
ФИЛОСОФИЯ ЗА РУБЕЖОМ

М. КОНШ

КАКАЯ ФИЛОСОФИЯ НУЖНА ЗАВТРА?

Поставленный здесь вопрос нов, но не потому что он не мог быть поставлен почти в любой момент в тех же терминах, а потому что слова “завтра” или “будущее” имеют сегодня совершенно другое значение, чем они имели в прошлом. В самом деле, будущее для людей в обществе вписывалось всегда до сегодняшнего дня в рамках конкретного общества: например, “какое будущее?” для нас, французов, задавали мы себе вопрос в 1940, затем в 1945 и т. д.; мы не чувствовали вовсе или чувствовали, что нас мало касались общие рассуждения о будущем человечества. Но сегодня мы вступили в эру “мондиализации”, иначе говоря, универсализации. Накануне 11 сентября 2001 г., дня атаки на две башни-близнеца Мирового торгового центра в Нью-Йорке, чувствовалось какое-то планетарное содрогание. С этого момента вопрос стоит так: какая философия нужна человечеству, полному контрастов, противоречий, но, однако, в каком-то роде едином? Какую философию может выработать человечество завтра? Конечно, это верно, что все метафизики, претендовавшие в своих системах постичь истину, сделали тем самым дар всем людям, всему человечеству. Каждый носит в душе высказывание Декарта и его надежду способствовать своей философией “общему благу всех людей” (*Discours de la méthode*, VI, p. 61). Но фактом остается то, что философия Декарта породила современный идеализм, присущий только Западу и отличающий нас от других философских культур, но не обладающий никаким объединяющим свойством. Проблема является проблемой философского экуменизма. Если такой экуменизм возможен, то во что должна превратиться наша философия, чтобы была в состоянии конкурировать с восточными философиями, и на основе каких очевидных истин? Вопрос касается метафизики, а не морали. Так как мораль

стала универсальной с того момента, как мораль прав человека универсально признана, хотя на практике часто попирается, метафизика же остается в стороне. Я полагаю, что возврат к самой ранней греческой мысли означает также надежду универсальной философии.

Но прежде чем говорить об этом, необходимо внести ясность по поводу того, что представляют собой мои философские предпочтения.

Я говорю “предпочтения”, так как здание философии состоит из множества помещений, и каждый может выбирать, где ему жить, – там или сям. Что касается меня, в основе моего выбора лежит сознание невозможности иного выбора. Например, перед аналитической философией я говорю себе: если я посвятил себя философии, то совсем не для того, чтобы философствовать таким образом; если это философия, я предпочитаю отказаться от философии.

В зависимости от их выбора философы размежевываются: одни находятся по одну сторону, другие – по другую. Я скажу о том, каковы основные расхождения, их десять, а также о том, на чьей стороне я нахожусь по каждому из них.

1. Вначале коснемся определения философии. По этому вопросу среди философов нет согласия. Для великих классиков метафизики философия – это “поиск истины” (название, как известно, незаконченного произведения Декарта). Но что есть истина? “Истина есть все”, – говорит Гегель¹. Философия является “единым и всеохватывающим видением всего”, – говорит Бергсон². Параллельно этому классическому определению получают распространение определения, которые не являются таковыми. Для Фреге, как известно, “философия, во-первых, и прежде всего – это критическое исследование языка и его употребления в общем”³. Лейбниц оценил бы такое “критическое исследование языка”, но он поостерегся бы свести философию к этому определению, как в самом деле это имеет место здесь, несмотря на “во-первых и прежде всего”. “Целью философии является логическое прояснение мыслей”, – пишет Вит-

¹ *Феноменология духа*. Предисловие. М., 1959.

² *L'evolution creatrice*, chap. III, in *Oeuvres*, Ed. du Centenaire, PUF. P. 657.

³ D. Vervenne, art. "Dummett". *Encyc. philos. univer.*, vol. III (dir. J.-F. Mattel), PUF, 1992. T. 2. P. 3192.

генштейн (*Tratatus logico-philosophicus*. 4. 112). Действительно, “логическое прояснение мыслей” является необходимым условием философского труда, но это не цель. Необходимо также, чтобы для начала были “мысли” (и мысли философские, то есть по поводу действительности). Нельзя просто абстрактно “прояснять”. Может ли аналитическая философия дать целостное определение философии? Шарль Лармор вынужден признать: “Мне кажется, что единственно адекватная дефиниция философии заключается в простом перечислении *проблем*, которые по различным причинам были классифицированы как “философские””⁴. Определение, содержащее определяемое! А ведь известно определение Делёза-Гваттари: “Философия – это дисциплина, занимающаяся созданием понятий”⁵. То, что философы создают или заново создают понятия, в этом нет сомнения. Лейбниц, например, заново создает старый пифагорейский термин “монада”. Кант создает понятие “трансцендентальной логики”, и т. д. Но если философы создают понятия, то это не просто для удовольствия: это делается с целью постижения истины. Определение Делёза-Гваттари смешивает необходимое условие и достаточное условие. Я склоняюсь к традиционному определению: философия есть поиск истины относительно Всего существующего.

2. Слова “быть”, “реальность” разделяют философов. Но очевиден ли смысл этих слов или необходимо ставить вопрос о том, что означает слово “быть” или что такое *истинно* реальное?

Для Декарта понятие “быть” и высказывание “я мыслю, значит, я существую” являются сами по себе достаточно ясными (*Principes de la philosophie*, I, 10). Ж. Кангилем говорит нам в том же духе: “Я не задаю вопрос о бытии, так как я *существую*, я существую, следовательно, имеется бытие. Вопросы не возникает”⁶. В русле тех же мыслей я приведу в пример Жака Бувересс: слово “реальность” часто встречается в его книге “*La demande philosophique*” (“*Eclat*”, 1996), хотя у автора не возникает желания настаивать на том, что понятие само по себе представляет проблему.

⁴ “Convictions philosophiques”, in *Philosophie*. N 35. 1992. P. 21.

⁵ *Qu'est-ce que la philosophie?* Ed. de Minuit, 1991. P. 10.

