

Кризис философии, предельное обоснование и Абсолют

Höle V.
Die Krise der Gegenwart und die
Verantwortung der Philosophie. Trans-
zendentalpragmatik, Letztbegründung,
Ethik.
München: C.H. Beck, 1990. 273 S.

Голос Витторио Хёсле отчетливо слышен в западной философии, а после лекций и выступлений в Москве, Новосибирске, Ростове, Минске и Киеве¹ — также и у нас. Стиль философствования В. Хёсле отличают стремление к универсальности и систематичности, связь с историей мысли: подлинная философия невозможна без своей истории и вне ее, хотя, разумеется, не может быть всецело к ней сведена. Перу В. Хёсле принадлежат многочисленные статьи и книги, посвященные воззрениям Платона, Луллия, Вико, Фихте, античной трагедии, теории циклов истории философии, метафизическим основаниям экологического кризиса, фундаментальному исследованию системы Гегеля. Последняя книга немецкого философа — «Кризис современности и ответственность философии» посвящена критическому рассмотрению основоположений трансцендентальной прагматики, этики и теории «предельного обоснования». Книга состоит из трех частей: первая представляет собой переработанный обзор состояния дел в современной философии, написанной в 1986 году по просьбе ведомства Федерального канцлера Германии; это — разбор основных направлений современной философии (S. 59-108), к которым автор причисляет марксизм, критический рационализм, аналитическую философию, экзистенциализм и герменевтику.

1 См. интервью с В. Хёсле: «Абсолютный рационализм и современный кризис» — «Вопросы философии», 1990, № 11, с. 107-113; «Хорошая философия — это разные формы рациональности» — «Философская и социологическая мысль», 1991, № 2, с. 61-64.

Современная философия (S. 13-38), по мнению В. Хёсле, несет на себе печать «повреждения разума» («Zerstörung der Vernunft», по выражению Лукача) и не соответствует собственному своему понятию. Недостатки философии наших дней — отсутствие синтеза (и самого стремления к нему), крайняя специализация, разрыв между философией и историей философии, игнорирование насущных проблем современности, в конечном счете — безответственность, иррационализм, нравственный релятивизм и этический ингилизм, полное отрицание нормативной размерности мысли и бытия. При этом почти все философы современности непоследовательны и самопротиворечивы: предполагая истину, на деле они либо отрицают ее, либо не могут обосновать (S. 108).

Попытку преодоления кризисного положения В. Хёсле видит в трансцендентальной прагматике К.-О. Апелья, рассматриваемой во второй части книги (S. 108-109). Апель — мыслитель, который пытается соединить в своей философии во многом разнящиеся традиции американской философии (прагматической и аналитической) и философии европейской (герменевтики, философии Хайдеггера и классической трансцендентальной философии); тенденция к сближению которых стала заметной после второй мировой войны. Основными темами Апелья являются проблема интерсубъективности и теории предельного обоснования (Letztbegründung), которые мыслитель пытается связать воедино. Интерсубъективная размерность — важнейшая, с точки зрения Апелья, составляющая не только современной философии, но и самой жизни. Интерсубъективный дух, отличный как от объективного, так и от субъективного духа, проявляется в сообществе конечных субъектов, которое только и может реализовать абсолютные нравственные нор-

мы и постичь истину и Бога, — в этом смысле человеческий дух по существу intersубъективен (S. 29).

Теория предельного обоснования — несомненное достижение Апеля, ибо она позволяет вновь всерьез говорить о философии как строгой науке (S. 124-133, 152sq.). Предельно обоснованное утверждение являет собой негипотетическое априорное (и в этом смысле — абсолютно истинное) знание, составляя альтернативу как генетическому редукционизму, так и интуиционизму, и есть не обоснование из принципов, а обоснование *самих принципов*. «Теория предельного обоснования» позволяет обосновать этику, построенную на реализации условий intersубъективного общения, в то время как сциентизм (аналитическая философия) и экзистенциализм (а также герменевтика и постмодернизм), при всем их различии, сходятся в том, что рациональное обоснование этики невозможно (S. 59, 165).

