

Язык и судьба философии

А.Н. Исаков

**Выступление в рамках круглого стола
«Философ и общество. Язык философии»
«Дни Петербургской философии», 17 ноября 2007 г.
(председатели — Ю.Н. Солонин, Б.В. Марков)**

Как я полагаю, философия по преимуществу является языком, и не в силу каких либо априорных условий своего существования, но в силу конкретности своей истории (я имею в виду историю европейской философии), или, если хотите, своей судьбы. Философия все же продукт человеческой мысли, а человек конечное существо и все что он делает исчислимо. Я хочу сказать, что существует много «философий» и много философских языков, но судьба у философии одна, она связана с конкретными событиями ее истории и обуславливает определенную логику. С моей точки зрения функция философии состоит в том, что она посредством своего концептуального языка переводит некоторую значимую для культуры ситуацию непонимания в модус вопрошания. И если мы размышляем о подобном непонимании, мы обнаруживаем некое силовое поле, в котором действуют два определяющих вектора, две принципиальные ситуации непонимания, связанные с языком философии. А как мы знаем язык и мышление связаны в философии неразрывно.

Судьба европейской философии существенным образом определяется тем, что в определенный момент ее истории произошло изменение позиции философствования. Вначале мы имеем дело с эллинской философией — высокой классикой Платона и Аристотеля. А затем мы сталкиваемся с проблемой, которую описали А.Ф. Лосев, М. Хайдеггер, П. Адо: как сохраняется интеллектуальная традиция античности, неспособная выразить опыт христианства, в христианскую эпоху? Это весьма травматичная ситуация, очень значимый момент, который нуждается в осмыслении и сохраняет свою актуальность до сих пор.

Вспомним первое общественно значимое выступление русских философов — сборник «Вехи», авторами которого были самые разные люди — интуитивисты, философы всеединства, бывшие марксисты и т.п. Но, как мы знаем, «Вехам» предшествовали «Проблемы идеализма», в работе над которыми и сложился столь разнообразный авторский коллектив. Поводом же для «Проблем идеализма» было отлучение Л.Н. Толстого от Церкви. Толстой в своей статье подверг разбору догмат о триединстве и заявил: «Не верю, потому что не понимаю». В конце концов он понял: официальная догматика сообщает ему, как надо говорить о Троице, но не делает её очевидной и не даёт никакой ясной интуиции предмета. Церковь его отлучила, а философы поддержали: человек имеет право на непонимание. Такое непонимание носит объективный характер: смысл догмата о Троице вряд ли вообще можно свести к какой либо интуитивной ясности. Адекватное восприятие догмата требует расширенной трактовки понимания: нам объясняют, как нужно говорить, но говорить — уже значит понимать. Как утверждал Витгенштейн, понимать — значит следовать правилу. Я следую

правилу не потому, что понимаю это правило, просто понимание и есть следование правилу неизвестному заранее, но предъявляющему себя в процессе.

Первое непонимание — первая из силовых линий, о которых я говорил, — связано с соотношением веры и знания. Философия отрывается от органики жизни, в которую она была вписана в мире античности («забота о себе», эпимелейя и т.п.). Этот отрыв свидетельствует о том, что философия стала языком, перестав быть опытом. По большому счёту, философия сохранилась лишь благодаря двусмысленности позднеэллинистической и раннехристианской ситуации, когда догматы формулировались посредством заимствования философских концептов. Таков и догмат о троичности, которого в Библии нет. С другой стороны, все ереси также порождались философией. Философия не может поддержать веру, но она в состоянии опровергнуть ереси, построенные на логически неверных допущениях. Утверждавший это Боэций был первым из авторов новой эпохи, сохранивших языческую философию для христианского мира. Его интерпретации очень далеки от христианского опыта. Например, обращаясь к Халкидонскому символу веры, трактуя сосуществование двух природ во Христе, он различает четыре понятия природы в греческой философии и приводит их латинские аналоги — натура, субстанция, субсистенция, эссенция. Те, кто не понимает соединения двух природ, не видят различия между субстанцией и субсистенцией. По своей субстанции Христос — смертный человек, а по своей субсистенции он — носитель божественной разумности, которой обладал бы Адам, если бы не согрешил (не до греха, но в безгрешности). Но, не обладая такой разумностью, Адам впал в грех. Всё это очень далеко от буквального смысла догмата, и не нужно быть Хайдеггером, чтобы понимать, что такая онтологическая философия неспособна концептуально выразить опыт веры.