⁶ “Du concept scientifique à la réflexion philosophique”, in *Cahiers de philosophie. Philosophie et sciences*. N 1, janvier 1967. P. 54.

Но Гераклит писал: εἰμὲν τε καὶ οὐκ εἰμὲν, “Мы существуем и мы не существуем” (фр. 133 Конш = 49 а DK), что обязывает к размышлению по поводу понятия “бытие”, имплицитную рефлексию по этому поводу мы находим у Гомера (*Ил.* VI, 146–149) и в поэзии архаичной эпохи (Mimnerme, fr. 2 Diehl; Pindare: “Человек это сновидение тени”, VIII *Пуф.*, 95–96), очень определенную у Парменида и Платона – как позднее у Монтеня, несомненно, под влиянием отрывка из Плутарха в духе Платона. Так как, если говорят: “Существует только Бог” (*Опыты*, II, xii, p. 603 Villey; см. Плут., *De E delphico*, 20, 393 a-b), продолжение должно быть такое: “Почему мы берем название бытия с того момента, который является лишь миготом [вспышкой] в нескончаемом потоке вечной ночи и таким кратким перерывом нашего постоянного и естественного положения?” (II, XII, p. 526, V.). Известно, что Хайдеггер вновь поставил вопрос о бытии, даже если нужно проявить сдержанность по отношению к методу, которым он руководствовался⁷.

Мы являемся ἐφήμεροι, говорили греки. Зная, в какой степени я эфемерен, и живо осознавая это, я не могу не спросить себя о том, что заслуживает быть названным “бытие”, то, что есть οὐτως οὖν, как говорит Платон (*Федр*, 249 с.), – “по-настоящему существующий”, или как переводит Робэн, “реально реальное”. Марсаль Геру не говорит о бытии, как Хайдеггер, а о “реальности”. Однако влияние Хайдеггера чувствуется в книге “Философия истории философии”, написанной им в 1933–1938 гг. В ней Геру показывает, что если объектом всей философии является реальность, то, учитывая неоднозначность этого понятия, самому философу надо “решить” вопрос о том, что “реально”, а что не “реально”. Любая философия обладает своей собственной философской реальностью. “Вне реального мира, мира будущего, бытия не существует”, – говорит Ницше⁸. Приблизительно так сказал бы и я.

3. Но все же, как с бытием? Здесь возникают новые расхождения между философами в зависимости оттого, кто считает, что “Слово”, выражающее бытие, относится к самому бытию или прежде всего к самому человеку. В первом случае Истина *открывается* человеку,

⁷ Cf. ma Conférence, “La raison philosophique vers son avenir grec”, au XXIX Congrès international de l’A.S.P.L.F., Nice, août 2002.

⁸ *Oeuvres philosophiques*. T. XIV, *Fragments posthumes 1888*, Gallimard, 1977. P. 27.

который, пожалуй, больше смотрит в прошлое: Так, например, Фердинан Алкье говорил о некоей “ностальгии по бытию”. Во втором случае она должна прийти, может быть, навсегда, а человек будет смотреть в будущее⁹. Но понятие “откровение”, можно сказать, принадлежит религии, а не философии. И тем не менее говорят же о “философских учениях Индии”. Итак, говорит нам Мишель Юлэн, “философская мысль в Индии [...] исходит из предпосылки, что истина, в своей высшей форме, не завоевывается человеком, а получается им от трансцендентной инстанции [...]. Эта высшая истина не представляет здесь будущее человека, но в каком-то роде его прошлое. Она имеет статус закона через откровение, безвозмездного дара Абсолюта, который человек должен всего лишь охранять и передавать [...]. Индийский философ, далекий от претензий на какую-либо оригинальность, единственно чего хочет – это быть верным толкователем священных текстов, их защитником от времени, с его возможностями забвения и искажения”¹⁰. Веда относится к такого рода основополагающим текстам и “несомненно, что для брахманизма ведический текст является текстом откровения”¹¹. На Западе священным текстом является Библия. Великие классики метафизики, конечно, предполагают ограничиваться комментарием священного текста. Напротив, они преуспели в поиске истины “с помощью природного озарения”, как говорит Декарт. Но как объяснить, что эта “истина” совпадает с истиной откровения, если не допустить, что их разум не был свободен, а направляем верой? “Декарт утверждает, – говорит Жильсон, – что его философия не зависит ни в чем от теологии, ни от откровения, что все идеи, из которых он исходит, являются ясными и отчетливыми идеями, что естественный разум открывает в самом себе [...]; но как же получается, что эти идеи, чисто рациональные по своему происхождению, оказываются в точности такими же в основном, как идеи, которые христианство проповедовало от имени веры и откровения в течение шестнадцати веков?”¹².

⁹ Cf. ci-dessus, la note 7.

¹⁰ *Encyc. philos. univer.*, vol. III. T. 2. P. 3885.

¹¹ C. Malamoud, art. Veda, *Encyc. philos. univer.*, vol. III. T. 2. P. 3987.

¹² *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin. 1948. P. 12.

Рядом с философами монотеистической традиции другие философы, которые тоже могут считаться великими метафизиками, показывают себя свободными по отношению ко всякой идее “откровения”, “святого текста”, “веры” в религиозном смысле слова: к таковым относятся Спиноза, Юм, Шопенгауэр, Бергсон. Естественно, именно с ними я полагаю себя. А так как монотеистическая традиция после Декарта смешивается с идеализмом, то я нахожу мой путь полностью вне идеализма.

4. Вот теперь своего рода необходимое следствие предыдущего наблюдения. Имеет ли какой-то смысл говорить о “Боге”, Боге монотеизма, если не допускать Откровения? Некоторые считают так, другие нет. Первые говорят: “Бог существует”, “Бог жив” или “Бог не существует”, “Бог умер”, – они придают какой-то смысл слову “Бог”; для других это слово не имеет смысла, потому что, используя его, неизвестно, о ком или о чем идет речь. Вопрос “Существует ли Бог?” не встает ни перед Огюстом Конттом, ни перед Марксом, ни перед представителями аналитической философии, такими как Альфред Айер, например, или перед любым членом Венского кружка, ни передо мной; таким образом, я не могу назвать себя “атеистом”, а только “неверующим”. Такой вопрос, – говорю я себе, – не стоит передо мной: я имею в виду *сегодня* – так как он очень серьезно стоял передо мной в прошлом¹³. Надо сказать, что в течение моей философской жизни я прошел большой путь, хотя всегда в одном и том же направлении.