Одно из основных понятий теории предельного обоснования — понятие перформативного противоречия: философская теория не может и не должна принимать и допускать не только формально, но и перформативно противоречивые высказывания. В отличие от формального противоречия, которое состоит в противоречии между субъектом и предикатом, перформативное противоречие заключается в противоречии между тем, что утверждение подразумевает, и тем, что высказывает, между тем, что оно *есть*, и тем, *чем претендует быть* в акте своего явления, выражения или высказывания (примером может служить утверждение: «Существует нечто, что невозможно мыслить», ибо высказываясь об этом нечто, мы уже тем самым мыслим его, пусть и в качестве пустого субъекта). Акт высказывания не является в данном случае чем-то приводящим — его невозможно элиминировать, устранив из утверждения. Утверждение А, представляющее в акте своего проявления как не-А, противоречиво и потому невозможно (и обратно: невозможно и потому противоречиво). Предельно обоснованным или же абсолютно истинным

оказывается утверждение, если, во-первых, отрицание его перформативно противоречиво и если, во-вторых, его нельзя доказать без того, чтобы оно уже не предполагалось в качестве условия доказательства. Эти условия можно назвать: 1) перформативной противоречивостью отрицания и 2) трансцендентальной рефлексивностью. Предельно обоснованные самодоказательные (или — в сфере идеального — необходимые) утверждения являют, таким образом, первые принципы, обосновывающие себя в акте высказывания, т.е. через логос, и делающие возможной философию как строгое умозрение.

Наконец, в третьей части книги содержится позитивная критика и оригинальное развитие основных положений трансцендентальной прагматики в духе абсолютной философии. В Хёсле исходит из понятия Абсолюта, который представляет как совокупность всех априорных истин (S. 230). Абсолют, с одной стороны, принципует или определяет все структуры сущего, а с другой, является рефлексивной, самое себя обосновывающей структурой — отсюда важность понятия предельного обоснования, ибо именно через него человеческий разум оказывается причастным Абсолюту (S. 218). Поэтому тот, кто мыслит в терминах предельного обоснования, причастен тому, что составляет принцип любого познания, любого бытия, любой ценности (S. 178, 211). Будучи конечным, человек тем не менее всегда принадлежит Абсолюту и потому, пытаясь вместить всю полноту истины, всегда оказывается одновременно и в Абсолюте, и на пути к нему (S. 174).

В Хёсле утверждает существование четырех взаимозависимых, но не сводимых друг к другу миров идеального (имеющего несомненный приоритет), природного, мира субъективного и intersубъективного духа (S. 214). Высшее проявление Абсолюта — в разумной intersубъективности, которая, реализуясь в подлинном общении и любви, снимает конечность и эмпиричность человека и воплощает истину и абсолют-

ные ценности. Однако на подобное проявление нравственности способны лишь ограниченные, сознающие свою конечность существа, не понимающие до конца себя и другого, — существа, будущее которых неизвестно, открыто.

Мир природы, самостоятельность и ценность которого игнорируется большинством современных философов должен рассматриваться как проявление Абсолюта, если только мы хотим разрешить (прежде всего экологические). Поэтому единственный истинный подход — познание и обоснование внешнего мира из Абсолюта (S. 191n).

Человек же трояким образом реализует свое отношение к действительности (S. 239-240): посредством *теоретической* установки (ориентированной на прошлое, в религиозной терминологии соответствует ипостаси Отца), рассматривающей мир как причину обусловленный, познаваемый в его детерминированности человеком-наблюдателем, представляющим тогда как бы окончательность или предел мира; *практической* установки (ориентированной на будущее, соответствует ипостаси Сына), рассматривающей мир как нечто открытое, еще не выполненное до конца, допускающее возможность проявления и утверждения нравственности и заверше-

ния мира; наконец, установки *спекулятивной* (ориентированной на настоящее, соответствующее ипостаси Св. Духа), предполагающей, через прозрение отблеска Абсолюта в конечном и ограниченном, возвращение к самому Абсолюту в реализации intersubъективного общения — совместного познания и любви.

