

АЛЕКСАНДР БИКБОВ

Философское достоинство как объект исследования

Задача моего выступления¹ — обозначить подход, который позволяет исследовать философию нефилософски. И прежде всего проанализировать некоторые почти не доступные для философской саморефлексии явления и состояния. Я хотел бы сразу оговориться, что не сделаю попытки быть увлекательным, поиграть «актуальными» и «классическими» понятиями и т. д. Мой интерес состоит в том, чтобы представить плодотворный подход. А вопросы плодотворности, продуктивности, действенности — если отвечать на них как можно более точно — чаще всего далеки от досужей увлекательности.

Речь пойдет о таком эфемерном и трудноуловимом моменте философского сознания, как достоинство. Я не стану пускаться в объяснения, почему можно или нужно исследовать философское достоинство. Надеюсь, в ходе выступления это станет понятно. Но я хотел бы обратить ваше внимание на два важных момента. Во-первых, хочу сразу оговориться, что речь пойдет не о достоинстве как таковом. В этом смысле, я буду очень далек от моральной рефлексии, тень которой первой падает на вопрос: «Что такое достоинство?» Так вот, вопрос «что это такое?», т. е. вопрос о сути достоинства, меня совершенно не интересует. Я постараюсь представить вам некую сеть отношений, в которой это достоинство имеет смысл и силу.

С этим же связано и второе замечание: в основу исследования заложен тот же ход, который определяет исследовательскую программу Дюркгейма. Определение социологии по Дюркгейму — это исследование верований, или коллективного сознания. И именно верования, а не что-то иное, он предлагал рассматривать как вещи. Я тоже попытаюсь превратить достоинство из эфемерной субстанции в вещь, разместить ее в сети отношений — и именно это составит отличительную особенность подхода, которую я вам представляю.

Кроме того, у меня есть одно замечание методического, но одновременно и почти неизбежно политического свойства. Его смысл очень прост, но взаимное расположение социологии и философии в интеллектуальном прост-

¹ Настоящая статья представляет собой переработанный текст доклада, который был прочитан перед студентами кафедры социальной философии философского факультета МГУ в декабре 2001 г.

ранстве заставляет снова и снова к нему возвращаться. А постоянно возобновляющийся спор факультетов вынуждает к довольно пространному пояснению. Я хочу сказать, что изучение философского достоинства способно ответить на вопрос, который традиционно обращен от лица наиболее «чистых» разделов философии к социологии знания: чем может помочь изучение социальных условий философского знания в объяснении самого этого знания? Оно может помочь очень многим, если только в качестве социальных условий признаются также непосредственные обстоятельства и ориентации профессиональной деятельности философа, а не только его пол, возраст и классовая принадлежность. Это условие принципиально, хотя обычно вопрос «чем может помочь?» заранее предполагает ответ: «очень немногим, если вообще чем-нибудь». И все потому, что зачастую в представлении философа социальные условия сводятся к наиболее внешним, официально закрепленным и отличным от мышления фактам. Во многом и в современной философии социальное сохраняет смысл *res extensa*, в отличие от *res cogitans*, в роли которой выступает сама философия. В этой перспективе действительно крайне трудно или даже заранее невозможно найти место социального в объяснительной схеме формирования и распространения философского знания. Но как только мы включаем внутривидовые условия в ряд социальных, мы получаем доступ к целой системе продуктивных для объяснения подобий и различий, которые традиционно выбраковываются философией в пользу чистоты и возвышенности. Иначе говоря, исследование философского достоинства устраняет непродуктивное ограничение, которое является непосредственным результатом работы самого этого достоинства. Мне кажется, на этом пункте стоит остановиться несколько подробнее.

Во многом противостоящая другим дисциплинам, которые восходят к классическому корпусу, философия нередко выступает заодно с ними, когда речь заходит о возможности объяснения производства знаний, прежде всего, конечно, в самой философии. Я имею в виду сомнение (но отнюдь не картезианское), которое ограничивает сферу объяснения, как только последнее приобретает сколько-нибудь позитивный и (самое страшное) детерминистский характер. Допустимо рассматривать порождение философских систем в терминах «влияния» одних великих умов на другие, в принципе можно объяснять философские построения отдельных авторов через иные «духовные» характеристики, такие как принадлежность к религиозной или национальной культуре. Но загрязнять эти соприродные самой философии внутривидовые «влияния» какими-либо эмпирическими *детерминациями*, рассматривая философию сквозь призму социального происхождения, школьного воспитания или внутривидового баланса сил, — непростительная грубость, которая решающим образом несовместима с самим философским достоинством. Эти детерминации, на основании которых социологии знания и социологии вообще предъявляется упрек в вульгарности и редукционизме, мыслятся обычно самым упрощенным образом, и если их не карикатуризируют специально, то представляют заранее неприемлемыми для какого-либо интеллектуально удовлетворительного объяснения.

Граница допустимого и недопустимого в философском объяснении философии традиционно проходит по линии духовного/материального. Так, в от-

личие от социального происхождения автора, к объяснению могут приниматься религиозные корни его философии. В крайне эвфемизированной форме социальные детерминации могут проникать в философское объяснение философии под благородным именем «ценностей». Однако «ценности» существуют сами по себе, как факты сознания своеобразного коллективного субъекта, где все социальное существует лишь как представление или культура, которая только и может оказывать воздействие на философию. Такой социальный показатель как возраст рассматривается в качестве индивидуальной характеристики, нередко синонима зрелости философской системы («ранний Кант», «поздний Кант»), но уже попытка объяснить различие возраста философов (и связанных с ним мест в профессиональной иерархии) различие их академических стратегий граничит с оскорблением. И так далее.

Особое место в этих спонтанных типологиях допустимого/недопустимого занимают собственно профессиональные характеристики и ставки, такие как пункты профессиональной карьеры, способы распоряжения легитимными темами и легитимации еще не легитимных, ориентация на эффект новизны или забота о ясности, ставка на разрыв с традицией или на ее сохранение и т. д. Точнее говоря, эти реалии вовсе не улавливаются типологиями допустимого, поскольку их нельзя явным образом квалифицировать ни как однозначно духовные (культурные), ни как явно материальные. Они нередко обрамляют комментарии к философским текстам, неизменно фигурируют в биографиях и разговорах одних философов о других, но никак не интегрированы в ряд посылок, на которых строятся философские схемы объяснения философии. Поэтому в рамках собственно философских классификаций эти ключевые и самые непосредственные факты профессии оказываются в месте без места, а ряд «социальных» условий, которыми как будто оперирует социология, в большинстве случаев сводится философами к крайне ограниченному набору классово-демографических показателей.

Такое положение дел полностью соответствует уверенности, что вульгарные факты могут привести только к вульгарным объяснениям. Именно поэтому сомнительные (с точки зрения принадлежности к высокой культуре) условия профессиональной деятельности философа просто оказываются вне рамок профессионального мышления. И именно поэтому социологическое объяснение, привилегией которого являются операции с вульгарными фактами, заранее подозревается в вульгарности и редукционизме. Если речь идет о социологическом объяснении социальной структуры, «социальных проблем» или «общественного мнения» (как мнения массового и принадлежащего массе), со стороны философов нет возражений: пожалуйста, здесь социология остается в пределах своих низких материй. Более того, сами философы порой пробуют себя в «глобальном» социальном теоретизировании из общих соображений, обнажая свою социологическую наивность с тем же законным пренебрежением, с каким средневековая аристократия обнажала свои тела в присутствии слуг. Подобное обращение к низкому при условии, что сохраняется высокая поза, не задевает философского достоинства. Но как только от лица самой социологии предпринята попытка приподняться над уровнем социальных проблем и перейти от низких материй к высоким, тут же звучит боевой рог, из подвалов выносятся старые ружья, сдувается пыль с родовых грамот, и

социология объявляется вне закона — именем чистоты философского мышления и высшей компетентности философа в вопросах своей профессии.

