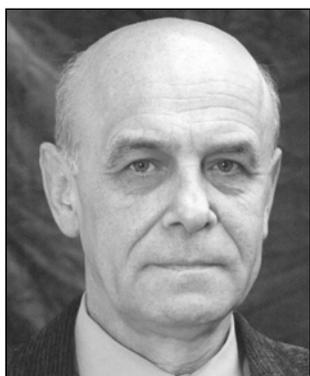




# О природе философского (метафизического) дискурса

*Е. А. КРОТКОВ, Т. В. НОСОВА*



В статье философия характеризуется на основе дискурсной парадигмы анализа: как текст, интеллектуальная деятельность и коммуникация. Характеризуются два равнозначных аспекта философского дискурса – когнитивный и коммуникативный. Обсуждается феномен философских контrovers, специфика философского спора, выразительные (знаковые) средства философского дискурса, роль мировоззренческого дискурса в современной общественно-политической ситуации в стране.

*Ключевые слова:* дискурс-анализ, коммуникация, мировоззрение.



Каждому возрасту человека соответствует известная философия.

*И.В. Гете*

Каждая мысль и каждая жизнь вливается в незавершенный диалог.

*М.М. Бахтин*

Кто говорит на языке, понятным ему одному, тот не говорит вообще.

*Х.-Г. Гадамер*

## К ВОПРОСУ О МЕТОДОЛОГИИ ДИСКУРС-АНАЛИЗА

В свое время Э. Гуссерль, размышляя о причине кризиса «европейского бытия», усмотрел его в «сбившемся с пути рационализме», а будущее возрож-



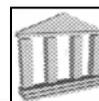
дение Европы связывал с «героизмом разума». И это объяснимо: само рождение европейского мира выводилось им из «идей разума», которые составляют «дух» европейской философии. В современном западном обществе, полагал Гуссерль, философия играет «функцию свободного и универсального осмысления всех идеалов», «универсума всех норм»<sup>1</sup>. Понятно, что философия не может выполнить эту задачу, не подвергая самое себя критическому анализу, не находясь в состоянии перманентной саморефлексии. Философская саморефлексия, т.е. метафилософия, имеет целью конституирование проблемного поля философии, ее языка и методов, комплекса связей философии с наукой и религией, культурой в целом. Эмпирическую основу метафилософии составляет дискурс по поводу вопросов (проблем), которые принято считать философскими.

Сознание современного человека, его миропонимание и мироощущение формируется в гетерогенном пространстве дискурсов, поскольку дискурс – это научные публикации, учебники, лекции, художественная литература, выступления по каналам СМИ политиков, экономистов и деятелей культуры, нормативные документы, деловые письма, религиозные проповеди. Известно деление дискурса на институциональный и «еретический», научный и публицистический, а также юридический, политический, медицинский и т.д. Каждый из них имеет свою специфику в синтаксическом, семантическом

и прагматическом отношениях, у них разнородная онтология, различающиеся системы абстракций (идеальных объектов), расходящиеся (вплоть до противоположности) целевые функции. Данное обстоятельство не только характеризует множественность и нередуцируемость социальных практик, но и нередко порождает феномен мозаичности (разорванности) картины окружающего человека природного и социального мира и, как следствие, эклектичность мышления, податливость идеологической интерпелляции и атрофию смысложивенной «вертикали» личности. В этой связи актуальность приобретают трансдисциплинарные – семиотические, логические, лингвопрагматические, социологические и культурологические исследования природы (сущностных свойств) разнообразных дискурсных практик, механизмов их комплексного влияния на личность человека, на общественное сознание в целом.

Почему необходимо понятие дискурса (при наличии коррелятивных понятий «язык», «мышление» и «текст»)? Во-первых, правила языка, составляющие предмет исследования лингвистики, – это лишь часть правил, управляющих производством и рецепцией речевой про-

<sup>1</sup> Эдмунд Гуссерль. Кризис европейского человечества и философия // Культурология. XX век. Антология. М., 1995.



дукции. Между совокупностью правил языка и множеством правил его речевого употребления пролегает «пропасть» неопределенности. Последние отражают особенности коммуникативных тактик и стратегий, социальных статусов и целевых интенций их участников. И хотя дискурс и «соткан» из языка, он, однако, выходит за рамки чисто лингвистической проблематики. Во-вторых, картезианская дихотомия «*res cogitans – res extensa*», ставшая парадигмой новоевропейской эпистемологии, отгородила непроницаемой стеной человеческую субъективность от всего остального мира, сознание от действительности. И только рассмотрение отношения между ними через призму разнообразных речевых практик (традиция, восходящая к создателям аналитической философии) позволило обозначить путь к их долгожданному «воссоединению». Основатели аналитической традиции в философии полагали, что ее проблемы связаны с изучением логико-семантического и прагматического аспектов естественного и научного языков. При этом одни из них истолковывали анализ как комплекс дефинитивно-разъяснительных процедур по замещению менее ясных выражений более ясными и понятными, другие – как «перевод» высказываний анализируемых текстов на формализованный язык с целью прояснения их логической структуры и лежащих в их основе онтологических допущений, третьи следовали традиции прагмалингвистического анализа позднего Л. Витгенштейна: исследовали способы употребления языковых выражений в различных коммуникативных ситуациях, вскрывали источники функциональных «сбоев» в работе языка, являющихся, как предполагалось, причиной возникновения философских проблем. Во всяком случае теперь исследователей мало волнует проблематика «чистого мышления» и «чистого бытия»: стало очевидным, что эти концепты являются всего лишь контрадикторно противопоставленными абстракциями от дискурсных процессов. В-третьих, использование понятия «дискурс» исторически связано с индивидуализацией языковой коммуникации («когда тексты начали избавляться от анонимности и вставал вопрос об их генезисе в процессе личного творчества»<sup>2</sup>).

Обратимся к дефиниции слова «дискурс». Известно, что нельзя внести ясность и связанность в рассуждения, если она сначала не введена в определения. Любая дефиниция, не исчерпывая полного смыслового значения определяемого языкового выражения, призвана сфокусировать внимание на его конститутивных компонентах. Под дискурсом понимают: создаваемую посредством текста картину реальности; большую смысловую структуру, имеющую темати-

<sup>2</sup> И.Т. Касавин. Дискурс-анализ как междисциплинарный метод гуманитарных наук // Эпистемология и философия науки. Т. X. № 4. 2006. С. 7.