Осознавая себя очевидцем духовного кризиса современности, Хёсле оказывается перед необходимостью восстановления форм разума и мышления, связывания порванных нитей. Однако возвращение к классическим формам философствования не может быть простым их воспроизведением. Философия, говорил Гуссерль, — это неконфессиональный путь к Богу. Поэтому она есть путь универсальный и всеобщий, но одновременно индивидуальный, личный, а значит уникальный и неповторимый. Поэтому «вечные проблемы» решаются в каждую эпоху по-своему и заново. В книге В. Хёсле классические мыслительные схемы — Платона и Аристотеля, Канта и Гегеля — обретают новую жизнь, что заставляет нас еще раз поразиться столь характерному для философии феномену «возвращения».

Д. В. Никулин

Философия в «расколдованном» мире

Самосознание европейской культуры XX века. Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе.
Составитель Р. А. Гальцева.
М., Политиздат, 1991, 366 с.

Общую проблему «европейского существования» в XX столетии четко сформулировал в работе «Тема нашего времени» Х. Ортега-и-Гассет: «Великие ценности, вчера придававшие ясную архитектуру нашему жизненному про-

странству, утратили свою четкость, притягательность, силу и власть над нами, хотя то, что призвано их заменить, еще не достигло очевидности и необходимой убедительности... Западный человек заболел ярко выраженной дезориентацией, не зная больше, по каким звездам жить» (с. 264). Авторы работ, представленных в книге «Самосознание европейской культуры XX века»: О. Шпенглера и М. Хайдеггера, К. Г. Юнга и Й. Хейзингу, Ж. Маритена и Г. Марселя, М. Вебера и Г. К. Честертона,

Х. Ортегу-и-Гассета, Г. Бёлля и В. Вейдле, — объединяет стремление осмыслить истоки и пути европейской культуры, заново сформулировать и истолковать «вечные» философские вопросы — о смысле человеческого бытия, значении и призвании науки, роли и сути творчества, искусства.

Долгое время отечественному читателю был доступен на русском языке лишь 1 том знаменитого шпенглеровского «Заката Европы» (М.-Пг., 1923) — книги, поражающей воображение глубиной и размахом философских и историко-культурных сопоставлений и обобщений. На этом в свое время практически завершилось наше знакомство с творчеством Шпенглера. Теперь же, почти через 70 лет, мы получили возможность продолжить это знакомство в рецензируемой книге опубликованы три фрагмента из второго тома «Заката Европы» (перевод и примечания С.С. Аверинцева). Мы можем вновь окунуться в удивительную атмосферу шпенглеровской культурологии, прочесть рассуждения о магической и фаустовской душах, о религии и искусстве, об исторических псевдоморфозах, т.е. по определению Шпенглера, о тех исторических ситуациях, «когда чужая старая культура так властно тяготеет над страной, что молодая и родная для этой страны культура не обретает свободного дыхания и не только не в силах создать чистые и собственные формы выражения, но даже не осознает по-настоящему себя самое» (с.26). Понятие исторической псевдоморфозы было важным для Шпенглера и в методологическом плане, так как дало ему возможность проанализировать с этой точки зрения разные культуры, в том числе и русскую; так, петровская Россия представлялась ему типичным случаем псевдоморфозы.

В представленных в книге двух главах работы Йохана Хейзинги «Homo ludens» (перевод и примечания В.В. Оушиса) развивается игровая концепция культуры; исследуется само игровое отношение; первичное и фундаментальное, с точки зрения Хейзинги, для бытия культуры и человека; рас-

сматриваются различные формы этого отношения в истории человеческой цивилизации, его роль в развитии речи и искусства.

В книге опубликована работа Карла Густава Юнга «Психология и поэтическое творчество» и введение к работе «К пониманию психологии архетипа младенца» (перевод и примечания С.С. Аверинцева). Мы встречаемся здесь с концепцией архетипов коллективного бессознательного, изложенной в контексте исследования психологии творческой индивидуальности, роли в культуре творца как «носителя и ваятеля бессознательно действующей души человечества» (с.117). Во второй работе речь также идет об архетипах; здесь они рассматриваются как составные части мифов, имеющих жизненное значение, как душевные жизненные силы, свидетельствующие о процессах, которые происходят в коллективном бессознательном.