Все это также связано с логикой функционирования профессии, по сей день во многом сохранившей претензии «царицы наук», и с непосредственным продуктом этой логики — философским достоинством. Поставив его под вопрос и, тем самым, отказавшись от наиболее жестких демаркаций, к которым оно располагает, мы получаем гораздо более интересную и, в некотором смысле, простую картину философской профессии, очищенную от тяжеловесных наслоений и томных вензелей.

Логика тронных предписаний

Чтобы описать философское достоинство, сначала следует определиться, как мы его обнаружим и как будем исследовать. Начнем с того, как оно работает. Сколь странным это ни покажется, философское достоинство лежит прямо на поверхности, перед нашими глазами, и именно потому не слишком бросается в глаза. Оно выпукло представлено в сфере философской активности, наиболее требовательной к достойному самопредставлению — в текстах. Но правила прочтения философского текста построены так, чтобы читатель видел в нем прежде всего заверченный и совершенный продукт чистого мышления. Поэтому все прочее, что в действительности обеспечивает адекватное восприятие: прямые указания на то, как нужно читать, неявные указания, заключенные в ритмике и лексике текста, обыденные и поэтические аллюзии и т. п., — берется в скобки. И в этих скобках оказывается слишком многое, если не основное, что могло бы сделать философский текст понятным. Как указывает для этого случая Бурдьё: «Легитимные тексты могут отправлять насилие, которое укрывает их от насилия, необходимого, чтобы постичь интерес в выражении, выраженный не иначе, как в форме, которая его отрицает»². Иными словами, в скобках, среди прочего, оказывается основополагающая ориентация на то, чтобы заставить прочесть философский текст наиболее «чистым», очищенным от любых обыденных, социальных, политических значений образом. Я не хочу утверждать, что философский текст сводится к содержимому скобок. Наоборот, для философского прочтения важно как раз то, что остается в результате всех «очищений». Но если мы это понимаем, текст как таковой, как законченная и существующая сама по себе цепочка значений, перестает существовать. Он превращается в набор операций, каждый раз реактивируемых читателем. И поскольку смысл игры как раз в том и состоит, чтобы заключать в скобки все «лишнее», текст оказывается сложной игрой увиденного и незамеченного, умолчаний и того, что можно сформулировать вслух, например, при обсуждении на семинарах или в письменном комментарии. Собственно говоря, сама эта серьезная игра, правила которой делают законным лишь наиболее чистые и возвышенные прочтения, наводит на мысль о своеобразном представлении о чистоте, или достоинстве, которое разделяют автор и читатель.

² Бурдьё П. Политическая онтология Мартина Хайдеггера /Пер. с фр. Т. В. Анисимовой и А. Т. Бикбова под ред. А. Т. Бикбова. М.: Практикс, 2003. С. 130.

Благородство философии как мышления *par excellence* – старая фигура, вокруг которой выстраивается нормативное (вплоть до профессионального шовинизма) определение «царицы наук». Вопрос в том, насколько сегодня эта фигура сохраняет актуальность в профессиональной практике философа. Или же она осталась достоянием метафизики, с ее метафорами в духе абсолютной монархии?

Чтобы это понять, я хочу взять для начала образец текста одного из новых, наиболее радикальных и пока еще не вполне освоенных в своем радикализме философов. Речь идет о Ж. Делезе. Казалось бы, в его до конца современной философской игре, которая сопровождается прямым отрицанием классического обращения с классиками (и в частности, догматического комментария), нет места традиционным «ценностям» философского порядка. В качестве источника я предлагаю взять итоговую и одновременно программную работу Делеза и Гваттари «Что такое философия?»³ Вернее, введение, где прагматика подобного текста сформулирована самым явным образом. Какие практические предписания формулирует новая философия, отвечая на вопрос о самой себе?

При всем своем дружеском изяществе, введение содержит отчетливо высокомерные инструкции к тому, как следует оперировать философским письмом и чтением и от какого их использования следует воздерживаться. Прежде всего, суть философии составляет творчество, которое наделяет ее особым достоинством и высшим своеобразием. При этом, «собственно, науки, искусства и философии имеют равно творческий характер, просто *одна лишь философия способна творить концепты* в строгом смысле слова» (с. 14)⁴. Отказ от *ratio* в пользу творчества как собственного определения философии отчетливо маркирует место этого определения (и его авторов) в пространстве философских точек зрения. Но такая маркировка производится не только в нейтрализованных благодаря философской традиции категориях, например, рациональной философии/философии жизни. Противопоставление получает отчетливое социальное выражение: «объявляя философию искусством размышления, *ее скорее умаляют, чем возвышают*» (с. 15). Иными словами, творчество – более достойное возвышенной философии определение, нежели размышление, слишком явно отсылающее к науке, которая, по утверждению Хайдеггера «не мыслит» и вряд ли «посмеет стать мышлением»⁵.

Однако если рациональная конструкция гарантирована правилами метода, то как можно оперировать с магической силой творчества? Не менее отчетливое практическое предписание указывает такой способ: «Для того чтобы окрестить новый концепт, требуется характерно философский *вкус*, проявляющийся грубо или же вкрадчиво и создающий внутри языка особый язык философии – особый не только *по лексике, но и по синтаксису, который может отличаться возвышенностью или же великой красотой*» (с. 17). То есть магическая сила творчества отправляется через исключительный вкус философа к возвы-

³ Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? /Пер. с фр. С. Н. Зенкина. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб: Алетейя, 1998.

⁴ В приводимых здесь и далее цитатах из работы «Что такое философия?» курсив мой. – А. Б.

⁵ Хайдеггер М. Что значит мыслить? /Пер. с нем. А. С. Солодовниковой // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге /Пер. с нем. под ред. А. Л. Доброхотова. М.: Высшая школа, 1991. С. 137.

шенности и красоте, который разграничивает философский и обыденный миры. С точки зрения полноты практических маркировок и демаркаций — большая удача, что Делез и Гваттари не стыдятся явным образом обозначить и социальных антагонистов своей возвышенной философии, которая одна может с полным правом осуществлять монополию творческого порождения концептов. Высокому вкусу философии противостоит низкий и вульгарный характер целого ряда претендентов: «Переживая новые и новые испытания, философия, казалось, обречена была встречать себе все более нахальных и все более убогих соперников, какие Платону не примерещились бы даже в самом комическом расположении духа» (с. 20). В полном соответствии с мифологемой регресса — от золотого века философии к железному веку маркетинга и рекламы — поначалу этими соперниками оказываются социология, лингвистика и психоанализ, а затем и вовсе информатика, маркетинг и дизайн (с. 20). Мобилизованный императивами восстановления, восполнения и исправления, философ сохраняет возможность, не теряя достоинства, скорбно и благородно повествовать о кризисе и разрушении. Более того, риторика перманентного кризиса — один из инструментов непрерывного воспроизводства дисциплины. Ведь «чем чаще философия сталкивается с бесстыдными и глупыми соперниками... тем более бодро она себя чувствует для выполнения своей задачи» (с. 21). Но даже такое благородное и воинствующее самоопределение не избавлено от оптимистической уловки, которая позволяет еще больше облагородить свою миссию. Вот типично философский прием, позволяющий от состояния вещей мгновенно переместиться к состоянию мышления: «Сегодня толкуют о крахе философских систем, тогда как *просто изменился концепт системы*» (с. 18). Достаточно найти — при помощи восстановительной работы философии — новые имена, и сакральный порядок будет восстановлен.

