

рами, как иные его французские коллеги), а потому, что все тексты античных авторов он переводил сам, а его переводы иной раз существенно расходятся с отечественными переводами этих фрагментов. Поэтому в одних случаях мною использовались существующие переводы, тогда как в других приходилось переводить с французского, чтобы не исказить интерпретацию Конша. Еще худшей оказалась ситуация с французскими переводами Ницше – Конш пользовался не слишком удачным (и сделавшимся раритетом) переводом “Воли к власти”, в котором к тому же порядок афоризмов отличается и от старого издания Е.Фёрстер-Ницше, и от современных академических изданий. Некоторые фрагменты пришлось переводить с французского, используя немецкий оригинал, некоторые приведены по имеющимся переводам на русский язык.

КАКАЯ ФИЛОСОФИЯ ПОТРЕБНА ДЛЯ ЗАВТРАШНЕГО ДНЯ?¹

Марсель Конш

Поставленный мною вопрос – нов не потому, что его не могли точно также задать в любое другое время, а потому, что слова “завтра” и “будущее” приобрели сегодня совсем иное, чем прежде, значение. Действительно, вплоть до недавнего времени будущее рассматривалось людьми в рамках того особенного общества, в котором они жили. Так во Франции, в 1940 или 1945 г. мы спрашивали “Каким будет наше будущее?”, не слишком задумываясь или заботясь о будущем всего человечества. Однако ныне мы вступили в эру “мондиализации”, иначе говоря, универсализации. После 11 сентября 2001 г., дня атаки террористов на башни-близнецы Международного торгового центра в Нью-Йорке, ощутилось некое планетарное содрогание. Вопрос сегодня звучит так: какая философия потребна для человечества со всеми его контрастами и противоречиями – человечества в какой-то степени объединенного? Какая философия способствует единению человечества? Конечно, все метафизики притягивали к тому, что своими системами они несли людям, всему человечеству, одну и ту же истину. Каждый из них в духе Декарта надеялся, что своей философией он дарует “общее благо для всех людей” (Рассуждение о

¹ Перевод осуществлен по изданию: *Conche M., Quelle philosophie pour demain? // Enseignement Philosophique. 2002. N 3.*

методе, VI). Но в действительности философия Декарта произвела на свет современный идеализм, который является особенностью Запада и отделяет нас от других философских культур, не принося никакого единения. Проблемой оказывается философский экуменизм. Если таковой возможен, то какой должна стать наша философия, где она может встретиться с восточными философиями, на основании каких очевидностей? Эта проблема стоит перед метафизикой, а не перед моралью. Мораль сделалась более-менее универсальной по мере того, как всеобщее признание получила мораль прав человека (она признана, хотя фактически над нею часто глумятся), метафизика же сохранила свои особенности. Я полагаю, что возвращение к первоначальной мысли греков несет с собой и надежду на универсальную философию.

Но перед тем как подступиться к этой надежде, стоит уточнить мой собственный философский выбор.

Я говорю о “выборе”, поскольку в доме философии есть немало обитателей, и мы можем выбрать ту или иную. Что касается меня, то мой выбор обосновывается сознанием невозможности сделать иной. Например, глядя на аналитическую философию, я говорю себе: если я отдаюсь занятию философией, то не для того чтобы философствовать подобным образом; если философия такова, то я предпочел бы от нее отречься.

Философы расходятся из-за сделанного ими выбора. Я приведу несколько важнейших разделяющих моментов и укажу, на какой стороне я всякий раз оказываюсь.

1. Прежде всего философы не соглашаются относительно самого определения философии. Для великих метафизиков философия есть “поиск истины” (как известно, таково заглавие неоконченной работы Декарта). Но что такое истина? “Истина есть целое”, – отвечает Гегель в *Феноменологии духа*. Философия есть “единое и целостное видение всего”, – говорит Бергсон в *Творческой эволюции*. Однако наряду с этим классическим определением есть множество иных. Для Фреге “философия есть прежде всего и в первую очередь критика языка и его употребления”². Лейбниц ценил такое “критическое исследование языка”, но воздерживался от сведения к нему философии (даже со всеми оговорками, вроде “прежде всего и в первую очередь”). “Целью философии является логическое прояснение мыслей”, – писал Витгенштейн в *Логико-философском трактате* (4.112). Разумеется, “логическое прояснение мыслей” – необходимое условие философской работы, но никак не ее цель: ведь для начала нужно иметь сами эти мысли (да еще мысли философские, мысли от-

² См. *Vervenne D.*, art. “Dummet”. *Encyc. philos. univer.* Vol. III (dir. J.-F. Mattei) P.: P.U.F., 1992. T. 2. P. 3192.

³ *Larmore Ch.*, “Convictions philosophiques” // *Philosophie*. 1992. N 35. P. 21.

⁴ *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? СПб.: Алетейя, 1998. С. 10.