В работе Мартина Хайдеггера «Искусство и пространство» (перевод В.В. Библихина, примечания В.В. Библихина и Р.А. Гальцевой) речь идет о двух альтернативных концепциях пространства и его отношений с искусством. Техницистской концепции, неспособной схватить подлинную суть пространства и полагающей, что искусство должно овладеть пространством, Хайдеггер противопоставляет иное понимание пространства, которого мы можем достичь, вслушиваясь в язык. И тогда в слове «пространство» мы услышим: «простор». «Это значит — нечто простираемое, свободное от преград. Простор несет с собой свободу, открытость для человеческого поселения и обитания» (с.97). В этой очень небольшой по объему работе (как сообщается в комментарии, одной из последних опубликованных работ мыслителя), как видим, отчетливо различимы темы, ставшие лейтмотивом позднего творчества Хайдеггера. В такой оппозиции двух трактовок пространства скрыта более общая антитеза научно-технической цивилизации, направленной на покорение природы и в своих утилитарных стремлениях ставшей разруши-

тельной, утратившей контакт с вещами, и — открытости бытия, освобождающего и в то же время вбирающего в себя вещи.

Тематически связана с этими публикациями работа Макса Вебера «Наука как призвание и как профессия» (перевод П. П. Гайденко, примечания П. П. Гайденко и Ю. Н. Давыдова). Размышляя о проблемах смысла науки, ее назначения в жизни современного человечества, о том, как изменилась роль науки в XX веке, в условиях специализации самой науки, интеллектуализации жизни, Вебер расширяет рамки избранной темы, вовлекая в рассмотрение более общие вопросы: о сути прогресса и его смысле, об отношении науки и теологии, о судьбах европейской культуры. «Судьба нашей эпохи, — пишет Вебер, — с характерной для нее рационализацией и интеллектуализацией и прежде всего расколдованием мира, заключается в том, что высшие благороднейшие ценности ушли из общественной сферы или в потустороннее царство мистической жизни, или в братскую близость непосредственных отношений отдельных индивидов друг к другу» (с. 148). И в этой ситуации утраты высших ценностей и идеалов человеку ничего иного не остается, кроме как строить собственную жизнь в соответствии со сделанным им выбором — будь то выбор в пользу интеллекта или религии; для человека, по Веберу, главное — быть честным перед самим собой и «соответствовать «требованию дня» — как человечески, так и профессионально» (с. 149).

В работе Ж. Маритена «Ответственность художника» (перевод и примечания С. С. Аверинцева и Р. А. Гальцевой), эссе Г. К. Честертона (перевод Н. Л. Трауберг, примечания Р. А. Гальцевой), в «Дегуманизации искусства» Х. Ортеги и Гассета (перевод и примечания С. Л. Воробьева) и «Теме нашего времени» (перевод В. В. Библихина), в главе из «Умирания искусства» В. Вейдле (примечания В. В. Библихина и А. И. Фрумсиной), во «Франкфуртских чтениях» Г. Бёлля (перевод В. В. Библи-

на, примечания И. Б. Роднянской) и, наконец, в работе Г. Марселя «К трагической мудрости и за ее пределы» (перевод и примечания В. В. Библихина) обсуждается, по существу, один и тот же круг проблем. На первом плане здесь тема ответственности художника, а тема эта многогранна и связана в конечном счете вообще с трактовкой роли искусства в обществе, в жизни. Эта классическая проблема культурологии и философии прошлого приобрела особую остроту и напряженность в XX веке; в мире, «расколотом» в социальном, политическом, культурном отношениях, испытывавшем на себе бесчеловечную власть тоталитарных режимов, по-особому зазвучала антитеза «искусства для искусства» и «искусства для народа», проблема отношения художника и общества, элиты и массы.