ческое ядро; репрезентацию властных интенций и идеологических установок, которые определяют то, что можно и должно быть сказано в форме наставления, проповеди, памфлета, доклада, программы и т.д.; коммуникативно-знаковую систему в единстве ее интенции (программной установки), актуализации (воплощения) и контекста etc. В нашем понимании, дискурс – это речемыслительная деятельность, осуществляемая на основе языковых и социокультурных кодов (правил, традиций и ценностей) определенной общественной практики (науки, правосудия, медицины, религии, политики, образования и т.п.), посредством которой люди – в границах данной практики – реализуют свои когнитивные и/или коммуникативные потребности. Позволим себе некоторые дополнения к этой дефиниции.

Существует аутентичное смысловое содержание дискурса, т.е. то, что посредством речи действительно «высказано» в нем его автором (иногда – вопреки его собственным намерениям). Отказ от этого постулата денонсирует целевую интенцию дискурса. Не потому ли мы так тщательно готовим тексты своих выступлений, редактируем статьи и книги, продумываем формулировки своих просьб, приказов и обещаний, что хотим предельно точно выразить то, что намерены выразить?

Дискурс интерсубъективен: при некоторых условиях аутентичное смысловое содержание дискурса доступно разным субъектам – реципиентам. Любое радикальное сомнение в справедливости этого тезиса подрывает когнитивную, коммуникативную и аксиологическую функцию дискурса. Если каждый понимает текст (речь, письмо) только на свой лад, то как возможны познание, взаимопонимание и согласованные действия? Станем ли мы обмениваться сведениями и оценками, убеждать, соглашаться либо не соглашаться друг с другом? Общим условием адекватной рецепции дискурса, его «прозрачности» является наличие у автора и реципиента сходных языковых, коммуникативных и социокультурных кодов, т.е. того, что можно было бы назвать дискурсной парадигмой определенной социальной практики. Разумеется, некоторый интервал различий в том, что «вложено» в текст и что из него воспринято, неизбежен, однако эта неопределенность не фатальна в рецепции логико-семантической составляющей содержания этого текста.

Мы исходим из положения о многопараметральности и системной организации дискурса, не редуцируемой к языковой, референциальной (семантической) или прагматической его составляющей в отдельности. В качестве дискурсных параметров выступают возможные цели (мотивы) дискурса, онтология языка, его выразительные средства (литературная форма), когнитивные (логико-методологические) процедуры, коммуникативные особенности и т.п. С каждым параметром ассоциируется некоторое множество его значений. К примеру, множество зна-



чений целевого параметра составляют такие функции речи как дескриптивная, прескриптивная, оценочная, экспрессивная; онтологического – объекты с физической формой детерминации, абстрактные объекты с логической детерминацией, объекты с семиотической детерминацией и т.п.; когнитивного – виды понятий и суждений, типы умозаключений (выводов), способы аргументации, виды объяснений etc. Установление видовых отличий (спецификация) дискурсов производится посредством выделения ограниченного набора репрезентативных для него параметров и их значений, а также выявлением коррелятивных связей между этими параметрами<sup>3</sup>. В дальнейшем изложении мы попытаемся хотя бы частично ориентироваться на эту модель дискурса.

### КОГНИТИВНЫЙ И ДИАЛОГОВЫЙ АСПЕКТЫ ФИЛОСОФСКОГО ДИСКУРСА

«Странности» философского дискурса начинаются с семантики терминов его тезауруса, таких, к примеру, как «бытие», «дух», «субстанция», «истина», «свобода», «ничто» etc. Их смысловые значения не принадлежат к разряду научных понятий: для языка философии не типичны общие (универсальные) высказывания. «Свобода укоренена в духе» – репрезентативный для философского дискурса тезис, но он не переводим на язык с кванторами. Более простой пример: «Человек – разумное существо». Очевидно, что это высказывание не эквивалентно результату его логической реконструкции «Все люди – разумные существа» (Все S суть P). Иногда полагают, что слово «человек» в философском контексте представляет «человека как такового», «человека вообще», «человека как сущность», а не действительных (конкретных) людей. Похоже, что универсум философского дискурса не составляет множество индивидов (единичных предметов), наличие которого постулируется, к примеру, фреге-расселовской системой логического анализа языка науки. Философский дискурс конструирует категориальное пространство научного «мышления-говорения» о мире, о месте человека в нем, и «координатами» этого пространства являются философские концепты. Каждая значительная философия задает свою категориальную «геометрию» мышления, достраивает либо перестраивает предшествующую, вводя в нее но-

<sup>3</sup> Е.А. Кротков, Т.В. Носова. Методология дискурс-анализа // Философия и будущее цивилизации. Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса (Москва, 24–28 мая 2005 г.). Том 3. М., 2005. С. 431–432.

вые концепты. Так, Платон ввел координатную систему, в которой эмпирические объекты обрели сверхприродное онтологическое основа-



ние. Декарт своим *cogito* «перелицевал» эпистемологические координаты объективного, субъективного и достоверного: достоверность субъективно данного (мышления) оказывается в них условием признания существования внешнего мира. Кант реконструировал новоевропейское мышление введением координат «ноуменальное – феноменальное» и «априорное – апостериорное». В этом и состоит задача философии: формировать, изобретать, изготавливать концепты (Ж. Делез, Ф. Гваттари); создавать принципиально новые категориальные смыслы (В.С. Степин); конструировать связи, которые представляются нашей фантазии достаточно мотивированными (М. Вебер)<sup>4</sup>; выделять разнообразные «планы» (аспекты) бытия и познания (природный – культурогенный, биологический – социальный, материальный – духовный, чувственный – рациональный, сущий – должный etc). Поэтому-то так трудно установить критерии (условия) истинности философских тезисов (если это вообще возможно): философский дискурс характеризуется скорее различием между смыслом и бессмыслицей, чем различием между истинностью и ложностью. Впрочем, предметно-истинностная проекция философских высказываний – дело обычное, если не сказать естественное. Здесь, во-видимому, имеет место эффект «оборачивания»: когда та или иная система предметных знаний выстроена, вычленяемый из нее категориальный «каркас» ставится в один эпистемологический ряд с научными понятиями. Между тем, имея статус «несущих конструкций», он является априорным (предпосылочным) условием возможности нефилософского (предметно-содержательного) дискурса. «Можно ...поставить вопрос о «беспредпосылочном» дискурсе. Такой дискурс, ...будучи некоторой терминологической конструкцией, должен предъяснить такие отношения своих терминов, которые были бы предпосылками всякого возможного дискурса. Именно этот дискурс и называется философским. Его термины, называемые философскими категориями, носят характер всеобщности, поскольку с их помощью можно говорить о любом дискурсе»<sup>5</sup>.