носителем реальности) – ничего нельзя “прояснить” в пустоте. Способна ли аналитическая философия дать философии полное определение? Шарль Лармор дошел даже до такого: «Мне кажется, единственное адекватное определение философии заключается в перечислении *проблем*, которые по тем или иным причинам были классифицированы как “*философские*”»³. Но здесь определение включает определяемое! Известна и дефиниция Делёза–Гваттари: “Философия есть дисциплина, которая заключается в *творении* концептов”⁴. Трудно усомниться в том, что философы создавали и переделывали концепты (скажем, Лейбниц переработал древний пифагорейский термин “монада”, Кант создал концепт “трансцендентальная логика” и т.д.). Но философы создают концепты не для собственного удовольствия, они делают это, имея в виду истину. Дефиниция Делёза–Гваттари смешивает необходимое условие возможности с условием достаточным. Я держусь традиционного определения: философия есть поиск истины, имеющий своим предметом Целое реальности.

2. Философов разделяет понимание слов “бытие”, “реальность”. Является ли смысл этих слов чем-то само собой разумеющимся, либо следует задать вопрос о значении слова “бытие”, о том, что является *поистине* реальным?

Для Декарта понятие “бытие” и суждение “я мыслю, следовательно, я существую” сами по себе вполне ясны (*Начала философии*, I, 10). Жорж Кангюем пишет в том же духе: “Я не ставлю вопроса о бытии, поскольку я существую; я существую, следовательно, имеется и бытие. Тут нет никакого вопроса”⁵. Я мог бы привести аналогичное суждение Жака Бувересса: слово *реальность* часто используется в его книге *Философский вопрос*, но – так, словно автор считает, что за ним не стоит ни малейшей проблемы⁶.

Однако уже Гераклит писал: “εἶμὲν τε καὶ οὐκ εἶμὲν”, “мы есмь и не есмь” (fr. 133 Conch = 49 a DK), что заставляет задуматься о понятии “бытие”. Имплицитно эта мысль присутствует у Гомера (*Илиада*, VI, 146–149) и в поэзии архаической эпохи (Пиндар: “Сон тени – Человек”. – *Пифийские песни*, 8, 95–96), явно выступает у Парменида и Платона (а много позже – и у Монтеня, несомненно, под влиянием одного платоновского отрывка из Плутарха). Ведь если он говорит: “Только Бог есть подлинно сущее”⁷ (ср.: Plut. *De E delphico*, 20, 393 a–b), то он же задается вопросом: как считать сущим “тот миг, который является только просветом в бесконечном течении вечной ночи и очень кратким перерывом в нашем постоянном и естествен-

³ Canguilhem G. Du concept scientifique à la réflexion philosophique // Cahiers de philosophie. Philosophie et sciences. 1967. N 1. P. 54.

⁶ Bouveresse J. La demande philosophique. P.: de Éclat, 1996.

⁷ Мишель Монтень. Опыты: В 3 кн. М.: Наука, 1979. Кн. 1/2. С. 534.

⁸ Там же. С. 460

⁹ См. текст моего выступления в материалах конгресса: “La raison philosophique vers son avenir grec”, XXIX Congrès international de l’A.S.P.L.F., Nice, août 2002.

ном состояний”⁷⁸. Известно, что Хайдеггер возобновил вопрошание о бытии, притом, что предложенный им метод вызывает оговорки.

Как говорили греки, мы – ἐφίμεροι. Зная, насколько я эфемерен, живо это осозная, я не могу не спросить себя, “что заслуживает названия “бытие”?”, “что есть ὄντως ὄν?”, словами Платона – *Федр*, 249 с), т.е. “поистине сущее” или, в переводе Робена, “действительно реальное”. Марциал Геру говорит не о “бытии”, как Хайдеггер, а о “реальности”. Тем не менее в его книге *Философия истории философии*, написанной между 1933 и 1938 гг. и опубликованной Жинет Дрейфус в 1979 г., ощутимо влияние Хайдеггера, когда он показывает, что само это понятие проблематично: если всякая философия имеет своим объектом реальность, то и “решение”, что – “реально”, а что – нет, принимает сам философ. У каждой философии есть своя собственная философская реальность. Ницше говорил, что вне реального мира, мира становления, нет и бытия. Примерно то же самое мог бы сказать и я⁹.

3. В связи с этим возникает новое разделение между философами, в зависимости от того, принадлежит ли Слово, говорящее “бытие” самому бытию, или же оно принадлежит в первую очередь человеку. В первом случае Истина *открыта* человеку, она обнаруживается скорее в прошлом (Фердинанд Алкье говорит о “ностальгии по бытию”). Во втором – она должна прийти, но может и не прийти, и человек смотрит в будущее¹⁰. Однако нам могут сказать, что понятие “откровение” принадлежит не философии, а религии. Но мы же говорим об “индийской философии”. По ее поводу Мишель Юлен пишет: “Философская рефлексия в Индии [...] исходит из той предпосылки, что истина в своих высших формах не завоевывается человеком, а получена им от трансцендентной инстанции [...] Эта высшая истина представляет собой, так сказать, не будущее, а прошлое человека. Она имеет статус открывшегося человеку завещания, безвозмездного дара Абсолюта, и единственной миссией человека является его сохранение и передача [...] Индийский философ, не претендующий на какую бы то ни было оригинальность, желает быть лишь верным толкователем священных текстов, их защитником от времени, несущего забвение и искажение”¹¹. На Западе священным текстом является Библия. Великие метафизики, конечно, не ограничивались комментариями к священному тексту. Напротив, их силу составляли поиски истины посредством “естественного света”, как говорил Декарт. Но как объяснить, что эта “истина” совпадает с истиной откровения? Не следует ли тогда признать, что разум не свободен, что он направляется верой? “Декарт утверждает, – пишет Жильсон, – что его философия ничуть не зависит от теологии

¹⁰ См. материалы международного конгресса (прим. 9).