Вокруг этих проблем и ведется философский диалог в книге «Самосознание европейской культуры XX века». Дегуманизации искусства, о которой пишет Ортега, т. е. отказу художника от «живой» реальности, от «натуры», от жизненно-человеческого. («новый стиль» в самом общем своем виде характеризуется вытеснением человеческих, слишком человеческих элементов и сохранением только чисто художественной материи» — с. 256); концепции элитарной культуры альтернативна провозглашенная Г. Бёллем «эстетика человеческого» — «таких вещей, как обитание, соседство и родина, деньги и любовь, религия и застолье» (с. 293). Бёлль здесь очень близок к Честертону, пишущему о поэзии жизни больших городов, о способности к подлинным чувствам — в мире, пережившем «не столько нравственный, сколько умственный кризис» (с. 218), где слишком многое стало уже мнимостью. Честертон и Бёлль описывают те сферы человеческого бытия, что еще сохранили, пусть отчасти, свою целостность и гармоничность среди социальных потрясений, выпавших на долю человека в XX столетии: это область повседневного опыта, здравого смысла — не «ходячая мудрость», обремененная предрассудка-

ми обыденного сознания, а интуитивные, глубинные ориентации человека, позволяющие удержать равновесие в непрочном и негуманном мире; лишь здесь сохраняется еще, по Беллю, своеобразный, неразмытый и живой язык.

Спорит с Ортегой и Вейдле, видящий в дегуманизации искусства, в этой победе над человеческой природой символ и итог процесса культурного распада, кризиса западной культуры, выразившегося в утрате «стиля», канона искусства. Но Ортега и Вейдле едины в своем неприятии массовой культуры, «с искусством, одинаковым для всех, всякому приятным и полезным, безвыходно очевидным и преднамеренно-назойливым» (с.290). Сразу вспоминаешь об Ортеге, читая и следующие слова Маритена (в связи с ситуацией, когда наборщики отказались набирать рукопись талантливого писателя, не одобряя ее содержания): «Достаточно дать волю воображению, чтобы увидеть, как в некоем страшном сне... восстание так называемых «простых людей», людей с улицы, против всей «интеллигенции» в целом, чьи безответственные действия всем угрожают. Не приговорить ли к смерти этих физиков с их атомными бомбами, этих биологов с их биологической войной, этих философов с вавилонским столпотворением их вопросов, этих профессоров с их манерой расщеплять человеческие мозги, этих журналистов с их неистовыми деформациями, этих новейших романистов и поэтов с их девизом «написанное последствий не имеет?»» (с.187). Действительно, картина страшная, но, увы, реальная: XX век уже знает нечто подобное.

Завершая обзор книги, хочу напомнить одно рассуждение М.К.Мамардашвили, который часто возвращался к этим проблемам. художник, говорил он, «может осознавать и вести себя как пророк и, соответственно, миссионерски относиться к своему делу, к Слову. Однако надо понять, что подобное отношение по сути своей социально-утопическое... Напротив, может быть иное, куда более скромное отношение к слову: лично-

индивидуальное, когда на первый план выдвигается проблема слова как такового. Это позиция служения, по скромности своей близкая к так называемому «искусству для искусства». И, немного далее это «кажется мне одной из побед демократичности в сфере искусства, культуры вообще». Со свойственной ему парадоксальностью оценок, освобождающей сознание от традиционных стереотипов, М.К.Мамардашвили высказывает мысль, смещающую акценты в наших представлениях об элитарной культуре; и мысль эта созвучна идее Ортеги о том, что «стремление к чистому искусству отнюдь не является, как обычно думают, высокомерием, напротив, это величайшая скромность. Искусство, освободившись от человеческой патетики, лишилось какой бы то ни было трансценденции, осталось только искусством — без претензий на большее» (с.260).

М.К.Мамардашвили переносит саму проблему в особую плоскость: произведение искусства, литературы лишь тогда будет воспринято зрителем, читателем, если они прошли соответствующий «путь» навстречу этому произведению, т.е. приобрели опыт, в свете которого им открывается и опыт творца. И тогда восприятие становится не пассивным актом усвоения уроков «наставника мудрости», а соучастием, уникальным событием, где акт чтения есть «жизненный акт»¹. И никто, добавим, не может априорно отрицать за человеком способность к такому опыту, на какой бы ступени социальной иерархии он ни стоял. С этим, вероятно, согласился бы и Г.Белль, протестующий против духа кружковщины, замкнутости, присущей, по его словам, лишь художественному ремесленничеству. «Даже Кафка, великий из великих, не предполагает посвященности, как ни стараются взять его в плен кругов и кружков. Я своим детям и помощнице по дому тоже давал читать Кафку и

1 Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М., 1990, с.127.