Когнитивный аспект философского дискурса – это как бы сцена, на которой развиваются перипетии персонажей авторской пьесы: ар-

<sup>4</sup> Ж. Делез, Ф. Гваттари. Что такое философия. СПб., 1998 (перевод С.Н. Зенкина). С. 29; В.С. Степин. Философия и образы будущего // Вопросы философии. М., 1994. № 4. С. 15; М. Вебер. Объективность познания в области социальных наук и социальной политики // Культурология. XX век. М., 1995. С. 582.

<sup>5</sup> Г.Б. Гутнер Теоретический и философский дискурс // <http://www.philosophy.ru/library/diskurs/gutner.html>

тикулируя соответствующий текст, мы наблюдаем за судьбами непосредственных участников этого спектакля – философских концептов («Может ли Единое быть Множественным?» «Вытекает ли Должное из Сущего?» etc). Однако в этом «действе» есть другие его участники



(коммуниканты), которые не всегда выходят на сцену, но без них, собственно, «пьеса» не состоится. В этой связи примем во внимание следующее соображение М.М. Бахтина: каков бы ни был предмет текста, его автор – не библейский Адам, имеющий дело только с девственными, еще не названными предметами. Этот предмет «уже оговорен, оспорен, освещен и оценен по-разному, на нем скрещиваются, сходятся и расходятся разные точки зрения, мировоззрения, направления»<sup>6</sup>. Аналогично, авторский философский текст следует рассматривать как реакцию («ответ») на предшествующий тематически близкий текст. Этот ответ может состоять либо в частичной идентификации с содержанием данного текста, либо в ассимиляции его проблемного поля, либо в полном дистанцировании от него. Фрагменты из «предпосылочных» текстов приобретают в авторском тексте нередко иной (иногда – противоположный) смысл, в их содержании может измениться акцентуация (что было несущественным, становится главным, или наоборот). При любом исходе установить аутентичный смысл авторского текста едва ли возможно безотносительно к философскому текстовому наследию, с которым состоялась встреча автора. Одна из целей имплантации части чужого текста в авторский состоит в использовании ее в качестве аргумента к авторитету. Однако авторитеты в философии существуют не столько для того, чтобы им следовать, учиться у них, сколько для того, чтобы обращать их в своих «единомышленников».

Изложенное дает основание для выделения двух типов философской аргументации: когнитивной и диалоговой. Доводы в когнитивной стилизации имеют своей интенцией содержание философских концептов («Истина аподиктических суждений имеет внеопытное происхождение, ибо опыт, в силу его конечности...»). Доводы в диалоговой стилизации формулируются в виде пропозициональных установок («Уже Лейбниц полагал, что истина аподиктических суждений имеет внеопытное происхождение...»), причем автор интерпретирует содержащиеся в них предложения таким образом, чтобы их смысл можно было либо частично идентифицировать со своей точкой зрения, либо превратить в объект для критики (Аристотель: «Мы все имеем обыкновение вести исследование, сообразуясь не с самим предметом, а с возражениями тех, кто утверждает противоположное...»<sup>7</sup>). Эти

<sup>6</sup> М.М. Бахтин Эстетика словесного творчества. М., 1986. С. 289.

<sup>7</sup> Цит. по работе: М.В. Лебедев. Философия языка на фоне философии // <http://www.philosophy.ru/library/diskurs/lebedev.html>.

доводы иногда маркируются (последний пример), но могут и не иметь источниковой индексации («Известно, что истина аподиктических суждений...»). Возможен вариант, когда интродуцированный текст оформляется автором в когнитивной стилизации, и требуется специальное исследование на авторскую идентификацию аргумента. В этой связи



уместно напомнить, что установление авторства смыслового содержания философского текста – проблема трудно разрешимая, если ее понимать как задачу установления «абсолютного» авторства.

Далее, авторский философский текст строится с учетом виртуальной встречной позиции, т.е. возможной реакции на создаваемый текст. Используя метафору сцены, встречный текст можно истолковать как отклик театрального критика на пьесу, которая еще только готовится к постановке, но строки из рецензии на ее сценический дебют уже маячат перед глазами режиссера. Автор «просчитывает» возможные *pro et contra*, иногда специально инсценируя диалоги филологов с гиласами, или же вступает в диалог с безликими возможными оппонентами («Мне могут возразить, что...») и единомышленниками («Меня поймут те, кто...»), попутно разъясняя и уточняя свою позицию, что способствует обретению создаваемым текстом «иммунитета» от виртуальной критики, позволяет, по выражению Уэйта Джеффри, «контролировать то, что не поддается контролю, а именно будущую рецепцию своих трудов»<sup>8</sup>.

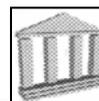
Философские концепты, населяющие смысловое пространство авторского текста, не беспочвенны, они инспирируются не только предпосылочными текстами (в том числе и сведениями из различных областей науки), но и другими социокультурными источниками<sup>9</sup>. И все же из такой зыбкой почвы не могут произрастать философские убеждения. Как полагал М.М. Бахтин, автор текста не отдает себя на «полную и окончательную волю наличным и близким адресатам», апеллируя к некоему «нададресату». Этим «незримо присутствующим третьим», по мысли Бахтина, могут быть бог, совесть, суд истории или какая-то иная мистическая/метафизическая сущность<sup>10</sup>. На наш взгляд, философские убеждения обретают опору во внекогнитивных компонентах личности самого философа. Не без оснований В. Дильтей считал «великие жизненные настроения» («мировые настроения», «душевный уклад», «жизнеощущение», «чувство жизни») фундаментом, «подпочвой развивающихся на их основе мировоззрений», отмечая при этом, что мировоззрения «не возникают в результате одной

<sup>8</sup> Уэйт Джеффри. Политическая онтология // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М., 2009. С. 192.