Итак, философия, столь долго пренебрегавшая своим священным правом на творчество концептов и оттого пострадавшая, вполне традиционно объявляется единственным бастионом возвышенного в профанном мире утилитарного и вульгарного использования языка. Для делезовской философии, снискавшей славу низвергающей и игровой, это может показаться почти невероятным. Но ощущение невозможности такого хода — не более чем аберрация послушного прочтения. Поскольку Делез желает быть современным философом, т. е. занимать среди современных ему деятелей интеллектуального мира подобающее место, он не может пренебрегать тем, что «делает» философа, что составляет его отличие от других профессионалов культуры, а именно, доктриной вечно современной несовременности. Во всех этих суждениях, связывающих вкус и своеобразие философии, исключительную функцию философии и творчество, требование для философии возвышенного места и утверждение сакральности этого места, проступает фигура философского достоинства, которое требует от своего адепта некоего особого подхода ко всем словам и вещам мира и одновременно дарит ему самому таинственную власть над этими словами и вещами. Под вязью новых приемов философского письма проступает потерянный платоновский трон, требующий философа.

Можно видеть в этом специфическую ситуацию «самого современного» философа, который, стремясь сказать последнее слово, на деле вынужден оправдывать себя наиболее древними родовыми мифами философского мыш-

ления. Однако если мы обратимся к более «скромным» текстам и авторам, во многом даже логика выражения окажется сходной. Понятно, что в случае более умеренной, нежели делезовская, философии ссылка на классику и традицию будет еще более отчетливой и даже демонстративной. Однако речь пока не о философской традиции, а о философском достоинстве, которое заставляет самых разных философов апеллировать к этой традиции или к иллюзии таковой. Более того, достоинство философа не замыкается на традиции. Требование трона всегда современно именно потому, что традиция, на которую оно опирается, служит лишь оправданием («Еще Платон доказал, что...»). Ведь когда Платон сформулировал это требование, традиции еще не существовало, и ему потребовалось ввести иной воображаемый конструкт — универсалию, принципиально не историческую (в отличие от традиции), но не менее действенную. Это не позволяет нам забывать, что история философии не является непрерывным идейным рядом. Действительная история философии — это история социального механизма, который в различных условиях обеспечивает поддержание одной и той же иллюзии такого непрерывного ряда и его внутреннего единства.

В качестве еще одного примера того же притязания на трон можно привести образец суждений другого (хотя и по-другому) нового философа, Э. В. Ильенкова — советского философа, в целом остававшегося в рамках официальной доктрины, хотя также претендовавшего на последнее слово и первое место среди современников. В рамках оппозиции творчество/рацио, через которую формулирует специфику философии Делез, Ильенков занимает прямо противоположную позицию. В эскизе доклада о Спинозе он, в противовес «многим т. н. «современным взглядам»», формулирует центральную проблему своего анализа следующим образом: «отношение философии *как науки* — к остальным наукам»⁶. Является ли его трактовка менее элитистской и более уважительной в отношении эмпирических наук, на основании которых научная философия выстраивается как система второго порядка? Здесь тоже не обойтись без уловки. Чтобы избежать прямого анализа им же самим сформулированной проблемы, который рискует привести к не вполне удобным для философского достоинства выводам, Ильенков пользуется простым ходом. Он переводит вопрос о связи философии с науками в вопрос о связи «Спиноза — наши дни» (с. 170). И тут же переформулирует задачу своей работы следующим образом: «Изложить и осветить Спинозу так, чтобы в нем увидел обобщенно-алгебраический, т. е. *обще-логический выход из нынешних трудностей* и экономист, и психолог, и исследователь физиологии высшей нервной деятельности, не говоря уже о логике, о философе, занимающимся т. н. «гносеологией», теорией познания» (с. 171). Благодаря этой уловке права философии на высшее научное господство восстановлены с той же легкостью, с какой Делез определяет социальные и гуманитарные науки как «нахальных» и «убогих» соперников. Здесь же Ильенков замечает, что показать преимущества Спинозы перед Декартом — значит позволить вырваться, например, физиологам из «тисков

⁶ Ильенков Э. В. К докладу о Спинозе («История диалектики») // Драма советской философии. Эвальд Васильевич Ильенков (книга-диалог). М.: ИФРАН, 1997. С. 170. (В приводимых из данной работы цитатах курсив мой. — А. Б.)

картезианского дуализма», в которых они до сих пор пребывают (с. 172). Это означает, иначе говоря, что все предшествующее время (десятилетия или даже века) исследователи ошибались, следуя некоторому набору правил, вытекающих из собственно исследовательской логики, а теперь философ дает им новое законодательство, и ошибка будет устранена.

От роли Спинозы в естественных науках Ильенков очень быстро перемещается к специфическому вопросу философа о роли Спинозы в истории философии, и, таким образом, мы оказываемся лицом к лицу сразу с двумя выражениями одного интереса: тронным положением философии среди других наук и новым определением философа во внутрифилософской иерархии, с которым связано положение самого автора новой трактовки. Если изменить последовательность, представленную в тексте, и дополнить ее тем практическим интересом, который ведет философа к пересмотру устоявшихся трактовок, многое становится на свои места. Философ, желающий получить особое место (последнее слово) в среде коллег, может сделать это, прежде всего предложив необычную, но легитимную трактовку великого наследия. При этом чтобы его претензия не подверглась моментальной цензуре коллег-конкурентов, он переформулирует интерес собственного места в терминах места другого философа среди нефилософов. Таким образом, специфический интерес одного философа приобретает смысл выражения интереса всего философского цеха, а, в свою очередь, этот интерес переформулируется в терминах полезности философии для всех других интеллектуальных цехов (с неизменно главенствующей ролью у философа-законодателя). Итак, в логике тронных предписаний заключена крайне любопытная стратегия. Наиболее легитимный способ для философа решить вопрос о своем месте во внутрипрофессиональной иерархии — это восстановить высшее место философии в универсальном порядке и сделать это с достоинством возвышающегося над всеми персонажа.

Я сошлюсь еще на два примера. Первый подробно представляет Бурдье в своей «Политической онтологии Мартина Хайдеггера». Рассматривая работы Хайдеггера в более широком контексте интеллектуального производства в Германии 1920–30-х годов, Бурдье показывает, что в основе философски оформленной речи наиболее легитимного из философов лежат те же политические (консервативные, элитистские, вплоть до нацистских) схемы мобилизации, что и у много менее «благородных» публицистов, кинематографистов или профессоров того времени. Однако Хайдеггер, будучи философом и действуя в рамках специфической цензуры философского поля, не может повторять те же лозунги в той же форме. Политика присутствует в его философии в крайне сублимированной форме, как того требует философское достоинство: «В среде выдающихся философских умов к оппозиции между выдающимся и вульгарным нельзя обращаться вульгарно: Хайдеггер обладал слишком острым чувством философского достоинства, чтобы в его работах, вплоть до политических речей, можно было найти политически “наивные” утверждения»⁷. Приведенное мной наблюдение Делеза о философском вкусе, придающем особую форму языку философии, полностью соот-

⁷ Бурдье П. Политическая онтология Мартина Хайдеггера, с. 144.