¹¹ Hulen M., art. in *Encyc. philos. univer.* Vol. III. T. 2. P. 3885.

¹² Gilson E. *L'esprit de la philosophie médiévale.* P.: Vrin, 1948. P. 12.

или от откровения, что все идеи, о которых он говорит, ясны и отчетливы, открыты естественным разумом в себе самом [...] Но как получается, что эти чисто рациональные по своему происхождению идеи оказываются, по существу, неотличимыми от тех идей, которым на протяжении столетий учило христианство от имени веры и откровения?”¹²

Наряду с принадлежащими монотеистической традиции философами, имелись другие великие метафизики, которые были свободны от всякой идеи “откровения”, “священного текста”, “веры” в религиозном смысле слова. Таковы – Спиноза, Юм, Шопенгауэр, Бергсон. Я присоединяюсь к этим мыслителям. А так как после Декарта монотеистическая традиция совпадает с идеализмом, то мой путь ведет за пределы идеализма.

4. К этому примыкает еще один королларий. Есть ли смысл говорить о “Боге”, о Боге монотеизма, если при этом не принимается Откровение? Одни с этим соглашаются, другие – нет. Первые говорят: “Бог существует”, “Бог живет”, либо “Бог не существует”, “Бог умер”, придавая слову “Бог” некий смысл. Для других само это слово лишено смысла, так как, употребляя его, мы просто не знаем, о чем говорим. Вопрос “существует ли Бог?” не стоял ни перед Огюстом Конттом, ни перед Марксом, ни перед представителями аналитической философии, вроде Альфреда Айера или какого-нибудь члена Венского кружка. Этот вопрос не стоит и передо мною, а потому я не могу назвать себя “атеистом”, но – лишь “неверующим”. Такого рода вопрос не стоит передо мною *сегодня*, хотя он был чрезвычайно серьезным для меня в прошлом¹³. Иначе говоря, в моей философской жизни многое менялось, но не менялось направление изменений.

5. Еще один разрыв обнаруживается между теми, кто считает, что философия может достичь завершения, и теми, кто считает такое завершение невозможным. Если Истина открыта, и содержание этого Откровения может быть подтверждено философским разумом, то все доступное познанию может тогда быть развернуто, развито в рассуждении, у которого имеются начало и конец и которое тем самым образует систему. Таковы идеалистические системы Декарта, Гегеля, некоторых других философов. Но систем этих много, тогда как Истина откровения одна; ею были открыты только фундаментальные истины, но не множество частных истин, по поводу которых могут иметься расхождения.

Для Монтеня тоже есть Истина откровения, но философия для него не знает завершения. Связано это с тем, что философия у него совершенно отделена от веры. Если для Декрата и последовавших

¹³ См.: *Conch M.* Orientation philosophique. P.: de Mégare, 1974. Rééd: P.U.F., 1990.

¹⁴ См.: *Conch M.* Présence de la Nature. P.: P.U.F., 2001.

¹⁵ См.: *Conch M.* Orientation philosophique. Ch. 1.

за ним великих идеалистов религия признается как некий тайный путеводитель разума, то для Монтеня разум свободен по отношению к религии и вере. Монтень философствует так, словно он неверующий (его именно в этом подозревали).

Естественно, я – на стороне Монтеня. Непрестанные поиски философской истины не приводят к тому, что она становится объектом абсолютного знания, кладущего конец этим поискам. На самом деле, вопрос заключается в познании реальности Всего (Целого). А на него нет ответа именно тогда, когда идея Бога кажется неопровержимой. Для меня Природа есть Всё реальности. Я выдвигал аргументы в пользу этого¹⁴; но аргумент – еще не доказательство, у него силы не больше, чем было ему придано. В прошлом я ссылался (вслед за Достоевским) на страдание детей, чтобы опровергнуть божественную Всеблагость¹⁵; это был всего лишь аргумент, которому можно было противопоставить другой, что и сделали Этьен Борн и другие.

К этому нужно прибавить следующее: даже если мы не признаем, что Истина есть истина откровения, мы можем полагать метафизические проблемы по сути своей разрешимыми. Каким образом? Объявив их псевдопроблемами, лишенными смысла проблемами. Так, проблема “Какова первопричина мира?” может считаться решенной, поскольку она и не была поставлена. Ведь это всего лишь “псевдопроблема без всякого научного содержания”, как говорит нам Карнап¹⁶. Бергсон в этом отношении находится на стороне Витгенштейна, Карнапа и прочих представителей аналитической философии: «Мы могли бы сказать, что метафизические проблемы были плохо поставлены, и именно по этой причине они считаются “вечными”, т.е. неразрешимыми»¹⁷. Правда, следовало бы различать “псевдопроблемы” в смысле Карнапа и “плохо поставленные” проблемы в смысле Бергсона. Что касается меня самого, то я удаляю те проблемы, которые содержат отсылки к Откровению (понятия, вроде “трансцендентный Бог”, “потустороннее” и т.п., но сохраняю такие понятия, как “мир”); избегаю употребления прилагательных, вроде “божественный”, “священный” и им подобные, но использую их в имманентном смысле.