<sup>9</sup> И.Т. Касавин Проблема и контекст. О природе философской рефлексии // Вопросы философии. 2004. №11. С. 29.

<sup>10</sup> М.М. Бахтин. Цит. соч. С. 323.

лишь воли познания», «они – результат занятой жизненной позиции, жизненного опыта всей структуры нашего психического целого»<sup>11</sup>. Сюда следует, по-видимому, отнести и такие чувства как «тревога», «заброшенность», «отчаяние» в их экзистенциалистской интерпретации. Психологическое объяснение такого рода «фундированности» философских убеждений содержится в известном положении Л.С. Выготско-



го о том, что «мысль рождается ... из мотивирующей сферы нашего сознания, которая охватывает наше влечение и потребности, наши интересы и побуждения, наши аффекты и эмоции»<sup>12</sup>.

Итак, консонанс *ratio* философа с его *existentia* – в этом мы усматриваем суть надресата авторского философского текста. Введением этого концепта в метафизику имеется в виду преодоление восходящего к С. Кьеркегору жесткого противопоставления философии, трактуемой как сугубо рациональное предприятие, философии, которая решает задачи существования. Диалогический надресат естественно-научного текста – Природа, «согласие» с которой достигается посредством логики и эксперимента. Богословский текст таким образом имеет Библию. Философский же текст в той или иной мере адаптируется к чувству жизни его автора, рационализацией которого и оказывается создаваемый им текст. «Подобно тому, как художники воплощают в типы, объективируют в художественные образы личное и глубокое выстраданное и тем как бы снимают с себя страдания, метафизики нередко объективируют характерные черты своей собственной личности в мировоззренческую сущность»<sup>13</sup>.

### **ПЛЮРАЛИЗМ – КОНСТИТУЦИОНАЛЬНЫЙ ПРИЗНАК ФИЛОСОФСКОГО ДИСКУРСА**

У возможных оппонентов этой точки зрения логика рассуждений может быть иная. К примеру, такая: философия призвана строить объективную картину «мира в целом», и правильной, т.е. истинной, должен быть признан только один такой образ. Положение же человека в нем в конечном счете детерминируется природой этого мира. Возможен вариант: что-то истинно в одном философском учении (остальное – заблуждение), а что-то – в другом. Мы называем данный подход основным методологическим заблуждением. Во-первых, философская картина «мира в целом» – сугубо спекулятивный конструкт:

<sup>11</sup> Вильгельм Дильтей. Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах // Культурология. XX век. Антология. М., 1995. С. 220, 225.

<sup>12</sup> Л.С. Выготский. Педагогическая психология. М., 1991. С. 33.

<sup>13</sup> Г.А. Тиме. Пессимизм духа и оптимизм Абсолюта // Вопросы философии. 2000. № 7.

лишь какие-то его фрагменты заимствованы из дискурса повседневности и научных знаний, однако и они достаточно вольным образом экстраполированы на область, находящуюся за пределами верификационного потенциала человечества. Во-вторых, не существует внятной логики перехода от какой-либо (определенной) онтологии к «соответствующей» ей системе ценностей (аксиологии), а от нее – к таким же принципам жизнедеятельности (праксиологии). В-третьих,



при изложенном подходе в качестве «системы отсчета» предубежденно избирается «мир в целом» (точнее, его метафизический абстракт), а уже под него «подстраивается» учение о человеке (мироцентристская антропология). Но не менее (и не более) правомерен другой подход: философ создает то миропонимание, которое корреспондирует его «чувству жизни» (жизнецентристское мироучение). «Не в мире, а в человеке философия должна искать внутреннюю связь своих познаний»<sup>14</sup>, – отмечал в этой связи В. Дильтей. Соответственно, «различия отдельных индивидуальностей, их среды и жизненного опыта» порождают «различные формы мировоззрений, вступающие в борьбу между собой за власть над душой»<sup>15</sup>.

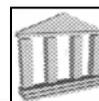
Плюрализм как атрибут философского дискурса не означает, что в нем «допустимо все (anything goes)». Важнейшим (хотя и не единственным) ориентиром для дискурса философии является его дефинитивная корректность («прозрачность» смыслового значения) и логическая когерентность, которыми, тем не менее, нередко пренебрегают. «Человек, однако, вопит себя как добровольца воли к воле, для которого всякая истина становится тем заблуждением, в котором он нуждается, чтобы обеспечить себе самообман насчет того, что воля к воле не может волить ничего другого, кроме ничтожного ничто, в противостоянии которому он себя утверждает, не умея заметить свою собственную законченную ничтожность» – не самое загадочное высказывание из текстов классика философии XX века М. Хайдеггера<sup>16</sup>. Похоже, что и сам Хайдеггер осознал семантическую непрозрачность своего письма и говорил, что его начнут понимать лет через сто. Послушаем и более раннего германского метафизика Г.В.Ф. Гегеля: «Звук есть смена специфической внеположности материальных частей и ее отрицания – он есть только *абстрактная* или, так сказать, только *идеальная идеальность* этой специфичности. Но тем самым эта смена сама непосредственно является отрицанием материально-го специфического устойчивого существования; это отрицание есть, таким образом, *реальная идеальность* удельного веса и сцепления,

<sup>14</sup> Вильгельм Дильтей. Указ. соч. С.216.

<sup>15</sup> Там же. С.223

<sup>16</sup> М. Хайдеггер Преодоление метафизики // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М., 1991.С. 215.

т.е. теплота...»<sup>17</sup> У К. Поппера в связи с подобного рода гегелевскими пассажами даже возник вопрос, обманывал ли Гегель сам себя, заигнотизированный своим собственным жаргоном, или он пытался обмануть и запутать других? Однако с Поппером трудно не согласиться в следующем: «Общий язык разума следует использовать, так сказать, без шифров, использовать, прежде всего, как средство рациональной коммуникации»<sup>18</sup>. И в этом предприятии полезно воспользоваться со-



ветом А.С. Есенина-Вольпина: «применение определений, к какой бы области они не относились»<sup>19</sup>.