ветствуют описанной Бурдые логике эвфемизации философской речи, которой требует цензура философского поля: «Мыслитель высокого ранга должен выражаться языком высокого полета»⁸.

Второй пример – из области традиции, т. е. общепризнанной философской мифологии. Речь идет об «Утешении философией» Боэция. Когда к низвергнутому, лишенному всех светских почестей, жалобно вздыхающему и плачущему узнику является Философия («спустившись с высоких сфер»⁹) и, видя его состояние, восклицает: «Что молчишь? Безмолвствуешь от стыда или изумления? Я бы предпочла стыд...» (с. 192). И далее, увещывая своего питомца вернуть себе достоинство, она обращается к примерам того особенного достоинства философов, которое заставило их отказаться от подчинения корыстной глупости и выбрать мучения или смерть во имя высшей мудрости (с. 193). «Утешение» вообще можно читать как весьма полную энциклопедию философских метафор: здесь мы находим и платоновский трон, и презрение к «земным деяниям», и особое благородство мудрости. Причем социальный смысл этих метафор, равно как их практическое назначение в действующем порядке прописан более откровенно, нежели у «новых» или просто современных философов. Утешение философией состоит в своего рода профессиональной теодицее, объясняющей, почему философ, которому по всем сакральным статьям положен трон в высшем мире, лишен этого трона в мире профанном. Впрочем, расхождения в риторике «старой» и «новой» философии не столь уж разительны. «Неудержимый смех», с которым философия взирает на *осквернение* концептов у Делеза¹⁰, вполне гармонирует с философской метафорой Боэция: «Мы *сверху со смехом* взираем на то, как они хватают *презреннейшие из вещей*» (с. 194). Однако в данном случае наиболее интересным для нас остается предпочтительный стыд, к которому призывает Боэция Философия, и напрямую связанная с нею риторика благородной сократической смерти. Упрекая своего воспитанника, Философия настаивает на существовании особого философского достоинства, которое при всяком профанном обмене остается неизменной высшей ценностью.

Подобные примеры можно продолжать, причем, самые различные философы: студенты и мэтры, радикалы и классицисты – будут обнаруживать согласие в некоторых отправных определениях и метафорах. Так, фигура абсолютного, также связанная с высшими претензиями философии, будет присутствовать в определении философской педагогики, сформулированном начинающим профессионалом мудрости: «Необходимо не только обучение мастерству выражения, но создание условий, чтобы было чего выражать, т. е. необходимо наличие условий *личного опыта Абсолютного* у преподающего философа»¹¹. И ту же самую фигуру мы обнаружим у именитого философа-преподавателя из другого времени и места, у М. Мерло-Понти: «Как писатель, философ не имеет нрава замыкаться в своей внутренней жизни. Он претендует на *осмысле-*

⁸ Там же, с. 155.

⁹ *Боэций. Утешение философией* /Пер. с лат. В. И. Уколовой и М. Н. Цейтлина// Боэций, «Утешение философией» и другие трактаты /Пер. с лат. под ред. Г. Г. Майорова. М.: Наука, 1990. С. 193. (Курсив мой. – А. Б.)

¹⁰ *Делез Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия, с. 21. (Курсив мой. – А. Б.)

¹¹ *Климентьев В. Е.* Предназначение философа (wklm. narod. ru/001_ph. html). (Курсив мой. – А. Б.)

ние мира всех и каждого в отдельности»¹². И следом — знакомая метафора восстания против общества ценою смерти... Конечно, эта философская риторика не воспроизводится единым и единственным образом. Здесь имеет место и явное обыгрывание метафор, и смысловые нюансы, которые выполняют роль более тонких различий философских позиций, нежели базовые противопоставления, вроде творчества/рацио. Даже философский смех у Боэция и у Делеза *не в точности* тот же самый. Тем не менее, совокупность философских текстов, как расширяющийся во времени круг обязательного чтения (Платон, Аристотель... Кант, Гегель... Делез), содержит не просто сходные метафоры, но схожим образом сформулированные претензии и практические предписания, которые перекрывают различия отдельных философских позиций. Иными словами, философское достоинство и есть здравый смысл дисциплины, обеспеченный ее специфическим местом в интеллектуальном мире. Преодолевая «новые и новые испытания», философы раз за разом восстанавливают здравый смысл своей профессии благодаря стремлению оставить за философией ее привилегированное место, или — что то же самое — сохранить за собой привилегированное место, называемое философией. Связанные с этим особым местом профессиональные верования воспроизводятся во времени, оставляя иллюзию вечного философского порядка.

Достоинство как дух места

Итак, там, где мы сталкиваемся с попыткой делать «настоящую» или «чистую» философию, мы обнаруживаем и достоинство, которое вменяется претендентам, причастным к такой высокой работе. Эта не очень заметная в силу своей очевидности, но прочная основа философской практики парадоксальным образом *никак* не противоречит усилиям философа быть современным и давать самое последнее определение современности. Из всех источников серьезной философской игры этот менее всего подвержен модернизации и, кажется, составляет исключительную черту социального устройства дисциплины. Но все эти фигуры: «я так сказал», возвышенность стиля, вечно молодая традиция, честь ценою в жизнь — не напоминает ли это удивительным образом реалии совсем другого мира? Мира, описанного антропологами и этнографами, исследовавшими социальные структуры традиционных обществ. Не таков ли отчасти сохраняющий актуальность набор предписаний, заключенный в понятиях «мужская честь», «женская добродетель», «благородное происхождение», «честь семьи»?

Подобная аналогия незаконна с точки зрения определения философии изнутри: как можно ставить в один ряд «элементарные» реалии традиционных обществ и «изысканную» механику философских построений? Однако пытаясь выявить социальный смысл философского обладания истиной, мы оказываемся перед весьма жестким выбором: либо воспроизводим смысловые различия, которые работают в самой «чистой» философии, и объясняем философское достоинство имманентной философскому дискурсу истиной; либо пы-

¹² Мерло-Понти М. Беседа с Мадлен Шапсаль /Перевод В. М. Рыкунова// Логос. № 2, 1991. (Курсив мой. — А. Б.)

таемся отыскать некоторое «вещественное», не-смысловое основание, которое обеспечивает философу положение искателя истины и парадоксальным образом сближает его профессиональное достоинство, например, с семейной или мужской честью в традиционных обществах. Как я указал в начале выступления, наш метод — рассматривать верования как «вещи». Поэтому попробуем выявить особое место, которому соответствует философское достоинство. А социальная механика традиционных обществ поможет нам лучше понять, какого рода место это может быть. Не обнаружим ли мы за философским достоинством, менее всего поддающимся модернизации даже в наиболее радикальных версиях «новой философии», вполне архаичную структуру?