6. Еще один раскол существует между философами, которые сближают философию с наукой и теми, кто сближает ее с поэзией. Для Пирса, как нам сообщает Бувересс, “философия может и должна практиковаться научным образом”¹⁸. Точно так же понимают

¹⁶ Carnap R. La problème de la logique de la science. Science formelle et science du réel, P.: Hermann, 1935. P. 4

¹⁷ Bergson A. La pensée et le mouvant // Oeuvres. P. 1258–1259.

¹⁸ Bouveresse J. Op. cit. P. 24.

¹⁹ Entretien avec Joëlle Proust // Philosophie. N 35. P. 48.

²⁰ Bouveresse J. Une difference sans distinction? // Ibid. P. 74.

²¹ Bergson A. Op. cit. P. 1307.

философию Куайн и прочие аналитические философы. “Аналитическая философия, – замечает Хилари Патнэм, – требует союза с наукой, а не с литературой”¹⁹. По мнению Рассела, как замечает тот же Бувересс, “для аналитической философии характерно не то, что первенство отдается философии языка, а скорее то, что метод философии должен максимально соответствовать методам эмпирических наук”²⁰. Декарт говорил бы, пожалуй, не об “эмпирических науках”, он избрал бы метод математики, беря пример с Коперника; Кант считал, что метафизика будущего будет “совершенно новой наукой”. Бергсон желал восстановить метафизику, объект которой – “сердцевина реальности”, т.е. дух, “познание абсолюта”, но с одним условием: философский метод должен усовершенствоваться “симметрично и дополнительно к тому методу, который был выработан позитивной наукой”²¹. Бергсон здесь оказывается скорее на стороне Рассела, тогда как Гуссерль, напротив, остается картезианцем, желая получить “философию как строгую науку”.

Короче говоря, сближая философию с наукой, аналитическая философия ничуть не порывает с традицией; напротив, она ее целиком продолжает. Очевидно, что метафизика (если она хоть сколько-то сохранила свои притязания и не стала тенью себя самой) не может стать наукой: человек не способен уловить Целое реальности на пути познания, он никогда не постигнет даже значения собственной смерти. Однако время религии окончательно ушло, вера уступила место разуму. Для греков архаической эпохи философия включала в себя научное познание, но к нему не сводилась. У Ксенофана, Гераклита, Парменида, Эмпедокла она родственна поэзии. С чем связано это сближение? С тем, что метафизик – философ-поэт или поэт-философ (как Рембб) – мыслью или интуицией улавливает Целое реальности, т.е. Природу как глобальное присутствие (в моей терминологии). Тем не менее философия отличается от поэзии, как отличается она и от науки. Она есть продукт разума, она прибегает к аргументации. Конечно, Лукреций аргументирует поэтически, но сама аргументация принадлежит Эпикуру – в ней нет ничего поэтического. У меня нет большого интереса к социальным наукам, но я заглядываю в труды биологов, физиков, астрофизиков, иной раз и математиков; в то же самое время я писал комментарии к Гомеру, Виславе Шимборской, Рембб.

7. Между философами имеется еще одно различие: одни философствуют на основе достоверности, другие – на основе недостоверности. К первым относятся указанные мною выше, для которых философия родственна науке. Но это родство никак не обосновыва-

²² “Всё, что вообще может стать объектом научной мысли, подлежит аксиоматическому методу” – Давид Гильберт (Цит. по: *Cavaillès J. Méthode axiomatique et formalisme*. P.: Hermann, 1935. Т. II. P. 78).

²³ *Декарт Р.* Рассуждение о методе // Соч., М., 1989, Т. 1. С. 254.

ется понятием достоверности. Сегодня любая наука (по крайней мере точная наука) опирается на аксиоматику²². Но аксиомы являются всего лишь очевидными или не очевидными предположениями, которые полагаются актом решения, предшествующего дедукции. Короче говоря, аксиомы представляют собой конвенции. А они не являются ни истинными, ни ложными. Достоверность же предполагает истину: это – состояние ума, которое возникает вместе с обнаружением истины. Поэтому у науки нет необходимой связи с понятием достоверности. Декарт говорил, что математика ему особенно нравилась “из-за достоверности и очевидности своих доводов”²³, но сегодня он не смог бы так сказать. Он полагал, что дает наукам еще более достоверное основание, чем математика. Откуда эта идея абсолютной достоверности, ведь ее нет и в самой математике? Она приходит не от самой науки, которая, вернувшись к греческому пониманию аксиоматики, по ходу своей эволюции сумела от этой идеи избавиться. Абсолютная достоверность имеет характер веры. “Вера, – читаем мы в *Катехизисе католической церкви*, написанном в духе св. Фомы Аквинского, – есть самое достоверное человеческое познание, ибо она основана на Слове самого Бога” (§ 157). Парадокс состоит в том, что Декарт посредством естественного света разума желал обрести достоверность, обретаемую лишь за счет божественного света. Гуссерль, который уже имел представление об аксиоматическом характере науки, тем не менее руководствовался в своих размышлениях “идеей подлинной науки, обладающей абсолютно достоверным фундаментом” (*Картезианские размышления*, § 3), т.е. руководствовался идеей, истинное место которой имеется лишь в богословии.