5. Новое расхождение вклинивается между теми, для кого философия может быть завершена, и теми, для кого ее завершение исключается. Если Истина приходит через Откровение и если содержание этого Откровения может быть переосмыслено философским разумом и все, что необходимо познать, может быть развернуто и развито в дискурсе с началом и концом, то это является ничем иным, как системой. Таковы среди прочих идеалистические системы Декарта и Гегеля. Такие системы, однако, не единичны, в то время как истина, полученная через Откровение, единственная, так как были открыты только фундаментальные истины, а не множество частных истин, в которых имеется место для многих расхождений.

¹³ Cf. *Orientqtion philosophique*, Ed. de Mégare, 1974; rééd. PUF, 1990.

Для Монтеня Истина тоже получается через Откровение, и, однако, философия представляется ему незавершенной. Это потому, что она у него полностью разъединена с верой. В то же время разум у Декарта и великих пост-картезианских идеалистов допускает религию как высшего путеводителя, если можно так выразиться, разум у Монтеня свободен в верующем, хотя его подозревали в том, что он таковым не является.

Естественно, я сам на стороне Монтеня. Бесконечно искомая философская истина никогда не станет предметом абсолютного знания, которое положило бы конец поиску. Вопрос, в самом деле, заключается в том, чтобы узнать, что стало со всем реально существующим. Таким образом, с данного момента он становится неразрешимым особенно в силу того, что идея Бога остается непроверяемой. На мой взгляд, Природа является Всем реально существующим, и я привожу по поводу этого аргументы¹⁴; но аргумент – это не доказательство, так как его сила – всего лишь сила, которую ему придают. Когда-то я приводил, вместе с Достоевским, пример страдания детей вопреки Божественной доброте¹⁵: это был аргумент, который всегда было возможно обойти, чем Этьенна Борн и другие не преминули воспользоваться. И даже когда не признается, что истина дана в Откровении, можно рассматривать метафизические проблемы как в основном разрешимые. Каким образом? Это были бы псевдопроблемы, проблемы, лишенные смысла. Так проблема: “Какова первопричина мира?”, можно сказать, решена как проблема, которую нет необходимости ставить: это всего лишь “псевдопроблема без какого-либо научного содержания”, – говорит нам Карнап¹⁶. Бергсон здесь занимает сторону Витгенштейна, Карнапа и аналитических философов: “Мы говорим себе, что, может быть, метафизические проблемы были плохо поставлены, но что именно по этой причине не было больше необходимости считать их “вечными”, то есть неразрешимыми”¹⁷. Однако надлежит отличать “псевдопроблему” в смысле Карнапа и “плохо поставленную”

¹⁴ Cf. *Présence de la Nature*, Paris. PUF, 2001.

¹⁵ Cf. *Orientation philosophique*, chap. I.

¹⁶ Le problème de la logique de la science. Science formelle et science du réel, trqd. Vouillemin, Paris, Hermann, 1935. P. 4.

¹⁷ *Lapensée et le mouvant*, in *Oeuvres*. P. 1258–1259.

проблему в бергсоновском смысле. Что касается меня, я отстраняю проблемы, вводящие понятия, приобретающие смысл только посредством Откровения: такие понятия, как “трансцендентный Бог”, “запредельное” и т. д., но не понятие “мир”. Я не запрещаю себе говорить о “божественном”, о “священном” и т. д., но в имманентном смысле.

б. Другой раскол разделяет философов, которые сближают философию с наукой, и тех, кто приближает ее к поэзии. Согласно Пирсу “философия может и должна практиковаться научным способом”, говорит нам Бувересс (*цит. произв.*, с. 24). То же самое происходит, если понимать философию на манер Куайна или других аналитических философов. “Аналитическая философия, – отмечает Хилари Патнам, – борется за связь с наукой, а не с литературой”¹⁸. Согласно Расселу, отмечает Бувересс, “что характерно для аналитической философии – это не приоритет, отдаваемый философии языка, а скорее факт рассмотрения метода философии как попытки быть похожим, насколько это возможно, на метод эмпирических наук”¹⁹. “Эмпирические науки” ... так бы не сказал Декарт, который берет в большей степени пример с метода математики, ни Кант, который берет пример с Коперника, но который, с его слов, видит, однако, будущую метафизику как полностью новую науку”²⁰. Бергсон хочет восстановить в метафизике, объектом которой является та “половина реальности”²¹, которой является дух, “знание абсолютного”, но это будет сделано при одном условии: что философский метод получит усовершенствование “симметричное и дополняющее то, которое получила когда-то позитивная наука”²². Итак, Бергсон здесь больше на стороне Рассела, тогда как Гуссерль, наоборот, когда он ставит перед собой задачу создать философию “как точную науку”, остается в русле картезианства, я имею в виду в русле *Cogito*.

¹⁸ Entretien avec Joëlle Proust, in *Philosophie*, n° 35. P. 48.

¹⁹ “Une différence sans distinction?”, in *Philosophie*, n° 35. P. 74.

²⁰ *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, Introduction (trad. Gibelin, Vrin. P. 15).

²¹ *L'évolution créatrice*, chap. IV, in *Oeuvres*. P. 785.

²² *La pensée et le mouvant*, in *Oeuvres*. P. 1307.