Далее, новейшая история западной философии свидетельствует о многочисленности попыток дезавуировать основные логические истины (законы). Гегель полагал, что область этих истин и соответствующих им логико-методологических директив (принципов) весьма ограничена и составляет предмет рассудочного, эмпирико-феноменологического мышления. Кроме рассудочного, есть мышление сущностное, постигающее внутренний динамизм, законы самодвижения (развития) мира, и это мышление есть спекулятивный разум. Последний имеет логику, но это не логика формы (формальная логика), и в нем не действует закон противоречия и принцип непротиворечивости, соответственно. «Противоречие есть критерий истины, отсутствие противоречия является критерием заблуждения»<sup>20</sup>. – этот сокрушительный для философского дискурса тезис был заявлен Гегелем в его диссертации (1801 год). В XX веке М. Хайдеггер и К. Ясперс весьма энергично настаивали на том, что противоречия, круг, тавтология являются конститутивными признаками философского мышления<sup>21</sup>. Примечательно также следующее: постулат о существовании некоего высшего типа рациональности, на уровне которого требуется мыслить логическими противоречиями, поразительно схож с тезисом фидеиста: где нет антиномий, там нет веры; чем ближе к Богу, тем отчетливее противоречия. Так, П. Флоренский призывал рационалиста поверить мистику в том, что формально-логические противоречия «оказываются высшим единством в свете Незаходимого Солнца, и тогда они-то именно и показывают, что Священное Писание и догматы выше плотской рассудительности»<sup>22</sup>.

<sup>17</sup> Цит. по книге: К. Поппер Открытое общество и его враги. Т. 2. М., 1992. С. 37.

<sup>18</sup> Там же. С. 37.

<sup>19</sup> А.С. Есенин-Вольпин. Об антитрадиционной (ультраинтуиционистской) программе оснований математики и естественно-научном мышлении // Вопросы философии. М., 1996. № 8. С.101.

<sup>20</sup> Г.В.Ф. Гегель. Работы разных лет. Т. 1. М., 1970. §302. С. 265.

<sup>21</sup> К. Jaspers. Die großen Philosophen. Munchen, 1957. Bd. 1. S. 450; М. Хайдеггер. Введение в метафизику. М., 1998. С. 108–109.

<sup>22</sup> П.А. Флоренский. Столп и утверждение истины. Т. 2. М., 1990. С. 505.

Обращение к фактам, дефинитивная корректность и логическая когерентность все же не устраняют контrovers в отношениях между философскими учениями. Похоже, что философ создает свои тексты не для того, чтобы переубедить (опровергнуть) оппонентов: аргументы в его дискурсе призваны восполнять, разъяснять содержание его философских убеждений либо демонстрировать их несовместимость с иными убеждениями. Мысль о том, что в споре рождается истина, менее всего может быть отнесена к философскому творчеству. Любой



философский спор, проясняя и уточняя позиции его сторон, заходит в конечном счете в тупик (в качестве иллюстрации: финал значительной части платоновских диалогов). Считаем, что спор уместен разве что между приверженцами одной и той же философской доктрины, т.е. внутри «школы», что позволяет уточнить и сделать более прозрачными ее фундаментальные идеи и принципы, но крайне редко приводит к отказу от них или же их существенному изменению. Часто разгораются философские споры между адептами несовместимых философских доктрин, но ведутся они не с целью сближения позиций или преодоления концептуальных расхождений, а по соображениям чисто пропагандистского плана: было бы сверхутопичным ожидать, что философ, работающий, скажем, в гегельянской парадигме, примет решение какой-либо проблемы (как, впрочем, и ее постановку) в позитивистском категориальном пространстве мысли. «Спорить хорошо за круглым столом, но философия бросает свои шифрованные кости на совсем иной стол. Самое малое, что можно сказать о дискуссиях, так это то, что они не продвигают дело вперед, так как собеседники никогда не говорят об одном и том же... Спорящие всегда оказываются в разных планах.... Философия... не выносит дискуссий»<sup>23</sup>. «Несоизмеримость» конкурирующих философских дискурсов вполне объясняет тот факт, что историко-философский процесс не привел к возникновению некоего унитарного общепризнанного теоретического мировоззрения, сравнимого, скажем, с естественно-научным воззрением на мир. Последнее, разумеется, время от времени существенно изменяется, однако приходящая на смену новая картина мира аккумулирует (усваивает, перерабатывает) своих предшественников таким образом, что обращение к ним новых поколений людей становится уместным лишь в историческом плане. Поэтому новую картину здесь часто характеризуют как «современную». В отношении мировоззренческих построений такое противопоставление едва ли уместно: каждое из них, созданных в прошлом, может оказаться востребованным в не меньшей степени, чем те, которые по времени являются современными.

<sup>23</sup> Ж. Делез, Ф. Гваттари. Указ. соч. С. 28.

### **ВЫРАЗИТЕЛЬНЫЕ СРЕДСТВА ФИЛОСОФСКОГО ДИСКУРСА: В ПОИСКАХ КОМПРОМИССА**

В свете известного тезиса Р. Рорти о том, что философский текст является разновидностью литературно-художественного дискурса, обсудим вопрос о выразительных средствах философского дискурса. Представляется уместным поделить последний на две основные разновидности – поэтико-афористический и понятийно-прозаический (аб-



страктно-теоретический). К первой можно отнести философские поэмы, диалоги, диатрибы, афоризмы, ко второй – философские трактаты, монографии и диссертации. Поэтико-афористическая форма философского дискурса иногда квалифицируется как неадекватная содержанию и целям собственно философского мышления. Отмечается, в частности, что поэтическая форма выражения философского размышления (Пифагор, Парменид, Эмпедокл) хотя и способствует яркости, чеканности мысли, однако она отягощена, ограничена чувственной конкретностью образов, в то время как стихия философской мысли – абстракция, спекулятивность. В этом плане поэтическая форма и философское содержание вообще несовместимы: чем совершеннее первое, тем беднее, ограниченнее второе, и наоборот. «Если поэтическая форма выражает философскую абстракцию, то, похоже, от нее остается лишь форма», а если «форма на самом деле поэтична, она остается образной и не подходит для выражения философской абстракции, будучи для нее косвенной и символической»<sup>24</sup>. На этих же основаниях квалифицируется как неадекватный и афористический стиль философствования (Б. Паскаль, А. Шопенгауэр, Ф. Ницше): сжатый обручем лаконичности и отягощенный образностью и метафоричностью, афористический дискурс по необходимости фрагментарен, не способен воспроизводить последовательность, сложность и дифференцированность философского содержания. Отсюда делается вывод: «Выбор афористического стиля выражает явную склонность к непоследовательности и нежелание систематизировать с тем, чтобы легче соблазнить читателя, избавляя его от необходимости доводить до конца некоторые ходы мысли»<sup>25</sup>. Когда философ ограничивается поэтико-афористической *façon de parler*, не трансформирует ее в понятийно-прозаическую, то это может означать, что он отказывается довести продукт своего творческого озарения до стадии коммуникативной «открытости». Философская идея, если она не вписана логически в органическую целостность других философских кон-