В классическом греческом языке нет даже слова, которое в точности передавало бы то, что здесь подразумевается под “достоверностью”. Слово *πληροφορία*, “полная уверенность, достоверность” принадлежит Новому завету. Понятие абсолютной достоверности не является греческим. В целом греки философствовали в недостоверности, подобно Монтеню. Правда, особый случай представляет Эпикур с его разъяснением того, что он называет “истинной философией”. Критерием истинности у него выступает очевидность (*ἐνάρουσια*). Однако очевидность не является достоверностью, которая есть “состояние ума” у субъекта. Но у Эпикура нет “субъекта”. “Душа” пребывает в мире, она не есть субъект. Для стоиков критерием истины выступает то, что они называли “постигающим представлением”, т.е. представлением, которое само удостоверяет, что пришло от существующего объекта. Конечно, такое представление есть присутствующее в душе явление (его имманентный характер подтверждает верность объекту), но и здесь “душа” никак не является субъектом. Если, согласно сравнению Хрисиппа, она может получить метку внешнего объекта, подобную отпечатку на воске, то это свидетельствует о ее пребы-

вании в мире. Понятие “достоверности” в его отношении к “субъекту” появляется у скептиков, но только в негативном значении, как нечто для человека недостижимое: ведь если под критерием “истины” понимается нечто абсолютное, а не просто весьма вероятное, то таковой не существует. Греческим является понятие “вероятности”: πιθανόν, т.е. правдоподобное, вероятное (как в философии Карнеада).

Философствование в недостоверности не мешает непрестанному поиску того, что кажется истинным, но здесь мы только переходим от одной кажимости к другой. Но разве философы занимались чем-то другим? Философу достаточно того, что от потока мнений он приходит к “жизненным убеждениям”, к тому, что принуждает его сказать самому себе, что нечто истинно “в его душе и в его сознании”. Подобные прочные убеждения мы находим у всех великих философов, но они подают их так, словно они должны стать нашими, словно они могли бы философствовать на нашем месте. Но никто не может философствовать вместо другого. Я не отказываюсь от написанного мною ранее: “Философия никогда не будет для меня подлинной, кроме как в форме моей философии; философия есть *моя философия*”²⁴.

Говорит ли это о том, что философские взгляды представляют собой лишь произвольные воззрения, простые экспрессии личности философа, вне всякой существенной связи с тем, что он наблюдает, т.е. с тотальностью реального, которое для меня носит имя Природы? Никоим образом. Чтобы пояснить это, я прибегну к сравнению. Нам никогда не удастся себе представить, как выглядел Парфенон в V в. до н.э., во времена Сократа и Платона; мы не можем верно представить даже то, как он выглядел до 1687 г., когда венецианское ядро попало в монумент, превращенный турками в пороховой погреб. Тем не менее в Афинах у меня возникла потребность осмотреть Парфенон с различных сторон: то со стороны Ликабетта, то – с Олимпиона, Пникса, то – с холма Муз и т.д. И каждая перспектива приносила что-то новое; даже при взгляде, остававшемся неподвижным, с террасы моего отеля вид был всякий раз неповторимым в зависимости от освещения. И каждая новая картина приносила прогресс в постижении таинства красоты и ее связи со священным источником. Парфенон представляет здесь Природу: ее никогда не постичь в целом, но она предстает перед философом или поэтом какой-то своей стороной, которая может быть существенной у самых великих из них или же только дополнительной. Так, Эмпедокл не отвергает и не опровергает Гераклита, но просто видит в Природе еще один аспект, делает ударение на идее “цикличности”. Пифагор же смотрит на Природу под углом зрения числа, ритма, гармонии.

8. Предшествующие дистинкции подводят нас к различению фи-

²⁴ Conche M. Orientation philosophique, P.: P.U.F., 1990. P. 115–116.