Одним словом, аналитическая философия сближения философии и науки вовсе не порывает с традицией. Даже наоборот, она ее продолжает. Очевидно, что метафизика не может претендовать на то, чтобы быть наукой. Это очевидно. Ведь ясно, что человек никогда не сможет охватить всю существующую реальность, что касается познания, и что человек никогда не узнает, что значит умереть. В противном случае время религии безвозвратно ушло бы, и вера уступила бы место разуму. Для древних греков философия вбирала в себя научное знание, но не сводилась к нему. У Ксенофана, Гераклита, Парменида, Эмпедокла она сродни поэзии. Откуда это сродство? Оно происходит, вероятно, оттого, что метафизик или философ-поэт, или поэт-философ, как Рэмбо, имеют в виду в плане мышления или интуиции всю существующую реальность, то есть в контексте тех имен, которые я только что произнес, то есть Природу как глобальное наличное бытие. Философия, однако, отличается от поэзии, как она отличается от науки. Поскольку она продукт разума, она уступает место аргументации. Конечно, Лукреций аргументирует в поэтической форме, но эта аргументация – аргументация Эпикура, которая сама по себе не содержит ничего поэтического. Я испытываю мало интереса к гуманитарным наукам, но я слежу за работами биологов, физиков, астрофизиков и до некоторой степени математиков. С другой стороны, я комментировал Гомера, Вацлаву Жимборску, Рэмбо. Об этом я говорю для определения своей поэзии.

7. Другое расхождение связано с тем, что одни философствуют на базе достоверности, а другие – на базе недостоверности. Первые философы – это те, о которых мы только что говорили. Для них философия сродни науке. Но это родство не может никак осуществляться через понятие достоверности, ибо сегодня как всякая наука, по крайней мере, всякая точная наука зиждется на какой-то аксиоматике²³.

Итак, аксиомы суть всего лишь предложения. Они очевидны или нет и задаются актом разума в начале дедукции. Короче: это со-глашения, которые ни истинны, ни ложны. Но достоверность

²³ “Все, что может вообще быть предметом научной мысли, рушится под ударом аксиоматического метода” (David Hilbert, cité par Jean Cavallès, *Méthode axiomatique et formalisme*. T. II. Paris, Hermann, 1935. P. 78).

предполагает истину: это состояние разума, который присоединяется к тому, что он считает истинным. Таким образом, понятие науки не имеет необходимой связи с понятием достоверности. Декарт писал, что ему нравится математика “по причине достоверности и очевидности ее оснований” (*Discours de la méthode*, А. Т., VI, р. 7). Сегодня он так не сказал бы. Он хотел создать науку еще более точную, чем математика. Откуда пришла ему эта мысль об абсолютной достоверности, которую ему не дает сама математика? Она пришла не из науки, а наука, возвращаясь к греческому понятию аксиоматики, в своей эволюции отстранила ее. Абсолютная достоверность является характерной чертой веры. “Вера, – утверждает “Катехизис католической церкви” вслед за Фомой Аквинским, – более достоверна, чем любое человеческое знание, потому что она основывается на самом Божьем Слове” (§ 157). У Декарта имеется некоторый парадокс: желание получить с помощью света природного разума достоверность, которая может быть дана божьим озарением. Гуссерль, знающий аксиоматический характер науки, хочет тем не менее, чтобы в его размышлениях его вела “идея аутентичной науки, обладающая абсолютно достоверными основаниями” (*Картезианские размышления*, § 3), что означает быть ведомым идеей, настоящее место которой исключительно в теологии.

В классическом греческом языке нет слова, которое точно передает то, что здесь понимается под “достоверностью”. Слово *πληροφορία* – “полная уверенность, надежность” – принадлежит Новому Завету. Понятие абсолютной достоверности не из греческого языка. В основном греки философствуют в сомнениях, как Монтэнь. Действительно, это не характерно для Эпикура. Он излагает то, что он называет “истинной философией”. Критерий истины – очевидность (*ἐνάργεια*). Но очевидность не является достоверностью, которая есть “состояние разума” субъекта. Итак, у Эпикура нет “субъекта”. “Душа” находится в мире и не является субъектом. Для стоиков в общем критерий истины это то, что они называют “понимающим представлением”, то есть представлением, которое оказывается само как исходящее из существующего объекта. Таким представлением, конечно, является видимость, присутствующая в душе (имманентный характер которой обеспечивает верность объекту), но “душа” здесь еще совсем не является субъектом.

ектом. Если, согласно сравнению Хрисиппа, она может получить отпечаток внешнего объекта, как воск оттиск печати, это потому что она существует в мире. Понятие “достоверности” и его связь с “субъектом” появляется у скептиков, но негативно, как то, что человек никогда не будет иметь: так как не существует критерия “истины”, если под этим имеется в виду что-то абсолютное, а не очень высокая вероятность. Понятие “вероятность” является греческим понятием: *πιθανός* – это то, что правдоподобно, вероятно, как в философии Карнеада.

Философствовать в сомнении не мешает искать всегда то, что кажется истинным, но происходит только переход от одной кажимости к другой. Занимались ли философы чем-нибудь другим? Философу должно быть достаточно: достичь, независимо от колебания мнений, “пережитых убеждений” как результата предписания, которое он себе адресовал, сказать самому себе правду “в своей душе и сознании”. Такие твердые убеждения мы видим у всех великих философов, но они дают их нам, как если бы они должны быть нашими, как если бы они могли философствовать вместо нас. Таким образом, никто не может философствовать за другого. Я не отрекаюсь от того, что писал раньше: “Философия никогда не представляется мне в аутентичной форме иначе, как в форме моей собственной философии; философия – это *моя* философия”²⁴.

Нужно ли говорить, что философские взгляды являются всего лишь предвзятыми взглядами, простым выражением личности философа, без существенной связи с тем, о чем идет речь, то есть с тотальностью реальности, которая является, по моему мнению, Природой? Совсем не нужно. Чтобы объясниться, я приведу сравнение. Абсолютно невозможно представить себе, каким был Парфенон в V веке до Р. Х., во времена Сократа и Платона, невозможно даже достоверно представить его себе, каким он был до того, как в 1687 г. венецианский снаряд взорвал этот памятник, который турки превратили в пороховой склад. Однако, поехав в Афины, я испытал необходимость увидеть Парфенон с различных точек обзора: то с Ликабетты, с Олимпеона, с Пникаса, с холма Музеев и с других мест, и мне показалось, что каждый из этих последовательных видов да-

²⁴ *Orientation philosophique*, rééd. PUF, 1990. P. 115–116.

