок мы будем постоянно сталкиваться, если станем всерьез заниматься *тканью* культуры, тем, как она *сделана*, а не выхватывать из нее понравившиеся нам элементы (которые мы как по заказу «безошибочно» будем опознавать как значимые,

пропуская все прочие) и, перенося на них логику собственной культуры, работать в этом сконструированном нами пространстве, уже не имеющем отношения к пространству изучаемой культуры. Вот почему мне трудно согласиться с тезисом В.Г.Лысенко о том, что в арабской философии есть нечто, существенно роднящее ее с западной. Нет, там есть нечто содержательно ее роднящее: конечно же, фальсафа заимствовала греческие учения. Однако арабская философия, во-первых, не сводится к фальсафе, и во-вторых, фальсафа не сводится к заимствованиям у греков. А в-третьих — и это самое главное — опознавая только знакомое, только «клоны» греческого мышления в арабской культуре и отводя все прочее в область нашего «слепого пятна», мы теряем нерв культуры и нерв философии, развившейся в ее рамках, — ту самую внутреннюю логику, способность разворачивать смыслы, то есть способность строить связность на определенных основаниях.

Я не буду дальше развивать эту мысль; те, кому интересно, могут посмотреть мои работы, где эта проблематика разработана (и будет разрабатываться дальше). Вместо этого я сошлюсь на Мухаммада Абида ал-Джабири, может быть, наиболее выдающегося современного арабского философа (уже, к сожалению, покойного), который в 80-е годы выпустил очень интересный двухтомник под общим названием «Критика арабского разума» — название не может не говорить многого философам (о нем можно прочитать в недавно выпущенной монографии Е.А.Фроловой «Дискурс арабской философии»). Его исходная мысль заключается в том, что в истории человечества только два культурных ареала поднялись до уровня подлинного научного мышления: это греко-западная традиция и арабская традиция. Именно это оправдывает его разговор об «арабском разуме». И дело не в том, как мы будем относиться к этому утверждению; дело в том, что мы слышим голос самой арабской традиции — то, о чем вчера говорила Е.А.Фролова: нам интересно слышать, что они, арабские (и другие «восточные») философы говорят о западной традиции, и нам интересно услышать, что они думают о себе в свете западной традиции. Так чем же отличается «арабский разум»? С точки зрения ал-Джабири, «арабский разум» отличается тем, что обращает внимание на действенный характер реальности. Иначе говоря, реальность видится как сумма неких действий, которые должны быть возведены к действителю, непосредственно связанному с тем, что претерпевает действие.

Это — очень интересное наблюдение, тем более интересное, что оно высказано в недрах философской культуры этого региона. Оно влечет массу

интереснейших следствий. Однако время ограничено, и я не буду больше об этом говорить.

И последнее. Совершенно не случайно, что фраза, вчера как будто походя брошенная А.Л.Никифоровым, который сказал, что «мировая философия — это конгломерат национальных философий» (а ведь он, кажется, не собирался открыть поле для дискуссий, наоборот, высказал это как очевидность), — что эта фраза стала притягательным моментом для многих. Один из выступавших в ответ на такое внимание к ней даже вознегодовал и сказал, что место этой темы на нашей конференции — седьмое из восьми. А вот мне кажется, что место этой темы — первое. Если уж мы всерьез говорим о том, что такое философия и история философии, если мы всерьез относимся к нашему отделу, в названии которого — «история философии», то нам следовало бы задаться таким вопросом: мы имеем отдел *какой* истории философии? и мы имеем отдел истории *какой* философии?

Давайте задумаемся над этим и попробуем поискать новые точки зрения для того, чтобы еще раз взглянуть на старый вопрос «что такое философия?».