2 См. там же, с.156.

Фолкнера — не из высоколобого убеждения, что искусство принадлежит народу, а из уважения к Фолкнеру и Кафке: я не считаю, что они писали для посвященных» (с.299).

И напоследок — еще несколько слов. Книга «Самосознание европейской культуры XX века» примечательна и ценна во многих отношениях: по подбору текстов, высокому профессионализму переводов, уровню комментаторской работы. Но есть в ней одна особенность, которая заставляет вспомнить о совсем еще недавнем прошлом. По ряду признаков читатель, даже далекий от разного рода издательских «препон и рога-ток», не посвященный в перипетии подготовки подобных изданий в не столь отдаленные времена, может догадаться о непростой и, очевидно, довольно долгой истории этой книги. Это сказывается и в отсутствии ссылок на опубликованные в последние годы работы философов, творчество которых представлено в сборнике³, и в тональности вступительной статьи. Это несколько удивляет, особенно если учесть тщательность даже скрупулезность подготовки некоторых комментариев.

Действительно, книга готовилась к выпуску еще в конце 1960-х годов. Она и сейчас — культурное явление, и очень значительное; но издание ее в те годы могло бы стать событием в культуре: она задала бы определенные образцы деятельности историка философии, переводчика (во всяком случае, а наиболее удачной своей части). Совсем недалеко ушли мы от той поры, когда всякое знакомство с текстами философов Запада было ограничено, по сути, фрагментами. Русские переводы работ Ницше, Шпенглера, Фрейда и других философов можно было найти лишь в изданиях первых двух десятилетий XX

³ Имеются в виду, к примеру, работа К.Г. Юнга «Об архетипах коллективного бессознательного» («Вопросы философии», 1988, № 1), «Осень средневековья» Й. Хейзинги (М., 1988), «Восстание масс» Х. Ортеги-и-Гассета («Вопросы философии», 1989, № 3-4.)

века, да и то практически недоступных широкому читателю; или же тексты переводов распространялись полуподпольно — на философских семинарах, в реферативных сборниках, издававшихся ИНИОМом и другими институтами.

Кажется, совсем недавно была пробита брешь в этом некогда прочном и действенном заслоне, охранявшем нашего читателя от «тлетворного влияния буржуазной идеологии», а на деле — чрезвычайно обеднившим его духовный мир, сузившим культурные горизонты. За последние годы ситуация изменилась. Теперь мы, можно сказать, еле успеваем следить за появлением книг западных мыслителей. Мы получили возможность прочесть в новых переводах несколько работ Ницше; познакомились с философскими работами Камю, трудами Фрейда; вышли в свет объемистые тома работ М. Вебера и Х. Ортеги-и-Гассета; недавно издан том сочинений К. Ясперса. В издательстве «Прогресс» готовятся публикации работ Л. Витгенштейна, «Homo ludens» и «Поруганного мира» Й. Хейзинги. Предполагается издать полностью второй том «Заката Европы» Шпенглера. Мы уже думаем как о реальной возможности о публикации собраний сочинений классиков западной философской мысли XX столетия. Впереди, конечно, огромная работа, открытие целого мира, известного нам пока лишь поверхностно или не известного вовсе; однако уже произошел довольно существенный сдвиг в читательском восприятии. Когда невозможное становится возможным, человек склонен стремиться к чему-то большему. И теперь выход такой книги, как «Самосознание европейской культуры XX века», кажется нам чем-то само собой разумеющимся.

Древние были правы, говоря, что у книг — свои судьбы. Хорошо, что судьба этой книги все же оказалась счастливой. Жаль только, что этого не случилось раньше.

И. И. Блауберг