Позднейшие интеллектуальная традиция уже более тонко подходит к опыту веры, обнаруживая его ядро в понятии греха. С точки зрения христианской веры все категории человеческого мира, прежде всего свобода, бытие и истина производны от этого понятия. Именно грех становится основным концептом христианской философии. М. Лютер в полемике с Эразмом приходит к такому выводу: «Я понял, почему ты неправильно понимаешь свободу: ты неправильно понимаешь грех. Грех — это не незнание, как ты полагаешь; но это — ложное знание и гордыня». Иными словами, ты думаешь, что ты желаешь добра, но только не знаешь как его достигнуть, а на самом деле сама эта твоя уверенность есть ложь, порожденная грехом.

Концептуализация веры происходит довольно поздно — в немецкой классической философии. В частности, понятие греха концептуально использует Гегель: человек есть признание другого, а истина признания — во взаимности. Взаимность трудно обрести; есть продуктивное и репродуктивное самосознание; есть Раб и Господин. В конечном счёте эти отношения интроецируются в «несчастном сознании», в котором происходит разрешение кризиса за счёт изобретения третьего термина — негативной всеобщности. А негативная всеобщность, как утверждает Гегель — это враг в его собственном обличье. Так рождается сознание греха, и уже на основе него обретается искомая взаимность как взаимопрощение и взаимопризнание в духовной общности. Обратим внимание, что грех концептуализируется с точки зрения не веры, но знания. Встреча с Абсолютом, которая в конечном счёте порождает сознание греха, рассматривается Гегелем не как содержание апостольского опыта, но с точки зрения само-

сознания раннехристианской общины, т.е. опыта тех, кто, не обладая реальной очевидностью и памятью о событии, взамен пользуется знанием.

Противоположная тенденция обнаруживается у Кьеркегора и продолжается Хайдеггером. Возможна концептуализация веры с точки зрения знания, как у Гегеля, но возможна и концептуализация знания с точки зрения веры, как у Хайдеггера. Научное знание не различает бытие и сущее, поэтому требует восполнения позицией веры. Только с точки зрения веры мы смотрим на сущее через призму негативной всеобщности и тем самым делаем возможным вопрошание о бытии как о ничто. Сам Хайдеггер признаётся, что в этом отношении выступает как теолог, а его построения вполне применимы к теологии.

Насыщение языка концептами чрезвычайно важно. В средневековой христианской традиции философия сохраняет себя, будучи языком, не выражающим опыт. Истина разума не может противоречить истине веры, так что Аристотель объявляется христианином до Христа. В мусульманской средневековой традиции мы находим обратную ситуацию: ислам есть истина, истина проявляет себя лишь в реальном противодействии но не с профанным сознанием, не с глупостью, а с достойным оппонентом. Поэтому философия Аристотеля здесь легитимируется как официальный оппонент ислама.

Ещё раз повторю: существует два измерения, в которых мы постоянно объявляем что-либо антифилософией. С позиции знания это вера, с позиции веры — знание. Но есть и ещё одно измерение, гораздо более древнее: отношение к языку как к логосу и мифосу. Это измерение по-своему до сих пор определяет путь философии. Например, в современной философии Делез, концептуализируя бессознательное через понятие реального различия, можно сказать, рассматривает язык как мифос. В таком случае, антифилософией для него оказывается логос: у Лютера он был врагом веры, а у Делеза он становится врагом мысли. Противоположная точка зрения, представленная аналитической философией и герменевтикой, концептуализирует проблему иначе. При этом, как мне представляется, начинает действовать определенная логика, запрещающая смешивать аргументы принадлежащие различным измерениям силового поля философии. Так мне кажется, когда К.-О. Апель утверждает, что «Витгенштейна нужно мыслить против Витгенштейна», дополняя его мир языковых игр особой трансцендентальной игрой разума, он пользуется неправомочными элементами, заимствованными из оппозиции «вера — знание». Более корректной с точки зрения указанной логики «не смешивания» выглядит подход Джона Остина и его последователей. Данная позиция предполагает существенную трансформацию теории значения. Различая локутивный и иллюкутивный уровни или аспекты речевого акта и определяя первый через связь с референцией, а второй через осуществление перформативной функции, т.е. непосредственного воздействия словом, Остин полагает что в большинстве случаев практического использования языка значение определяется иллюкутивной силой речи, а не референцией. Тем самым Остин и в ещё в большей степени Серль, рассматривая язык в целом с точки зрения логоса, находит возможным приписать ему единицы измерения мифоса, поскольку непосредственно воздействующее слово это скорее мифос, чем логос. Учитывая ограничение времени, я заканчиваю. Спасибо за внимание.