лософов в зависимости от того, философствуют ли они, исходя из *Cogito*, или делают это, исходя из *Dasein*. Декарт имел дело не с непосредственной реальностью, которую он называл “внешней”, но лишь с идеями о ней, отталкиваясь от которых он желал вывести существование материальных вещей. Так был открыт путь к идеализму, который создает систему из необходимой связи одних идей с другими. Окончательный вид он обретает в абсолютном идеализме Гегеля. Гуссерль считал сознание интенциональным, но эта интенциональность все же не была Открытостью. Феноменология с ее понятиями “феноменологической редукции”, “трансцендентального эго”, с проблемами “конституирования” и т.п. остается философией сознания; феноменологи-гуссерлианцы обсуждают множество созданных ими самими проблем, которые обладают смыслом только для них самих. Хайдеггер заменил *Cogito* и сознание, будь оно интенциональным или нет, на *Dasein* – непереводимое слово, обозначающее следующее: человеческому существу как таковому принадлежит открытость миру, что устраняет как ложную проблему существования внешнего мира, так и понятие “души”. Открытость миру предшествует любой рефлексии Я по собственному поводу. Такая “Открытость” (*Erschlossenheit, Offenheit*) означает освобождение от эго и возврат к наивности греков, к изначальной способности постигать открывающееся. Именно она породила мыслящую поэзию Гомера и первую философию, причем не только на Западе. Такого рода Открытость отрицается прагматизмом, для которого мы имеем дело не с самими вещами, но с их значениями для нас в зависимости от наших практических интересов. Бергсон в духе прагматизма говорит нам, что *факт* “не есть реальность, явленная в непосредственной интуиции, но приспособление реального к интересам практики и к требованиям социальной жизни” (*Материя и память*, гл. 4) Как и для Декарта, для него нет “прямого видения” внешних вещей – такое видение существует лишь “от духа к духу”. Хайдеггер вполне осознает, что мир как таковой не важен для человека в его повседневной жизни: для крестьянина мир (*Welt*) является лишь “окружающим миром” (*Umwelt*). Но последний возможен только на основе изначальной Открытости, в которой сущее само обнаруживает себя. Крестьянин может высказывать, к примеру, суждение “пшеница созрела”, и это суждение – истинно, поскольку сущее само себя обнаружило (*Бытие и время*). «Открытость (*Erschlossenheit*) есть фундаментальный модус *Dasein*, в соответствии с которым его бытие есть присутствие...Посредством него и через него открывается бытие, а потому только с Открытостью *Dasein* достигается изначальный феномен истины...Так как *Dasein* по сути своей есть его Открытость, ибо будучи несокрытым оно открывает и обнаруживает, оно по сути своей

²⁵ Цитируется по французскому переводу “*Sein und Zeit*” Мартино, приводимому в авторском тексте. – *Прим. пер.*

“истинно”. *Dasein* пребывает “в истине” (*in der Wahrheit*)»²⁵. Тем самым кладется конец любой философии репрезентации. А это возвращает нас к греческой философии, прежде всего – к философии досократиков. Это подчеркивает сам Хайдеггер, который в § 44 *Бытия и времени* цитирует Гераклита и Парменида. Разве это случайно, замечает Хайдеггер, что фрагмент Гераклита, в центре которого находится λόγος, затрагивает феномен истины в смысле нескрытости (*Entdecktheit, Unverborgenheit*) – ἀ-λήθεια. В этой способности простейшего принятия открывалось то, что древние греки называли φύσις. Разумеется, Гераклит говорил о мире (κόσμος), но мир есть лишь структура, а не основание, то, что непрестанно образуется. А какова же образующая сила, каков ее источник? Анаксимандр называл его ἄλειρον, беспредельное.

Указанные выше позиции очевидным образом толкают меня вернуться к первоначальной греческой мысли. Две оставшиеся опозиции также приводят меня к философии до Сократа.

9. Первая из этих опозиций отличает философов, которые ищут одной лишь истины, от тех, которые наряду с истиной ищут также счастье. Я напому начало *Письма к Менекею* Эпикура: “Пусть никто в молодости не откладывает занятий философией, а в старости не утомляется занятиями философией: ведь для душевного здоровья никто не может быть ни нездоровым, ни перезрелым. Кто говорит, что заниматься философией еще рано или уже поздно, подобен тому, кто говорит, будто быть счастливым еще рано или уже поздно”²⁶. В этом письме он рассматривает условия возможности счастья. К фундаментальным условиям, без которых не существуют все прочие, относятся исследование природы (φυσιολογία) и познание истины. То, что философия связана с поиском счастья, восходит к пониманию счастья как добродетели (для Эпикура таковая – благоразумие, φρόνησις. Причем это увязывание обрело силу лишь с выводом на первый план Сократом проблемы человека.

Досократики заботились только об истине. Термин εὐδαιμονία появляется лишь у софистов. «Счастье для Гераклита? – писал я однажды. – Это не его проблема. Он не интересуется счастьем. Понятие “счастье” не является гераклитовским»²⁷. Оно не представляет собой проблемы ни для Хайдеггера, ни для меня самого. Философия предполагает волю к истине без заботы о том, принесет она радость или страдание. Мы желаем истины, даже если она ведет к страданию. Поэтому-то для многих людей счастье заключается не в истине, а в иллюзии. Я считаю обещания религии иллюзорными, хотя не желаю беспокоить знакомых мне верующих – им нужно верить в то, что действительность соответствует их желаниям. Они проводят всю свою жизнь в иллюзиях, но в своей вере они находят поддержку

²⁶ Перевод М.Л. Гаспарова.

²⁷ См. мое издание фрагментов досократиков: *Fragments*. 4 ed., 1998. P. 346.

своему спокойствию и своему счастью. Подлинная философия ищет истины ради истины даже ценою страдания. Поэтому философия предполагает мудрость, которую я назвал бы трагической. Конечно, некое невеликое счастье также достижимо на пути благоразумия, но к большому счастью в подлинном смысле слова благоразумие не приводит. Такое счастье нельзя измыслить разумом, оно с нами просто случается. Всякий раз, когда я был по-настоящему счастлив, я никак не ожидал счастья. Что же до счастья, связанного с актом философствования, то его вряд ли стоит отрицать, но оно просто сопровождает поиск, не будучи его целью.