вал что-то; и даже глядя на него, оставаясь неподвижным на террасе моей гостиницы, виды, которые я наблюдал, не повторялись, так как он непрестанно отличался от самого себя в меняющемся освещении. И я продвигался вперед каждый раз в познании этой тайны прекрасного и связи, которую она имела в своем истоке с сакральным. Здесь Парфенон олицетворяет Природу, которую никто и никогда, беря ее во всей совокупности, не познает, но которая наиболее великим из философов и поэтов открывает главное и детали. Так Эмпедокл не отбрасывает и не опровергает Гераклита, но просто показывает в Природе новый аспект. Или, по крайней мере, что он больше ставит акцент на идее “цикла”. Пифагор же показывает в Природе число и ритм, гармонию.

8. В продолжение предшествующих различий приходит другое различие: философствовать исходя из *Cogito* или *Dasein*. Декарт не сразу имеет дело с реальностью, которую он называет “внешней”, а только с идеями о ней, которые есть у него, исходя из которых он должен старательно доказывать существование материальных вещей. Таким образом открывается путь идеализму, который через необходимую связь, существующую между всеми идеями, конституируется в систему. Она окончательно замыкается сама в себе с абсолютным идеализмом Гегеля. Гуссерль рассматривает сознание как интенциональное, но эта интенциональность еще не является Откровением. Феноменология с понятиями “феноменологическая редукция”, “трансцендентальное я”, с проблемами “конституирования” и т. д. остается философией сознания; феноменологи гуссерлианского типа дебатировали многие проблемы, которые они создали из различных кусочков и которые имеют смысл только для них самих. То, чем Хайдеггер заменяет *Cogito* и сознание, субстанциальное или нет, это *Dasein*, не переводимое на французский язык слово, которое означает следующее: что оно принадлежит сущностному бытию бытийственного человека, как таковому, открытому миру, что низвергает ложную проблему существования “внешнего” мира, а также, например, понятие “души”. Откровение миру предшествует даже первой рефлексии я над самим собой. Такое “Откровение” (*Erschlossenheit*, *Offenheit*) означает, в свободе по отношению к эго, возврат самой первой греческой наивности, самой начальной способности приятия того, что дается нам, что

породит весомую поэзию Гомера и первую философию и, без сомнения, не только на Западе. Такое Откровение отрицается прагматизмом, для которого мы имеем дело не с самими вещами, а с тем, что они значат для нас в зависимости от наших практических интересов. В духе прагматизма Бергсон считает, что факт “не является той реальностью, какой она предстает непосредственной интуиции, а адаптацией реального к интересам практики и требованиям общественной жизни” (*Matière et mémoire*, chap. IV, in *Oeuvres*, p. 319). Так же, как у Декарта, нет “прямого видения” внешних вещей: нет прямого видения, кроме “разума разумом” (*La pensée et le mouvant*, in *Oeuvres*, p. 1285). Хайдеггер прекрасно знает, что мир как таковой не важен для обыденного человека: для крестьянина мир (*Welt*) это всего лишь его *Umwelt*, его “окружающий мир”. Но это имеет место на фоне первородного Откровения, где сущее показывается открыто. Крестьянин может выносить суждения: “Зерно созрело” – “высказывание истинно, это означает: оно открывает сущее в нем самом” (*Sein und Zeit*, p. 218). “Откровение (*Erschlossenheit*) – это фундаментальный модус *Dasein*, в соответствии с которым он *ест* его Там [...]. Это *с* и *посредством* него имеется открытое бытие и, следовательно, только с *Откровением Dasein* достигается *самый первоначальный* феномен истины [...]. Поскольку *Dasein* является в основном его Откровением, поскольку в качестве открытого он открывает и делает открытия, он в основном “истен”. *Dasein* является “в истине” (*in der Wahrheit*) (p. 220–221, перев. Мартино). Так был положен конец всякой философии представления (*philosophie de représentation* – перев.) Это приводит нас к греческой философии и, в частности, к Досократикам, то подчеркивает сам Хайдеггер, который в § 44 *Sein und Zeit*, “*Dasein*, Откровение и Истина” цитирует Гераклита и неоднократно Парменида. Случайно ли, говорит он (p. 219), если во фрагменте Гераклита, рассуждающего недвусмысленно о λόγος; (фр. 1 DK), “пронизывает феномен истины в смысле быть-открытым (*Entdecktheit*), вне-отмены (*Unverborgenheit*)” – ἀ-λήθεια. Теперь то, что показывается древним грекам в этой возможности самого простого приема, это то, что они называют Φύσις. Конечно, Гераклит называет мир (κόσμος), но мир всего лишь структура, это не основа; и это всего лишь непрестанно ста-

новящееся установленное, но с помощью какой силы? и из какого источника? Анаксимандр назвал это *ἄλειρον*, бесконечное.

Различные выборы, которые я указал выше, склоняют меня вернуться к первой греческой мысли. Два противопоставления, о которых мне остается сказать, приводят меня также к философам до Сократа.

9. Поначалу философы делятся на тех, для кого философия – это не что иное, как поиск истины, и на тех, для кого она не только поиск истины, но также счастья. Я напомним начало *Письма к Менесею* Эпикура: “Пусть никто, будучи молодым, не опаздывает философствовать, ни будучи старым не устанет от философии. Так как ни для кого не бывает ни слишком рано, ни слишком поздно обеспечить здоровье души. Тот, кто говорит, что время философствовать еще не пришло или прошло, похож на того, кто говорит, что время счастья еще не пришло или оно уже истекло”. *Письмо* анализирует условия счастья. Что касается основного условия, без которого эти условия не могут быть выполнены, это изучение природы (*φυσιολογία*) и знание истины. Что философия связана с поиском счастья, которое, впрочем, связано с добродетелью (у Эпикура – осторожность, *φρόνησις*), это то, что произошло, когда вместе с Сократом на первый план вышла проблема человека.