Хочу заметить, что когда я говорю «архаичная», я пользуюсь этим словом не оскорбительно, т. е. вне прямой отсылки к хронологии, привязывающей всю философию к метафорам Платона и жалобам Боэция. Хотя среди самих философов, в особенности историков философии, бытует убеждение, что философские вопросы времен Платона, в отличие от быстро меняющихся научных представлений, сохраняют неизменную актуальность в рамках дисциплины, а сама новизна последующих систем по сравнению с трудами Платона или Аристотеля крайне незначительна. Уже одно это убеждение, само по себе крайне показательное, могло бы извинить использование слова «архаичный» без дальнейших комментариев. Однако такое убеждение содержит лишь часть профессиональной истины. Возвраты к Платону и более поздним «классикам», повторное освоение досократиков или Ницше и т. п. при всем стремлении к их очищению от неверных толкований и аутентичному (наконец-то!) прочтению, являются не чем иным, как очередной актуализацией, и порой весьма радикальной, в текущей интеллектуальной конъюнктуре. В этом смысле, смена взгляда на авторов, входящих в постоянный круг чтения, несомненно происходит. Просто она нередко перекрывается более сильной иллюзией о вечной философии. Я же в данном случае, когда говорю «архаичный», имею в виду не «древний», но и не «отсталый». Я имею в виду возможность обнаружить за всей сложной и утонченной системой систем мышления простую порождающую формулу философского достоинства, которая воспроизводится в новых и новых условиях.

Чтобы сделать более понятным переход от социальных условий жизни идей к повседневной жизни традиционных обществ, я предлагаю сначала подойти к этой теме с обратной стороны: есть ли зоны практики философа, нейтральные или малочувствительные к вопросам достоинства? Продолжая следовать фактам, мы без труда их обнаружим. Как и в традиционных обществах, специфическое философское достоинство, призванное отграничивать высшее от низшего, сакральное от обыденного, распространяется прежде всего на ситуации официально регламентированного выражения исключительности. В традиционных обществах мужчина должен выступать перед другими мужчинами в роли господина женщины, хотя в своем доме может быть «подкаблучником», мулла или брахман может тайно употреблять свинину и алкоголь, официально ему запрещенные. В современной философии социальная исключительность отправляется в форме основных профессиональных результатов: письменных текстов, докладов, лекций, где философ выступает в качестве держателя истины, не доступной иными средствами.

Когда же эта роль уходит на второй план, профессиональная цензура ослабевает и в силу вступает гораздо более «приземленная» логика выражения. «Среди своих» философ может изъясняться на откровенно обыденном или политическом языке, обсуждая *то же самое*, что в гораздо более изысканной или даже неузнаваемой форме концептуальных, онтологических и т. п. различий предстает в его полном достоинства профессиональном тексте.

Сколь странным это ни покажется, но смешение двух логик, совмещение достойного и профанного, допустимо во вполне официальных и торжественных жанрах воспоминаний, юбилейных речей, истории институций, когда, собравшись по особому случаю, знакомые отбрасывают излишне официальный тон и оказываются во власти добрых чувств и старых конфликтов. Так, основной объем сборника, где опубликован черновик доклада Ильенкова о Спинозе, составляют выступления философов памяти коллеги. Вот формулировка из вступительного слова, где смешиваются обыденная и философская логики: «Время выбирает и вбирает его [философа] в себя, предоставляя ему право заявить свой характер и свою позицию, за которую придется *платить дорогой ценой* – репутацией, *а может быть и жизнью*. Так, собственно, происходило (и происходит!) *в реальной жизни*. Рано или поздно, наступает день, и *выясняется – и кто есть кто, и что есть что*»¹³. Неизбежная в этом случае тема «советского» становится местом слияния фигур философского достоинства и политических принципов. Например, говоря о расхождении с Ильенковым один из докладчиков замечает: «Я родился в бараке, в семье сбежавших раскулаченных, *с отношением к коммунизму, заданном на генетическом уровне*. А он открытый, искренний, *прозрачайший коммунист...* Т. е. расхождения тогда шли *не только на уровне философских принципов: кантианец – гегельянец*. Они шли *на уровне биографий*»¹⁴. Еще более яркие примеры – почти полную замену борьбы идей борьбой политических сил – можно наблюдать в публикациях философов по истории советской философии. Здесь дисциплина представлена почти исключительно на языке балансов сил: борьбы между отдельными типами и фракциями философов, альянсов и противостояний с государственными чиновниками и т. д.

Существование границы между «чистой» философией и обменом мнениями «среди своих», обеспеченное профессиональной самоцензурой, заставляет меня еще раз вернуться к вопросу о возможной редукции философского текста к внешним условиям. Я хочу избежать упрощенного взгляда на *любой* философский язык как на жаргон или своего рода канцелярит, который попросту кодирует в высоком регистре обыденные и политические смыслы. Напротив, указывая на ключевую роль, которую в философской практике играет профессиональное достоинство, я хочу подчеркнуть, что стремление мыслить и выражаться достойно порождает целый ряд самостоятельных эффектов. Реализация достоинства, выраженная в особом понятийном и стилистическом порядке речи, и распознается как «настоящая» философия. В свою очередь, исчезновение достоинства из профессиональной речи способно объяснить зыбкую репутацию философа по должности. Его речь не демонстрирует специфические

¹³ Толстых В. И. Все что было – не было? // Драма советской философии. С. 10. (Курсив мой. – А. Б.)

¹⁴ Бородай Ю. М. «Я был не согласен с ним по всем пунктам, но я его люблю!» // Драма советской философии. С. 64. (Курсив мой. – А. Б.)

вкус и форму (а следовательно, и обеспечиваемую ими истину), превращаясь из «настоящей мысли» в ничем не выдающиеся трюизмы. Именно тот факт, что не все, кто обращается «среди своих», признан «настоящим философом», позволяет понять: философское достоинство, как и философское сознание в целом, вписано в сеть напряженных *силовых отношений*; и именно в них приобретает характер постоянного атрибута философского мышления, или, возвращаясь к Дюркгейму, осязаемость «социальной вещи».

Итак, каков характер места, которое требует достоинства от того, кто его занимает? Обратимся к определению чести в традиционном обществе, которое на примере кабийских крестьян Бурдые раскрывает в «Практическом смысле». Здесь честь — одновременно самая сильная и самая уязвимая «вещь» — есть лишь у обладателя святынь: земли, наследства, семьи, дома. И наоборот, например, холостяк или чужак почти не могут утратить честь, т. к. им нечего терять¹⁵. Таким образом, честь — это символическое выражение совокупности благ, находящихся в распоряжении мужчины, который является одновременно наследником земли, членом рода, хозяином дома — т. е. является частью (и даже собственностью) этих земли, рода, дома и представляет их перед лицом других. В иерархизированной системе обращения благ, где по определенному курсу обмениваются женихами и невестами, визитами и услугами, дарами и товарами, честь как неразменная ценность является главным условием обмена. Именно это позволяет Бурдые утверждать: «Этика чести есть преобразованное выражение этой экономической логики, а обобщая, можно сказать, что она есть этика интереса тех социальных образований, групп или классов, в чьем наследстве... символический капитал составляет значительную часть»¹⁶. В свою очередь, центральное место в этих отношениях предполагает особую честь. Так, представляя другим нечто, принадлежащее ему по полному праву, мужчина защищает не просто свою собственность, но также космический принцип, высшую истину, на которой его личное право основывается.

Другой пример уже вряд ли можно отнести к реальности традиционных обществ. Однако он является выражением той же логики. Речь идет о подробно рассмотренном Н. Элиасом придворном этикете, в структуре которого тело короля занимает исключительное место¹⁷. Выступая центром сил и одновременно точкой отсчета в системе знаков, навязывающей всем придворным строгую иерархию, король становится воплощением *par excellence* высшего достоинства знати и ее исключительности. При этом сам он оказывается так же несвободен от этого кодекса. По выражению Элиаса, король «скован этикетом», что, среди прочего, подразумевает серьезную самоцензуру своих проявлений перед лицом подданных и удовлетворение их права распоряжаться своим телом в соответствии с этикетом. В той мере, в какой двор является собственностью короля, король перестает принадлежать себе. Двор и государство овладевают им через кодекс достоинства так же, как семья и род через

¹⁵ Бурдые П. Практический смысл /Пер. с фр. А. Т. Бикбова, Е. Д. Вознесенской, С. Н. Зенкина, Н. А. Шматко под ред. Н. А. Шматко. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб: Алетейя, 1998. С. 365–369.