10. Наконец, философам, для которых философия ведет к действию, противостоят те, для кого философия предполагает мудрость не-деяния. Известен XI тезис Маркса: “Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его”. Сказано не совсем точно. Платон более или менее надеялся, что тиран Сиракуз, Дионисий, осуществит его замысел идеального государства. Разве Фихте в своих *Речах к немецкой нации* не возвеличивал вооруженную нацию, восстающую против оккупантов, не говорил об “освободительной миссии” немецкого народа? После Маркса и не без его влияния философы обратились к политическому действию, даже к действию революционному. К нему обращались и независимо от такого влияния: самым известным был случай Хайдеггера, который сам посчитал это ошибкой; было и еще более характерное участие в политике Джованни Джентиле – ему оно стоило жизни. Безусловно, участие таких французских философов, как Кавайес или Лотман в движении Сопротивления, также служит неоспоримым примером политической вовлеченности. Однако несмотря на эти примеры, равно как и с учетом некоторой политической роли, которую играли Монтень, Лейбниц, Мен де Биран, в целом философы почти не участвовали в делах собственных стран. Они искали всеобщую или даже вечную истину, были заняты реальностью в целом (как бы они при этом ни понимали “реальность”, “Всё”, “Целое”) – такова первейшая для них проблема. Они даже не слишком замечали того, что волновало их современников. Изучая философию Лейбница, кто вспомнит о войнах Людовика XIV? Да и сам Лейбниц о них не слишком думал и никак в них не вмешивался. Верно то, что перед лицом ужасов этого мира, бедствий, несправедливости, всеобщего морального хаоса, характерного для нашей эпохи²⁸, наделенный сердцем философ постоянно подвергается искушению, зовущему его к действию. Такое искушение трудно подавить. Но это следует делать, даже если мысль философа сама может иметь последствия и вызывать действия; однако об этом он не должен думать заранее. Ведь философ мыслит не ради действия, но лишь ради

²⁸ Не на уровне принципов, а в практическом их применении.

самого мышления.

Иные из философов-досократиков давали законы своим полисам: у них спрашивали совета, они его предлагали, но сами вряд ли вмешивались в дела. Они высказывали то, что Геродот называл *γνώσις*. Это слово означает и советы, и сентенции, и этические максимы Мудрецов. Так, Фалес рекомендовал ионийцам образовать одно федеративное государство. Гераклит, по свидетельству Климента Александрийского (*Строматы*, I, 65) убедил тирана Меланкома отказаться от власти (около 508 г. до н.э.); он советовал эфесцам подчиниться Гермодору как государю, но “изгнали они Гермодора, способнейшего из них” (fr. 37 Conch = 121 DK). Благодаря Зенону и Пармениду, если верить Страбону (*Геогики*, VI, 1, 252), город Элея (Хьюэлэ в V в. до н.э.) получил хорошие законы. Если пифагорейцы занимались политикой настолько, что даже держали Кротона в своей власти, то это было защитной реакцией: пифагорейский орден по своему характеру был, говоря сегодняшним языком, “сектой”, которая сталкивалась с враждебностью большинства, привязанного к гражданской религии и не желающего признавать существование обособленного религиозного сообщества в рамках полиса. Считается, что Эмпедокл способствовал утверждению демократии в Акраганте. Но выражался он так:

Друзья! Вы, что живете в большом городе на берегах золотистого
Акраганта,

На самом акрополе, радеющие о добрых делах,
Вы – почтенные гавани для чужестранцев, не ведающие худа,
Привет вам! А я – уже не человек, но бессмертный бог для вас –
Шествую, почитаемый всеми как положено,
Перевитый лентами и зеленеющими венками:
Ими – едва лишь я прихожу в цветущие города –
Почитают меня мужчины и женщины. Они следуют за мной
– Тьмы и тьмы – чтобы выспросить, где тропа к пользе:
Одним нужны предсказания, другие по поводу болезней
Всевозможных спрашивают, чтобы услышать целительное слово,
Давно уже терзаемые тяжкими муками (B 112 DK)²⁹

Трудно себе представить, что этот сверхчеловек, пророк и чудотворец был озабочен политикой – даже если случайно сыграл в ней какую-то роль. Аристотель также сообщает нам, что он был “независим (*ἐλεύθερος*) и чужд всяких гражданских постов” (fr. 66 Rose). В Анаксагоре тот же Аристотель видит тип человека, посвятившего себя исключительно исследованию (59 A 30 DK); Диоген Лаэртций пишет, что он (Анаксагор) “предался умозрению природы, не интересуясь общественными делами” (II, 7). Что же касается Демокрита, то он говорил, что приходит в Афины и остается там безымянным (B 116 DK); по слову Цицерона, “гордится своим бесславием” (*Тус-*

²⁹ Цит. по: Фрагменты ранних греческих философов, М.: Наука, 1989. Ч. I. С. 404 (перевод – А.В. Лебедева).