Досократики заботились только об истине. Термин *εὐδαιμονία* появляется только с софистами. “Счастье для Гераклита? – писал я. Это не его проблема. Он не интересуется счастьем. Понятие “счастье” не гераклитовское”²⁵. Это проблема не Хайдеггера и не моя. Философия предполагает волю к истине, не заботясь о том, что принесет истина: радость или страдание. И точно, к истине стремятся, даже если она приносит страдание. Для многих людей делает возможным счастье не истина, а иллюзия. Я считаю религиозные обещания иллюзорными. Однако я остерегаюсь беспокоить верующих, с которыми знаком, зная, что им нужна вера в то, что реальность соответствует их желаниям. Они могли бы провести всю свою жизнь в иллюзии, но имели бы в их вере поддержку своего спокойствия и своего счастья. Настоящий философ ищет истину ради истины, даже ценой страданий. В этом философия предпола-

²⁵ Мое издание *Fragments*, PUF, 4-е éd, 1998. P. 346.

гает мудрость, которую я назвал бы трагической. В конечном счете, если маленькое мирное счастье может быть обустроено предусмотрительной жизнью, то же самое невозможно в случае большого счастья, единственно заслуживающего этого имени. Большое счастье не может быть преднамеренным: оно приходит внезапно. Во всех случаях, когда я сталкивался с ним, я никак этого не ожидал. Что касается счастья, связанного с самим актом философствования, это невозможно отрицать; но оно сопутствует поиску, не будучи его объектом.

10. Наконец, философам, для которых философия ведет к действию, противостоят те, для которых философия требует мудрости бездействия. Всем известен 11-й из *Тезисов о Фейербахе* Маркса: “Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его”. Утверждение не совсем верно. Платон, весьма похоже, более или менее рассчитывал на Дениса, тирана Сиракуз, для осуществления идеального города-государства, каким он себе его представлял. А Фихте в своих *“Речах к немецкой нации”*, разве он не восхвалял вооруженную нацию, ополчение против оккупантов, ставящее немецкий народ перед его “освободительной миссией”? После Маркса и под его влиянием философы втянулись в политическую деятельность, то есть революционную; вне его влияния самыми значительными обязательствами были обязательства Хайдеггера, которые он впоследствии считал ошибочными, и более рассудительные – Джiovанни Джентиле, но которые стоили ему жизни. Нужно отдельно рассмотреть не подлежащие спору обязательства таких философов Сопротивления, как Кавайес и Лотман. Вопреки этим примерам, а также малой политической роли, которую смогли сыграть Монтэнь, Лейбниц, Мен де Биран, что, в общем, замечательно, это почти полное невмешательство философов в дела своего государства. Они занимаются поиском универсальной, если не вечной истины, на предмет Всей реальности, каким бы образом ни требовалось понимать слово “Всей” и слово “реальности” – и, впрочем, в этом заключается первая из их проблем. Им совсем не нужно останавливать свой взгляд на том, что движет человеческими существами, их современниками. Когда изучают Лейбница, кто думает о войнах Людовика XIV? Это потому, что он сам не собирался и не думал вме-

шиваться в них. Верно, что перед ужасами этого мира, бедствиями, несправедливостью, универсальным моральным хаосом, который характеризует нашу эпоху²⁶, философ, имеющий сердце, постоянно искушаем действием. Сблaзн, от которого трудно устоять. Однако это нужно сделать, даже если мысль философа может иметь результат, действие – это не то, о чем он прежде всего должен думать. Так как философ думает не для того, чтобы действовать; он думает только для того, чтобы думать. Считают, что некоторые из философов до Сократа дали законы полисам. У них можно было попросить совета, но я не думаю, что они сами взялись за дело. Они выразили то, что Геродот (I, 170) называет “мнения”, γνώμαι – слово, обозначающее в одинаковой степени сентенции, этические максимы Мудрецов. Так, говорят, Фалес советовал ионийцам образовать единое федеративное государство. Гераклит якобы заставил тирана Меланкомаса (около 508 г. до Р. Х.) отречься от власти (22 А 3 DK); он не преминул бы посоветовать жителям Эфеса покориться Гермодору как царю, если бы они спросили у него совета, но они “выгнали Гермодора, самого способного человека среди них” (фр. 37 Конш = 121 DK). Это Зенону и Пармениду город Элея (Еле в V веке) был обязан, следуя их советам, тем, что был “Тогда обеспечен хорошими законами”, говорит Страбон (*Géogr.*, VI, 1, 252). Если пифагорейцы пришли к тому, чтобы заниматься политикой вплоть до того, чтобы стать, как говорят, обладателями власти в Кротоне, это было лишь защитной реакцией, вызванной тем фактом, что Пифагорейский орден по причине своего “сектантского” характера, как мы говорим сегодня, сталкивался с враждебностью большинства людей, привязанных к гражданственной религии, и которые не могли допустить существование независимой религиозной общины внутри полиса. Об Эмпедокле говорят, что он способствовал установлению демократии в Агригенте. Однако вот как он изъясняется: “Друзья, живущие на вершине огромного города, венчающего Акрагас в отблесках золота, сердца, обеспокоенные благими делами, приветствую Вас! Я, кто для Вас уже больше не человек, а бог, вот я перед Вами! Я хожу среди Вас, украшенный как подобает, голова повязанная лентами и увенчанная короной из цветов. Когда я при-

²⁶ Я подразумеваю: не на уровне принципов, а на их претворении в практику и результаты.

хожу в ваши процветающие города, мужи и жены почитают меня и сопровождают меня толпой, вопрошая меня о спасительном пути; одни требуют прорицаний, другие хотят услышать слово, исцеляющее от всяческих болезней” (В 112 DK). Трудно представить себе этого сверхчеловека, этого пророка, политически ангажированного чудотворца, даже если он и сыграл какую-то случайную роль. Впрочем, Аристотель говорит нам, что он был “независим (ἐλεύθερος) и чужд всякого рода публичным постам” (фр. 66 Rose). Что касается Анаксагора, Аристотель видит в нем тип человека, исключительным призванием которого было исследование (59 А 30 DK); а Диоген Лаэртский говорит нам, что он “предавался умозрительным рассуждениям о природе, не заботясь об общественных делах” (VIII, 7). Что до Демокрита: “Я пришел в Афины, – говорит он, – и останусь в них инкогнито” (В 116 DK); он снискал славу, замечает Цицерон, тем, что не искал славы (Tusc., V, 36, 104).