¹⁶ Там же, с. 367.

¹⁷ Элиас Н. Придворное общество /Пер. с нем. А. П. Кухтенкова, К. А. Левинсона, А. М. Перлова, Е. А. Прудниковой, А. К. Судакова. М.: Языки славянской культуры, 2002.

землю, которую они обрабатывают, овладевает мужчиной кабийского общества. Это превращает короля из индивида в само центральное место, которое он занимает в системе отношений. В этом смысле, такие понятия, как «мужская честь» (представитель всех мужчин или мужского начала в целом), «отцовский долг» (забота о чести всех своих детей) или «королевское достоинство» (представительство своего двора, своего народа и всей земли), отсылают к одной и той же логике — логике исключительности и центрального места, которое располагает к особому достоинству.

Итак, честь и достоинство являются символическим выражением благ, находящихся в распоряжении общности, которую представляет каждый ее индивид в системе обмена. Резонно предположить, что достоинство философа — также выражение некоторых благ, которыми он оперирует в социальном обмене, представляя особое социальное место, которое занимает философский корпус. Что же это за блага? Благодаря чему снова и снова делается возможным общеизвестное отправление философских претензий: на высшую истину и на царское место среди наук? Одно из основных благ, которым философ распоряжается в актах социального обмена — как раз и есть высшая истина. Истина и трон, объединенные Платоном в одной метафоре, сохраняющей свою актуальность, ссылаются на необходимое подобие верхнего и нижнего, идеального и действительного миров. Если «настоящий» философ распоряжается высшей истиной, он должен занимать высшее место среди других философов, но поскольку философы по определению — равные, обосновать свое господство можно, возвысив «своих» классиков в философском пантеоне¹⁸, а также обеспечив высшее место самой философии среди «частных» истин. В этом смысле философское достоинство отражает центральное положение или, по меньшей мере, претензию на это положение среди интеллектуальных цехов.

Но такой общий ответ не отменяет вопроса, почему именно философия признается привилегированным источником истины. С другой стороны, поставив вопрос исторически, т. е. попытавшись понять, как философия приобретает признанное право на высшую истину, кем и как это право оспаривается, мы сможем понять, как философии удастся сохранять за собой центральное место. И это не будет противоречить ранее и бегло сформулированному мною тезису: «настоящие» философы не только борются за то, чтобы философия была признана привилегированным местом истины, но и (если не преимущественно) находятся в постоянном поиске того привилегированного места истины, которое «само по себе» воспроизводится в системе мест социального мира и может быть постфактум названо «философией». Эти две линии не противоречат друг другу. Но исследование по каждой из них предполагает собственную логику и последовательность работы. В первом случае нужно было бы посмотреть, как профессиональные философские инстанции обеспечивают свое место в интеллектуальных и политических иерархиях. Можно было бы, например, проследить приключения философии в структуре университетов, начиная со Средних веков, но также посмотреть, как философы, претенденты на высший трон, попадают в советники при вполне земных тронах.

¹⁸ Как, например, это делает в своем докладе Ильенков, пытающийся указать новое и при этом еще более высокое место Спинозы в пространстве наук и философии.

Во втором случае нужно было бы изучать скорее индивидуальные стратегии философов, и прежде всего то, как среди «частных истин» наук и искусств они пытаются нащупать высшую истину, от имени которой они могли бы отправлять высшую интеллектуальную власть. Здесь, в частности, можно было бы посмотреть, как философия, все более тщательно это эвфемизируя, питается от того самого «прогресса наук»: открытий в математике, оптике, механике, биологии, но также эволюции литературных и художественных форм, — который признается эфемерным перед лицом достоинств вечной философии. Не претендуя на изложение результатов обширной систематической работы, которой я не проделал ни в том, ни в другом направлении, в своем докладе я хотел бы просто наметить некоторые точки пересечения этих двух линий.

Социальная механика исключительности

Итак, что за социальная механика обеспечивает претензии философии на центральное место? Основное звено этой механики — функции философского факультета и, в целом, философского образования, в системе высшей школы. Школьный фактор в философии играет столь значительную роль, что ему одному можно было бы посвятить отдельную работу. Причем работу, в которой нельзя было бы обойтись и без Истории с большой буквы, в частности, без места философии в средневековом университете и его последующих преобразованиях. Прежде всего, история философии как образовательной дисциплины — это совсем иная история, нежели история систем философской мысли и их создателей. Если бы мы старались выстроить первую по образцу второй, т. е. представить историю философского образования как некую непрерывность, в отличие от генеалогического древа мысли, мы обнаружили бы неровную линию, отмеченную взлетами и падениями философских факультетов. И одновременно, мы увидели бы, что действительные интервалы между этими крайностями очень велики, а базовые принципы в организации философского образования, как и в организации всего университета, остаются крайне устойчивыми на протяжении периодов большой длительности. Вместе с тем, от пика к кризису философии и философам удается долгое время не только сохранять, но и упрочивать свое место в образовательной системе, что связано как с тем положением, которое занимает философия в образовательном цикле, так и с постепенным исчезновением или девальвацией когда-то более могущественных дисциплин-соперников.

Вот один из примеров. Если мы возьмем текст И. Канта «Спор факультетов», написанный на пороге XIX в. (в 1798 г.), из него мы узнаем, что в это время немецкий университет делился на «высшие» факультеты (богословский, юридический, медицинский) и «низший» (философский)¹⁹. В свою очередь, обратившись к работам Ж. Ле Гоффа по интеллектуальной истории Средних веков, мы обнаружим, что уже в XIII в., т. е. в период становления университета, его структура выглядит следующим образом: «высшие факультеты» (богословский, юридический, медицинский) и «низший» (факультет искусств, во

¹⁹ Кант И. Спор факультетов /Пер. с нем. М. Левиной// Кант И. Собрание сочинений в 8-и тт. /Пер. с нем. под ред. А. В. Гулыги. М.: Чоро, 1994. Т. 7. С. 60–63.

многим совпадающий с философским в его позднейшей форме)²⁰. Иными словами, различия в структуре университетов, отделяющие век зрелой схоластики от начала идеалистической революции, далеко не революционны. При этом определение «низший», как и во времена Канта, уже с самого начала обманчиво. В XIII в. именно ректор факультета искусств зачастую является главой всего университета, распоряжается его финансами и председательствует на генеральной ассамблее²¹. Это связано с тем, что факультет принимает самое большое число студентов и занимает в структуре университета центральное (или промежуточное) положение — его проходят на пути к профессиональной карьере священнослужителя, чиновника или медика (отсюда и обозначение «низшего»), но им же заканчивается образование для большинства студентов, которые не рассчитывают войти в одну из трех «высших» профессий. Таким образом, в XIII–XIV вв. философия претендует не только и не столько на небесный трон — она отнюдь не чужда земной власти. Одновременно, принципы универсальной дисциплины (избегающей, в отличие от «высших» факультетов, узкой специализации) заложены уже в XIII в. и наследуются через структуру университета вплоть до кантовского периода.