* * *

Подведем итог. Философия есть поиск истины, а не счастья. Она стремится предложить нам видение (θεορία) Всей реальности – проблемой остается понимание этих двух слов: “Всё” и “реальность”. Истина не дана нам в откровении, она вообще *не дана*, но является тем горизонтом, к которому ведет путь, на котором человек не может руководствоваться ничем, кроме своего “естественного разума”. Путь уходит в бесконечность: философия никогда не достигнет завершения. Философия способна привести к “жизненным убеждениям”, но они никогда не получают окончательных доказательств, не становятся объектами абсолютной достоверности. Поэтому философия невозможна как “строгая наука”: она чем-то родственна поэзии, которая тоже имеет дело со Всей реальностью. В оптике имманентности она предстает как Природа. Философствовать следует не замыкаясь в собственных мыслях, как это делают идеалисты вслед за Декартом, но будучи открытым тому, что явлено, – миру, в основании коего лежит Природа. Иначе говоря, нужно быть верным собственному бытию, *Dasein*. Целью является одна лишь мысль: нужно лучше мыслить, а не действовать.

В отличие от Бога монотеизма, связанного с определенными культурами, Природа предстает перед всеми людьми, к какой бы культуре они не принадлежали. Поэтому вполне вероятно, что философы Природы, каковыми были философы до Сократа, должны обнаруживать точки согласия с теми философиями или мировоззрениями, которые Природа вызывала в иных культурах.

Для примера обратимся к трактату *Дао дэ цзин*, принадлежащему Лао-цзы. В нем мы обнаруживаем мысли, сходные мыслям Гераклита. Приведу несколько очевидным образом подтверждающих это отрывков.

“Дао, которое может быть выражено словами, не есть постоянное Дао” (§ 1)³⁰.

Голландский ученый Дж. Дж.Л. Дюйвендайк (Duyvendak) – безусловно, лучший знаток Лао-цзы на Западе – так комментирует эти слова: “Для обычного пути характерно то, что он недвижим, постоянен, неизменен. Но Путь, о котором здесь идет речь, имеет противоположные черты: этот путь сам непрестанно изменяется. Бытие и небытие, жизнь и смерть тут все время меняются местами”³¹. “Нет ничего застывшего или неподвижного”, – говорит Гераклит. *Дао* –

³⁰ Цитаты из Лао-цзы приводятся по: Дао дэ цзин (перевод Ян Хин-шуна) // Древнекитайская философия. Собр. текстов. В 2-х т. М., 1972. Т. 1.

³¹ Tao-tō king. Le livre de la Voie et de la Vertu, P., Librairie d'Amérique et d'Orient, 1987. P. 3.

это гераклитовский Поток.

Вторая глава *Дао дэ цзин* говорит о том, что противоположности соотносятся и предполагают друг друга:

“Когда все в Поднебесной узнают, что прекрасное является прекрасным, появляется и безобразное. Когда все узнают, что доброе является добрым, возникает и зло. Поэтому бытие и небытие порождают друг друга, трудное и легкое создают друг друга, длинное и короткое взаимно соотносятся, высокое и низкое взаимно определяются, звуки, сливаясь, приходят в гармонию, предыдущее и последующее следуют друг за другом” (§ 2).

Есть немало фрагментов Гераклита, говорящих о том же. Например, следующий: “Имени Правды (Дикэ) не ведали бы, если бы не было этого” (fr. 112 Conch = 23 DK). В своем издании Гераклита я его комментирую так: “Если без несправедливости нельзя даже назвать справедливость, то сама несправедливость имеет некие основания для существования, она некоторым образом оправданна”. В терминах *Дао дэ цзин* это можно выразить так: “Когда справедливость все признают справедливостью, появляется и несправедливость” (ясно, что менее несправедливой она от этого не становится).

Лао-цзы и Гераклит согласны и по поводу единства и неразрывной связи противоположностей. “Бог: день-ночь, зима-лето, война-мир, избыток-нужда...” – говорит Гераклит (fr. 109 Conch = 67 DK). Бог (ὁ θεός) здесь не личностное бытие, но Дао или Поток, подвижное единство мира.

“Высокое и низкое взаимно определяют” (§ 2), – читаем мы у Лао-цзы.

Выводы из сказанного очевидны.

ТРАГИЧЕСКАЯ МУДРОСТЬ¹

Марсель Конхи

Проблема трагической мудрости рождается из апории мудрости. О значении “апории мудрости” не трудно догадаться, исходя из слов Анаксимандра, которые следующим образом были реконструированы Дильсом:

¹ Conche M. La sagesse tragique (1971). Перевод осуществлен по изданию: Marcel Conche. Orientation philosophique. P.: de Megare, 1974.

² Diels-Kranz. Vors. 8-e ed. 1956. 12 B 1 (T. I. P. 89).

³ Bréhier E. Histoire de la philosophie. P.: P.U.F., T. I. P. 47.

⁴ Burnet. L'aurore de la philosophie grecque. P.: Payot, 1919. P. 55.

⁵ Heidegger M. Chemins qui ne mènent nulle part. P.: Gallimard. P. 277.