Подведем итоги. Философия является поиском истины, а не счастья. Она стремится предложить взгляд, *ゼωρία* Всей реальности. Эти два слова – “Всей” и “реальности” – представляют, кстати, проблему. Истина не просто раскрывается, она не просто *дается*. Она на горизонте дороги, на которой у человека нет иного проводника, кроме его “природного разума”. Эта дорога бесконечна: философия не склонна к завершенности. Философ может прийти к “убеждениям на основе опыта”²⁷, но которые не отягощены непрекаемыми доказательствами, объектами абсолютной уверенности. Таким образом, философия не возможна как “точная наука”; она в какой-то степени сродни поэзии, хотя она тоже имеет дело со Всей реальностью, которая с точки зрения имманентности есть Природа. Следует философствовать, не замыкаясь в своих собственных мыслях, как философы идеалисты вслед за Декартом, а в духе открытости по отношению к тому, что предстает перед нами: мир на основе Природы, – то есть оставаясь верным основной сущности, как *Dasein*. Цель заключается только в том, чтобы думать и всегда лучше думать, а не действовать.

Итак, как в отличие от монотеистского Бога, который связан с частными культурами, Природа – это то, что предлагается всем

²⁷ Cf. *Le sens de la philosophie*, Encre marine, 1999. P. 24.

людям независимо от культур, возможно, что философии Природы такие, как у философов до Сократа, должны пересекаться и иметь точки согласования с философиями или видениями мира, которые сама эта Природа где-то породила.

В качестве примера обратимся сегодня к *Дао-тэ кинг* Лао-цзы. То, что мы там находим, это мысли Гераклита. Вот несколько цитат, которые показывают это с очевидностью:

“Путь (Дао), настоящий Путь, это другой путь, нежели постоянный путь” (I, 1).

Голландский ученый Й. Й. Л. Дювендак – несомненно, наилучший знаток Лао-цзы на Западе – комментирует: “Характеристика обычного пути – это то, что он непоколебимый, постоянный, перманентный. Однако путь, о котором здесь идет речь, характеризуется противоположной идеей: этот путь – само вечное изменение. Бытие и небытие, жизнь и смерть постоянно сменяют друг друга. Нет ничего неподвижного или неизблемого”²⁸. “Нельзя дважды войти в одну и ту же реку”, говорит Гераклит (фр. 134 С = 91 DR). Дао – это Река Гераклита.

Глава II *Дао-тэ кинг* повествует о взаимном дополнении противоположностей:

“Все в мире признают прекрасное как прекрасное, так же обстоит с безобразным.

Все признают благо как благо; так допускается не-благое.

В самом деле, бытие и небытие порождают друг друга; трудное и легкое дополняют друг друга; долгое и краткое образуются одно из другого; высокое и низкое опрокидывают одно другое; звуки и голос гармонизируют одно другое; до и после чередуются”.

Многочисленны фрагменты Гераклита, в которых говорится то же самое. Так, например, в этом фрагменте: “Нам было бы неведомо имя Справедливости, если бы эти вещи [несправедливости] не существовали” (фр. 112 С – 23 DK), текст, который я комментирую следующим образом в моем издании *Фрагментов*: “Если в несправедливости сама Справедливость не была бы названа, несправедливость тем самым получила право на существование, оправданное

²⁸ *Tao-tō king. Le livre de la Voie et de la Vertu.* Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient – Jean Maisonneuve, 1987. P. 3.

существование” (р. 393), то что в терминах *Дао-тэ кинг* звучит так: “Все в мире признают справедливость как справедливость; так допускается несправедливость” – то, что, конечно, не делает ее менее несправедливой.

Лао-цзы и Гераклит сходятся на единстве и неразделимости противоположностей. “Бог есть день-ночь, зима-лето, война-мир, сытость-голод”, – говорит Гераклит (фр. 109 С = 67 ДК), – “Бог” (ὁ θεός), то есть персонифицированное существо, а Дао или Река, или движущее и объединяющее единство мира.

“Высокое и низкое опрокидывают одно другое”, читаем мы у Лао-цзы. Вот этот образ опрокидывания у Гераклита: “Суть одно живой и мертвый, бодрствующий и спящий, молодой и старый, так как эти состояния, опрокинувшись, становятся такими, такими, опрокинувшись в обратную сторону, становятся другими” (фр. 107 С – 88 ДК).

Образ натянутого лука находим у обоих мыслителей. Лао-цзы: “Путь Неба, как он похож на натянутый лук! То, что сверху толкается вниз, то что внизу тянется вверх; излишек исчезает, нехватка восполняется” (ІХХVII, І). Гераклит: “Они не понимают, как то, что противостоит самому себе, согласуется с собой: улаживание разнонаправленными действиями, как в луке и в лире” (фр. 125 С = 51 ДК).

Можно было бы привести другие отрывки из произведений даоистского автора, в которых выражается интуиция, перекликающаяся с мыслями греческого автора; впрочем, как у одного, так и у другого мы находим ту же сдержанность, а иногда ту же неясность.

Я пока не желаю погружаться в углубленное исследование. Я оставляю в стороне *Дао* как противоположность *Инь* и *Янь* и проблему циклов, которая, впрочем, не привела бы, может быть, на сторону Эмпедокла, более того – Гераклита. Я ограничусь тем, что отмечу еще три следующие идеи:

а) Сначала Лао-цзы и Гераклит говорят нам: остережемся от излишеств. “Нужно гасить отсутствие чувства меры еще более, чем пожар”, – говорит Гераклит (фр. 48 С = 43 ДК). Если мир, который был всегда и будет всегда, это потому что огонь, который представляет сущность его, соблюдает меру, возгораясь и потухая, *дает меру* (фр. 30 ДК). В Природе нет преступления меры. Пожар по-

тухнет. Но превышение меры человеком, желание большего идут до бесконечности, если мудрость не положит этому конец.

Со своей стороны, даоистский мудрец показывает, что нарушение меры “контрпродуктивно” – скажем мы:

*На мысках не устоишь.
С расставленными ногами не ходят.
Выставляя себя напоказ, не блистают.
Утверждая себя, не выражают себя,
Похваляясь, не достигают успеха.
Чванясь, не становятся руководителем.*
(XXIV, 1–6)

Соблюдать меру особенно следует тем, кто нами управляет: я вернусь к этому.