Справедливости ради нужно отметить, что зарплата и положение преподавателей «низшего» факультета в начале XIX в. ниже, чем у их коллег с «высших»²². Но в этот период университетская казна уже перестает быть центром университетской автономии, по крайней мере в ее непосредственном выражении. Отстаивая право философского факультета на высшее судейство именем разума, Кант не только воспроизводит риторику универсального порядка, который воплощает собой философский факультет, но и объявляет его, по сути, носителем наиболее современной формы власти — власти публичного выступления об истине перед лицом традиционной власти корпораций, которая воплощена в «высших» факультетах²³. Столкновение принципов господства, сублимированное в межфакультетском состязании, указывает на механизм успеха универсальной риторики, исторически гарантированной структурой университета, которая и в реформаторской гумбольдтовской модели оставляет за философией центральное место.

В целом, модели немецкой философии периода расцвета, перенесенные, помимо прочего, в российскую образовательную систему — еще одна самостоятельная тема, благодаря которой можно было бы прояснить успех философских претензий на центральное место среди наук. Как указывает Дж. Бен-Дэвид, судьба философского образования в Германии начала XIX в. решалась в дебатах о том, можно ли следовать французскому образцу, включавшему разделение на общедоступные университеты (близкие к инстанциям среднего образования) и элитные Высшие школы: реформы были проведены в пользу университетов и их философских факультетов, поднятых до уровня академий²⁴. При этом и наполеоновская модель университета, приветствуемая прусским прави-

²⁰ *Ле Гофф Ж.* Интеллектуалы в средние века / Пер. с фр. А. М. Руткевича. Долгопрудный: Алгоритм-Пресс, 1997. С. 94.

²¹ Там же, с. 95.

²² *Ben-David J.* The Scientist's Role in Society. Engelwood Cliffs: Prentice-Hall, 1971. P. 111.

²³ *Кант И.* Спор факультетов, с. 77.

²⁴ *Ben-David J.* The Scientist's Role in Society, p. 112.

тельством, и гумбольдтовская модель университета, принципиально сходились в том, что философскому факультету в них принадлежало центральное место. Это место закреплялось и тем обстоятельством, что в новых немецких университетах естественные науки были в неблагоприятной позиции, большая часть кафедр оказалась у представителей антисциентистской натурфилософии²⁵. Одновременно, список дисциплин-«ингредиентов», которые в то время входили в юрисдикцию философского факультета, крайне показательны: география, языковедение, гуманистика, природоведение (все это отделение исторического познания), математика, чистая философия, метафизика природы и нравов (отделение чистого познания)²⁶. Романтизм, идеализм, отвержение прогресса, включая недоверие к наукам о природе и математике — все то, что во Франции и в Англии оказалось второстепенными тенденциями — стали базовым определением немецкой философии и ее специфического достоинства, что хорошо согласовывалось с отсутствием у немецких университетских философов претензий на прямое политическое господство²⁷, а также с более низкой зарплатой и профессиональной позицией, чем у представителей других факультетов. В образцовой модели немецкого образования философия становится выражением духовной власти, высшего достоинства университета, уже не связанного напрямую с его материальным могуществом и привилегиями. Занимая центральную позицию в образовательном цикле, т. е. продолжая исполнять функцию «низшего» факультета в отсутствии «высших», философия становится университетской дисциплиной *par excellence*.

Французская образовательная система, с ее отличительными чертами, также обеспечивает если не высшие привилегии философам, то вполне твердые основания для их профессионального достоинства. Исторически специфика положения философии в образовательном цикле здесь состоит в том, что она в буквальном смысле остается «внизу», т. е. на этапе среднего образования, венчая собой школьный цикл со II-ой половины XVI в. до настоящего дня²⁸. Однако и здесь «низшее» положение дисциплины обеспечивает несоизмеримый авторитет профессиональным философам-преподавателям. По мере медленной дифференциации образовательных структур, где вплоть до начала XIX в. отсутствует, в строгом смысле, разделение на среднее и высшее образование, как и вообще многие строгие и привычные для нас сегодня деления (на возрастные классы, на места учебы и проживания и т. д.)²⁹, философия (в форме логики и физики) продолжает занимать промежуточную позицию, оставаясь переходным этапом между базовым курсом обучения (грамматика) и обучением профессии³⁰. В XIX в. логика и физика, которыми завершалось среднее образование, окончательно преобразуются в классы философии и математики³¹, тем самым утверждая положение философии как высшей универсальной дисциплины

²⁵ Там же, с. 116–117.

²⁶ Кант И. Спор факультетов, с. 70–71.

²⁷ Ben-David J. The Scientist's Role in Society, p. 110.

²⁸ Арьес Ф. Ребенок и семейная жизнь при Старом порядке / Пер. с фр. Я. Ю. Старцева при участии В. А. Бабинцева. Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 1999. С. 186.

²⁹ Упомянутое исследование Ф. Арьеса крайне красноречиво демонстрирует эту исходную неразличимость во многих столь отчетливо упорядоченных сегодня вопросах системы образования.

³⁰ Арьес Ф. Ребенок и семейная жизнь..., с. 146–150.

³¹ Там же, с. 150–151.

ны на пороге любой специализации. При всех отличиях от немецкой образовательной модели, по сравнению с которой во Франции философия во многом остается лицейской дисциплиной, т. е. занимающей привилегированное место в структуре среднего, а не высшего образования, ее позиция в «центре» образовательного цикла в обоих случаях хорошо согласуется с универсальными притязаниями и универсалистской риторикой профессионального корпуса. Подобно особому месту, которое занимает философия в немецком университете, во Франции XIX в., где университет во многом продолжает определяться через среднее образование, класс философии является нормой и высшей формой школьной активности, и даже большие философы проходят через среднюю школу в качестве преподавателей³².

Итак, если мы попытаемся установить связь между позицией философии в образовательной системе и ее чувствительностью к вечным истинам, праву высшего судейства и универсальному порядку, мы не без некоторого удивления обнаружим, что эти признаки соответствуют не самому верху формальной университетской иерархии. Исходно все узнаваемые черты философского достоинства обязаны не высшему, а центральному, *промежуточному* месту в образовательной системе, которое именно в силу своей незаменимости и постоянства без какой-либо явной специализации аккумулирует в философии специфические сюжеты и стратегии примирения быстротекущего мира с вечными истинами. В этой перспективе ранее прозвучавший тезис о философии как университетской дисциплине *par excellence* можно переформулировать следующим образом: все что есть «вечного» в университете, это и есть философия. По крайней мере, настолько, насколько сам университет как организация, претендующая на свой автономный порядок, заботится о его поддержании, о непрерывности традиций, о респектабельности умеренного консерватизма и благородной патине, способной украсить его наиболее рутинные и обыденные формы.

Однако помимо неочевидной, но признаваемой работы в пользу «вечно-го» университетского порядка, философия как образовательная дисциплина также вовлечена в решение актуальных и, на первый взгляд, внешних университету, задач. Философская практика обязана своим местом также государственному интересу в сохранении действующего режима, в возможности контролируемых изменений и навязывании лояльного взгляда на социальный мир. Встроенная в образовательную систему, сегодня философия наряду с политологией во многом призвана выполнять роль аристотелевой политики, или науки о государстве, делая невозможным достойное и уполномоченное высшими истинами мышление без государства. Советский период, когда различные разделы философии выполняли функцию ученых идеологий, кажется для этого самым подходящим доказательством. Однако не только в СССР и не только пятнадцать лет назад философия выступала средством высшего обоснования политического авторитета. Тот же Мерло-Понти реалистично замечает: «Среди философов крайне мало анархистов. Необходимость государства и власти почти все они допускали»³³. Еще раньше,

³² Fabiani J.-L. Les philosophes de la République. Paris: Minuit, 1988. P. 9.