<sup>24</sup> Мишель Гурина. Философия. М., 1998. С. 14–15.

<sup>25</sup> Там же: С. 37.

цептов, оказывается семантически неопределенной и потому амбивалентной, противится попыткам установить ее аутентичное содержание. Дискурсу такого рода нетрудно прослыть «неисчерпаемым» по богатству содержащихся в нем идей, оттенков, ходов мысли, хотя нередко в подобных случаях ларчик открывается просто: «Философии еще нет там, где нет стремления мыслить последовательно и прояснять внутренние связи идей»<sup>26</sup>.

Но позволим себе озвучить и иную позицию. В философском дискурсе манера «доводить до конца» «ходы мысли» нередко порождает спекулятивно-схоластические «монстры», язык которых темен, стиль



изложения тяжеловесен, а заслуживающие внимания идеи нередко «размазаны» по всему неохватному страничному пространству пухлых монографий и многотомных сочинений. И все потому, что их авторы не склонны формулировать свои мысли ясно и компактно (то ли мысли не «додуманы», то ли не так «заумны», как хотелось бы). Далее, согласно Кьеркегору, философ, оперирующий только абстракциями, всегда остается «беспристрастным»; экзистенциальный мыслитель, напротив, не беспристрастен, но, поскольку его мышление укоренено в особенных нуждах касающегося его жгучим образом собственного бытия, внутренне участвует в своем мышлении. «Тогда как объективное мышление равнодушно по отношению к мыслящему субъекту и его существованию, субъективный мыслитель как существующий сущностно занят своим мышлением: ведь он существует в том»<sup>27</sup>. Так вот, если мы не намерены отстранять философский дискурс от участия в этих жгучих нуждах, использование в нем литературно-художественных выразительных средств следует признать вполне легитимными. Известно, что форма, которой преимущественно пользовался Ницше, – афоризм. Афоризм же, полагал А. Белый, «позволяет мгновенно окинуть какой угодно горизонт, соблюдая отношение между частями. Афоризм – наиболее тесная форма общения автора с читателями, при условии, что автор умело выражается, а читатель – схватывает. Афоризм – открытая дверь к самостоятельному пути там, где автор лишь расставляет вехи. Из одного хорошего афоризма можно вытащить больше жемчужин, чем из хорошей тяжелой книги»<sup>28</sup>. Обоснованно обращается внимание и на то, что философские концепты «рождаются» не в книжной паутине бесконечных «поворотов и разворотов» монографической мысли, а из образов и метафор в недрах поэтико-афористического дискурса. В нем художест-

<sup>26</sup> Там же: С. 36–37.

<sup>27</sup> Цит. по книге: Отто Фридрих Болльнов. Философия экзистенциализма: философия существования. СПб., 1999. § П.2.

<sup>28</sup> А. Белый. Символизм как миропонимание. М., 1994

венный образ органично ассоциируется с философским содержанием, что придает последнему интимную близость с дискурсом повседневности. А это немаловажно.

Дело в том, что философское творчество изначально ориентировано не только на построение категориального каркаса для мышления о мире, человеке и его познании, но и движимо «пасторским» комплексом – желанием растолковать людям, в чем следует усматривать смысл жизни, ее главную цель, и в этой своей функции оно пытается вытеснить «искупительную истину» религии (Р. Рорти). Одно из предназначений философии, оправдывающее ее двухтысячелетнее существование, заключается в попытках разума преодолеть понятийными



средствами узкий горизонт приватности и конечности человеческой жизни. Ее задача – поиски смысложизненной «вертикали» бытия человека, надвременных и внепространственных ценностей, проецирование которых на земное пребывание человека способно умиротворить его перед лицом невзгод и страданий, сохранить на долгие годы жизненную энергию и/или веру в значимость и неслучайность его земного пребывания. «Жизнь коротка, а счастье призрачно» – с осознания этой нехитрой, но трудно оспоримой истины, собственно, и начинается традиция философского мышления. И даже в условиях техногенной цивилизации, для которой «Бог умер», его место (в смысле сотериологической функции) оказалось неустранимым в поисках спасения человека от его фобий и экзистенциальной фрустрации. Поэтому о чем бы ни рассуждал философ – об атомах или интуиции, о космосе или душе, о науке или искусстве – его мысль пребывает в силовом поле извечных вопросов о Добре и Зле, о том, как человеку достойно и по возможности счастливо прожить эту короткую, как выстрел в упор, жизнь. Разве не является «Критика чистого разума» И. Канта своеобразными пролегоменами в «Критику практического разума», преуготовлением к принятию тезиса о неоспоримости нравственных истин новозаветной морали? Не в том ли состоит и скрытый пафос феноменологической модели человеческого познания Э. Гуссерля, чтобы утвердить интуитивную достоверность этих же максим и ценностей? Можно напомнить в этой же связи об «Этике» Спинозы, об откровении Ницше относительно того, что моральные намерения составляют живой зародыш любой философии<sup>29</sup>. Однако абстрактно-теоретический модус философского дискурса делает аксиологические построения труднодоступными для восприятия читателя. В то же время экзистенциализм, к примеру, стал в свое время необычайно популярным в среде интеллигенции во многом благодаря выражению его

<sup>29</sup> Ф. Ницше. По ту сторону добра и зла // Сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1990.