б) Два мыслителя вместе разделяют иерархическую идею.

Известны такие слова Гераклита: “Один для меня стоит десяти тысяч, если он наилучший” (фр. 38 С = 49 DK). Что касается следующего фрагмента: “Собаки лают только на того, кого не знают” (фр. 8 С = 97 DK), он намекает на непонимание и на агрессивность толпы по отношению к философу, от которого она чувствует живой упрек до такой степени, что хочет иногда оттолкнуть его, подвергнуть его “остракизму”, как Гермодора, изгнанного из Эфеса (фр. 37 С = 121 DE).

Лао-цзы, со своей стороны, подчеркивает иерархию, степени благородства:

Когда представитель высшей знати слышит разговоры о Пути, он спешит пойти по нему.

Когда представитель средней знати слышит разговоры о Пути, порой он сохраняет его, порой он теряет его.

Когда представитель низшей знати слышит разговоры о Пути, он хохочет от этого.

Если бы над ним не смеялись, он не был бы достоин рассматриваться как путь.

(XLI, 1–3)

Еще немного о знати. Что касается массы, той, которую Гераклит называет “многочисленные”, οἱ πολλοί, автор *Дао-тэ кинг*, кажется, не интересуется этим, или только затем, чтобы встать над

ней: “Мудрец стоит над народом, но так, что тот не чувствует его веса, он стоит впереди, но народ не страдает от этого” (LXVI, 2). Каким образом Мудрец занимает свое положение превосходства? Подражая Реке и Морю. Так как: “То, чем Река и Море могут царствовать над сотнями долин, – это своей способностью быть ниже, чем они” (LXVI, 1). Так Мудрец, чтобы быть выше народа, ставит себя в своих речах ниже него; чтобы быть впереди народа, встает позади него, в последнем ряду.

в) Философ, утверждал я, не должен быть, с моей точки зрения, человеком действия. Он думает, чтобы думать. Лао-цзы недвусмысленно советует Без-действие:

“Практикуй Без-действие, занимайся ничегонеделанием, попробуй без-вкусицу, рассматривай маленькое как большое, малое как многое” (LXIII, 1). Перевод Леона Вьеже²⁹ здесь более ясный, чем перевод Дювендака и заслуживает комментария: “Действовать без действия; заниматься не занимаясь, вкушать не вкушая; смотреть тем же взглядом на большое, малое, многое, малое; одинаково воспринимать упреки и благодарения”.

Без-действие достигается исповеданием Пути:

Тот, кто продолжает изучение, растет с каждым днем.

Тот, кто исповедывает Путь, уменьшается с каждым днем.

Уменьшаясь все больше и больше, достигается Без-действие.

Бездействуя, нет ничего, что не могло бы свершиться.

(XLVIII)

Представляется, однако, что здесь нет полного согласия с греческими мудрецами. Они, как правило, воздерживались от политики; но некоторые не скупались на советы, направленные на устройство полиса, и даже на советы, призывавшие к действию, как советы Фалеса, призывавшие ионийцев к объединению, или советы Биаса о защите Приены, его родины (D. L., I, 83).

Итак, что принадлежит собственно Лао-цзы, – это совет Без-действия правителю. Вот как все это звучит:

Если я исповедываю Без-действие, народ изменяется сам собой.

Если я предпочитаю душевный покой, народ улучшается сам

²⁹ *Les pères du système taoïste*, Ed Sulliver et Les Belles Lettres. 1950.

собой.

Если я воздерживаюсь от деятельности, народ обогащается сам собой.

(LVII)

Отсюда знаменитая фраза:

“Управлять большой страной, это то же, что жарить маленьких рыбешек” (LX). Что это означает? “Когда жарят маленькую рыбу, объясняет Дювендак, не нужно прикасаться к ней и поворачивать ее, так как есть опасность раскрошить ее”; или похожая интерпретация: “не надо утомлять народ административными мерами и частыми изменениями”.

Короче говоря, необходимо дать вещам возможность идти своим естественным ходом, действовать как можно меньше, если вмешиваться, то умеренно:

“Чтобы управлять людьми и служить небу, ничто не стоит умеренности” (LIX) – умеренность, являющаяся ни чем иным, как “мерой”, дорогой Гераклиту и греческим мудрецам: τὸ μέτριον или ἡ μετριότης.

В даоистской политике нет ничего, чего бы не мог бы одобрить греческий мудрец. Без-действие – это не пассивность, а сдержанность. Это манера – и единственная манера – действовать согласно Дао. Лао-цзы говорит об этом: *“Путь (Дао) Мудреца – действовать, не ожидая ничего [для себя]”* (LXXVII, 6).

А вот что пишет Роберто Калассо: греческий народ, “преследуемый “самоуверенностью” (*hybris*), это народ, который с наибольшим недоверием относился ко всякой претензии субъекта *сделать что-нибудь*”³⁰. Таково Без-действие, из-за которого греки так постоянно и так глубоко *действовали*.

Можно предугадать мое заключение. Эти некоторые сопоставления, достаточные, чтобы показать сходство, свидетельствуют о своего рода философском экуменизме. “Экуменизм” – слово, произошедшее от греческого οἰκουμένη (с.е. γή), “обитаемая (земля)”. Является “экуменическим” все, что касается всех людей, все, что универсально. Религиозный экуменизм предположительно является невозможным. *“Катехизис католической церкви”* говорит, что

³⁰ *Les noces de Cadmos et Harmonie*, Gallimard 1991. P. 123.

необходимо “осознавать, что этот священный проект, примирение всех христиан в единстве одной и единственной Церкви Христа превосходит человеческие силы и возможности” (Mame/Plon, 1992, § 822). Но в противоположность религиозному экуменизму философский экуменизм представляется возможным. Так как, если монотеистический Бог является культурным объектом и соотносится таким образом с частной культурой – иудейско-исламско-христианской, Природа является тем, что предстает со всей очевидностью всем людям. Философия Природы как Место или универсальное Объемлющее должна суметь осуществить согласие умов.

*Перевел с французского языка
Соловьев А. В.*