смысложизненных концептов и нравственных ориентиров в литературно-художественных образах (Ж.-Поль Сартр, С. де Бовуар, А. Камю). Известными примерами того же ряда могут послужить и многие литературные произведения Ф. Тютчева, Л. Толстого и Ф. Достоевского, художественные образы которых насыщены философским содержанием.

Правильное решение состоит, по-видимому, в следующем: «...чисто исторически феномен философии возникает на границе Мифа и Науки, и, в этом смысле, язык философии занимает пограничное положение между образным мышлением мифа и знаково-понятийным аппаратом науки»<sup>30</sup>.



## МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЙ ДИСКУРС В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ И СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ СИТУАЦИИ В СТРАНЕ

Сформулируем проблемную ситуацию в форме вопроса: как предотвратить исподволь назревающий конфликт между религиозным и безрелигиозным дискурсами, а также извечный (иногда разгорающийся, иногда приглушенный, но никогда не прекращающийся) антагонизм между дискурсами так называемых основных мировых религий? Для такой постановки вопроса имеются веские основания. Противостояние тех, кто «горой стоит» за веру, и тех, кто индифферентен к ней либо относится к религии скептически, не завершилось в России фактом поражения политических сил, насаждавших безверие не только идеологическим террором, но и физическим насилием. Настали новые времена, однако с уходом в небытие «воинствующего» атеизма в стране рождается феномен «воинствующей церкви» (И. Кант). Нарастает волна инфильтрации клерикальных кругов во все сферы общественной жизни. Этой компании способствует установление эксклюзивных отношений церкви с властью и бизнесом и, как следствие, усиление ее влияния в системе образования, органах культуры, СМИ, и даже в силовых структурах. Не обошли стороной и науку: в список «естественных» союзников, ревнителей веры – без малейших на то оснований – вносятся имена многих выдающихся представителей фундаментальной науки, т.е. той области знаний, которая веками оппонировала религии. В общественное сознание с завидной методичностью «вколачивается» мысль о том, что тотальное обращение на-

<sup>30</sup> С.Л. Катречко. Философия как пограничный феномен // Тезисы межвузовской научной конференции «Особенности философского дискурса». 5–7 февраля 1998 г. М., 1998. С. 35–46.

рода в религиозную веру необходимо для спасения России от вестернизации (сохранения ее национальной идентичности), противостояния терроризму, нравственному нигилизму и т.д.. Убеждают в том, что неверующий в Творца неизбежно приходит к мысли о вседозволенности и потому потенциально безнравственен, непатриотичен и бездуховен. Сегодня само понятие «духовность» оккупировано клерикальной пропагандой в такой мере, что безоговорочно отождествляется с религиозностью, а нравственное воспитание молодежи государство, судя по всему, готовится передать под патронаж церковным властям. Словом, очередная идеологическая диверсия, но уже по схеме «истинноверующие против неверных» (т.е. безрелигиозных и иноверцев) стремительно набирает обороты.



Публикуются теоретические статьи, в которых содержатся призывы к изменению на православных основах существующего государственного строя. Так, священник Д. Познанский пишет на страницах «Политического журнала»: «Необходимо приводить в соответствие с православной цивилизационной моделью всю государственную систему», поскольку де «любые попытки скрещивания христианских ценностей с секулярно-либеральными институтами западной демократии обречены на провал»<sup>31</sup>. Спрашивается, а не возникнет ли, к примеру, желание у иерархов мусульманства привести в соответствие российскую государственность не с православной, а с исламской цивилизационной моделью? Можно не сомневаться, что и такая инициатива получит поддержку. Тогда, как говорится, кто – кого? Уместно заметить, что каждая из конфессий, следуя завету ее основателя, свою веру анонсирует в качестве аутентичной, а принадлежность к иной вере – не меньшим грехом, чем просто безверие. Феномен религиозного фундаментализма и фанатизма в современном мире – серьезный аргумент в пользу данного тезиса. «И так называемые религиозные распри, которые столь часто потрясают мир и заливают его кровью, никогда не представляли собой ничего другого, кроме разногласий из-за церковной веры» – отмечал прозорливо И. Кант<sup>32</sup>, выражая надежду на постепенный переход церковной веры к «чистой религиозной вере», основанной на «морально добром образе мыслей» и «добром образе жизни», а не на «вере принудительной и рабской» (дрейф к которой отчетливо намечается в стране – авт.).

Не следует полагать, что мы ополчаемся на религию как таковую и намерены обелить тех, по чьей вине взрывались храмы и ломались судьбы тех, кто молился в них. Настаиваем лишь на принципиальном

<sup>31</sup> Димитрий Познанский. Цивилизационная несовместимость // Политический журнал. 2008. № 4 (181). 11 марта.

<sup>32</sup> И. Кант. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 178. (последовательном и безоговорочном) соблюдении положений Конституции РФ о свободе совести и светском характере нашего общества. Кроме того, считаем, что конституциональный подход к решению обозначенной проблемы необходим, но едва ли достаточен. Не менее важным представляется формирование новой, более адекватной глобализирующемуся обществу фундаментальной установки в отношениях друг к другу субъектов разной веры, веры и безверия. Рискнем представить некоторые ее базовые положения.

• Укрепление традиций партикуляризма и плюрализма в мировоззренческой сфере. В науке плюрализм теорий – ситуативное явление. Содержание научного текста достаточно уверенно контролируется логикой и экспериментом, поэтому рано или поздно специалисты приходят к относительному единству в своих взглядах. В мировоззренче-



ской сфере все обстоит иначе: сколько Апостолов (эпигоны – не в счет), столько и Откровений, и никакая рациональная дискуссия между ними не уместна. Мировоззренческий текст, «истина» которого пытается вытеснить, аннулировать «истину» другого, уже не мировоззренческий, а идеологический феномен. Не существует интерперсонального аргументативного преимущества ни у одной из мировоззренческих позиций, составляющих основу веры либо безверия. В подобных вещах, полагал Кант, «не так много значит мудрствование, как искреннее признание бессилия нашего разума»<sup>33</sup>. Все претензии на наличие доказательной базы в вопросах миропонимания – плод либо невежества, либо лукавства: «в природе тех данных, которыми располагает человек, нет ничего такого, что явно побуждало бы его ум примкнуть к какой-либо метафизической позиции, предпочтя ее всем другим»<sup>34</sup>. Поэтому в анализе мировоззренческого выбора вообще не уместны эпистемологические предикаты «истинно» и «доказано», либо «ложно» и «опровергнуто». Сциентизм в вопросах веры и безверия – пройденный и, к сожалению, оплаченный непомерно высокой ценой этап в эволюции европейской цивилизации. «В философии мы имеем дело с формулировкой исходных предпосылок нашего мировосприятия, которые уже не могут быть рационально обоснованы... История философии поэтому – это последовательность мировоззрений, которые не сменяют друг друга, а продолжают сосуществовать в настоящем, не теряя своего значения. Каждое такое мировоззрение в идеальном случае – это некоторая целостность, некоторый замкнутый мир, вполне самодостаточный и не приемлющий каких-либо других миров»<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> Там же. С.73.

<sup>34</sup> Ричард Тарнас. История западного мышления. М., 1995. С.345.

<sup>35</sup> М.А. Розов. Проблема предмета философии (методологические аспекты) // <http://www.philosophy.ru/library/diskurs/rozov.html>.

• Приемлемый (цивилизованный) мировоззренческий текст должен быть не столько аргументативным дискурсом, сколько нарративом, т.е. повествованием о событиях жизни личности, подвигнувших ее к тому или иному миропониманию и мироощущению («Исповедь» Августина Блаженного или Льва Толстого). Абсолютно бесперспективны дискуссии о «плюсах» и «минусах», пользе и вреде той или иной веры либо безверия. Вера в Бога была продуктивной находкой человека для удовлетворения его потребности в обретении смысложизненной вертикали, в прижизненном приобщении к «вечности». Однако вхождение человечества в границы техногенной цивилизации, основу которой составил научно-технический прогресс, поколебали эту веру: о Боге порой вспоминают лишь в пограничных ситуациях, да еще в дни, которые отведены для этого традицией (церковью). В нашей стране многие люди среднего и старшего поколений сознательно шли или идут по



жизни «мимо» Бога, но разве среди них меньше высоконравственных, деятельных и жизнерадостных (счастливых), чем среди тех, кто уже ранее был или оказался ныне воцерковленным? «Бог мне судья!» либо «Я перед совестью и людьми в ответе!» – это все, что скажут честные и разумные люди друг другу, и никто в свободном обществе не имеет права «исправлять» или покушаться на эти убеждения. И снова обратимся к В. Дильтею: «Борьба мировоззрений между собой ни в одном основном пункте не увенчалась победой одного из них. История производит из них отбор, но великие типы их сохранили всю свою силу, недоказуемые и неразрушимые. Они не могут быть обязаны своим происхождением тому или иному доказательству, ибо никакое доказательство разрушить их не может»<sup>36</sup>.

• Отказ от мифа о детерминации общечеловеческих нравственных максим какой-то одной (привилегированной) мировоззренческой позицией. В решении этой проблемы мы также можем опереться на авторитетное мнение Канта: напомним о его точно выверенном положении: «для себя самой... мораль отнюдь не нуждается в религии», «не нуждается ни в идее о другом существе над ним (человеком – прим. автора), чтобы познать свой долг, ни в других мотивах...»<sup>37</sup>. Однако, полагает Кант, «поскольку человеческой способности недостаточно, для того чтобы привести счастье в мире в полное согласие с достоинством быть счастливым, необходимо признать всемогущее моральное существо как владыку мира..., т.е. мораль неизбежно ведет к религии»<sup>38</sup>. В данном контексте «неизбежность», которую имеет в виду Кант, является категорией практического разума, что означает «низ-

<sup>36</sup> Вильгельм Дильтей. Указ. соч. С. 225.

<sup>37</sup> И. Кант. Трактаты и письма. М., 1980. С. 79.

<sup>38</sup> Там же. С. 82–83.

ведение» Кантом бытия божьего к постулату этого разума<sup>39</sup>. Далее, как показывает история мировой культуры, одни и те же нравственные ценности и регулятивы могут иметь для разных народов равновысокую значимость, хотя их мировоззренческие «основания» оказываются существенно различающимися. Убеждение, что «подлинная» мораль возможна только на некоей «избранной» мировоззренческой основе, характерно для тоталитарного общества. Однако ни падение авторитета мировых религий, ни распад тоталитарных режимов не привели, в общем и целом, к краху общественной морали.

• Признание принципа толерантности абсолютной ценностью мировоззренческого дискурса. Понятно, что взаимоуважение, терпимость, согласие и сотрудничество могут иметь место только в том случае, если у людей с разными мировоззрениями, культурами, языками имеется единое пространство их жизненной идентичности. Ныне человечество, сполна познавшее горечь религиозной нетерпимости, на-



ционального и социально-классового эгоизма, вплотную приблизилось к прозрению координат этого пространства, т.е. универсальных императивов справедливого (консонансного) социального бытия: неприемлемость любой формы агрессии, расовой, национальной и конфессиональной нетерпимости, право на труд и собственность, свобода совести и политического выбора. И не столь уж важно, в чем философы, культурологи и теологи усматривают их источники – в антропологическом единстве человечества, в адаптационных закономерностях эволюции социального бытия, в абсолютных теоретических интуициях или в Слове, которое было у Бога. Джон Ролз не случайно настаивает на том, что «в демократическом государстве публичное понимание справедливости должно быть максимально независимо от сталкивающихся философских и религиозных учений»<sup>40</sup>. Важно признать другое: только добровольное и осознанное (по Канту – основанное на понимании и самообязывании) следование «духу универсальной нормативности» (Э. Гуссерль), некоему кодексу человечности (содержание которого будет постоянно уточняться<sup>41</sup>) сохранит шанс на выживание планетарной цивилизации.

<sup>39</sup> К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. Т. 39. М., 1968. С. 354

<sup>40</sup> J. Rawls. *Gerechtigkeit als Fairneß: politisch und nicht metaphysisch // Kommunitarismus: Eine Debatte über die moralischen Grundlage moderner Gesellschaften*. Frankfurt-am-Main, 1993. S.36.

<sup>41</sup> Н.В. Мотрошилова. Идеи единой Европы: философские традиции и современность. Часть первая // *Вопросы философии*. 2004. № 11.