³³ Мерло-Понти М. Беседа с Мадлен Шапсаль.

в начале XIX в., в модельном для последующих реформ университете Гумбольдта «духовное и нравственное» общее образование, которое выступает синонимом образования философского, не только противопоставляется специальному, но и тесно связывает нравственную функцию философии с государственной пользой. Как указывает Кант, философия не может прямо служить правительству и государству. И однако же «без его [философского факультета] строгой проверки и возражений у правительства не будет достаточно ясного понятия о том, что ему самому полезно или вредно»³⁴. Связь между философским универсализмом и государственной пользой и у Канта, и у Гумбольдта опосредуется собственными задачами университета, но за университетским образованием, выстроенным вокруг философии, сохраняется примат «более высокой точки зрения», в которой находят удовлетворение все интересы, и не в последнюю очередь государственные³⁵.

Здесь мне кажется уместным обозначить второй главный фактор, позволяющий философии с успехом претендовать на исключительное положение среди наук, а философам — поддерживать особое достоинство. Я бегло остановлюсь на этом факторе, а потом я вернусь к теме государственной пользы философии. Второй фактор отсылает к пресловутым классово-демографическим показателям, которые в данном случае принимают форму профессиональных иерархий и специфически интеллектуальных привилегий, вписанных в социальное неравенство. Первая и наиболее порицаемая «чистыми» философами (как редукционистская, что не отменяет ее истинности) констатация может звучать следующим образом: «Как показывает статистика, социальное происхождение студентов гуманитарных факультетов снижается при переходе от философского к географическому»³⁶. Это обобщение Бурдьё делает на основании эмпирических исследований во Франции. У меня нет подобных данных о российской философии. Возможно, в России, где долгое время действовала пролетарская квота, «буржуазная философия» и сегодня все еще остается клише советской эпохи, а не социальной характеристикой студентов и преподавателей философии. Сегодня скорее географический факультет оказывается в положении «высшего» не только по своему практическому назначению, но и по вероятным социальным позициям (а значит, и по социальному происхождению студентов), обеспеченных теми профессиями, к которым готовит факультет. Однако социальное происхождение — это лишь то, что подтверждается и усиливается механикой философской профессии. Вторая констатация, которую также можно найти у Бурдьё, звучит уже более тонко и, вероятно, способна гораздо больше заинтересовать философа. Отчего во Франции, где обладатели больших экономических капиталов стремятся подтвердить их обладание культурными навыками, именно философский факультет привлекает выходцев из «хороших семей»? По-видимому потому, что существует действенная связь между высоким социальным положением и теми привилегиями, которыми философия наделена в ряду интеллектуальных практик. Таким связующим звеном

³⁴ Кант И. Спор факультетов, с. 78–79.

³⁵ См.: Шнейдельбах Г. Университет Гумбольдта // Логос. № 5–6, 2002. С. 73–74.

³⁶ Бурдьё П. Университетская докса и творчество: против схоластических делений / Пер. с фр. Н. А. Шматко // Socio-Logos '96. М.: Socio-Logos, 1996. С. 18.

является досуг, свободное время, которое в чистом виде выступает привилегией господствующих слоев, чьи практики извлечены из времени производства, заполненного трудом более низких социальных позиций.

В самом деле, у крестьянина или заводского рабочего и их детей гораздо меньше шансов стать философами, т. к. помимо специфических культурных навыков им для этого не хватает *оплаченного досуга*, т. е. времени для чтения и размышлений, свободного от повседневных забот³⁷. В отличие от них, представители господствующих слоев, обеспеченные материальными и символическими гарантиями своего повседневного существования, обнаруживают в философии именно то, что в интеллектуальном мире лучше всего соответствует их социальной позиции — наиболее свободную и возвышенную форму досуга. Специфическое достоинство, универсальные притязания, высшее судейство — все это обеспечено философии ее местом в образовательной системе, но это также то, что хорошо согласуется с аристократическими притязаниями высших социальных позиций. Несмотря на неблагоприятные в последние десять лет условия воспроизводства интеллектуальных профессий в целом, эта механика по-прежнему обеспечивает философу относительные привилегии перед лицом прочих профессионалов мышления и объяснения. Оставаясь в дисциплине и следуя ее правилам, философ получает возможность на законных и возмещаемых основаниях вполне аристократически распоряжаться своим временем, используя его прежде всего, если не исключительно, для чтения и размышлений. Иными словами, быть философом по-прежнему оказывается выгодно с точки зрения тех требований, за которые в системе социального обмена профессионалу мышления полагается оплата. В известном смысле, философу платят именно за то, что составляет основную ставку любого интеллектуального состязания — за специфическую компетентность, за способность в наиболее ученой, чистой и возвышенной форме объективировать свое свободное время. В этом отношении, оплаченный досуг — высшая точка встречи философской практики с одним из принципов социального господства, учености. Как я уже указывал, можно перевернуть тезис, и от этого он останется не менее верным: все в интеллектуальном мире, что объединяет в себе в наиболее чистой форме социально гарантированный досуг и высшую истину, и есть философия.

Итак, возвращаясь к государственной пользе: не стоит слишком удивляться тому, что философское осмысление мира невозможно без государства. Профессиональное распоряжение досугом, этой привилегией высших социальных позиций, которой философия обеспечена в гораздо большей степени, чем какая-либо иная дисциплина, не располагает к потрясению социального порядка. Тем более с той «высокой точки зрения», в которой виртуозно соединяются задачи университета и государственные задачи. Следует уточнить, что они соединяются не только интеллектуально, т. е. благодаря философскому навыку генерализации, но и институционально: модель немецкого университета начала XIX в., сегодня сама собой разумеющаяся, превращает университетское образование в обязательное условие для заня-

³⁷ Подробнее о досуге как основе интеллектуальной практики: *Bourdieu P. Méditations pascaliennes. Paris: Seuil, 1997. P. 24–26.*

тия государственных должностей³⁸. И философский факультет, как центр нового университета, обретает в этом еще одну гарантию специфического универсализма, где интересы познания соединяются с государственными нуждами. Но как в этой ситуации возможно превращение философского факультета в действительную «оппозиционную партию», о которой говорит Кант? Ситуация кажется парадоксальной, если не задаться вопросом: до какого предела эта партия оппозиционна? Ведь у Канта оппозиционность сводится, по сути, к экспертному сомнению, работающему на пользу того же правительства. Можно ли в истории философии найти действительно оппозиционные или анархические философские факультеты? Это представляется маловероятным, особенно если принять в расчет примеры недавней оппозиционности целого ряда профессиональных философов. Я имею в виду распространение симпатий к КПРФ на философском факультете МГУ или в ИФАНе, которые на фоне либеральной революции начала-середины 1990-х могли выглядеть удивительным радикализмом. Но если взять более длительный временной интервал, оказывается, что этот радикализм — не более, чем реакция на утрату корпусом эстаблированных философов той привилегированной позиции, которую они занимали в структуре советского политического режима.

Парадоксальным, на первый взгляд, образом господствующая «общая» философия, не говоря уже о философии социальной, оказывается в целом хорошо согласована с господствующими политическими представлениями — в силу той гомологии, которая связывает привилегированные позиции в интеллектуальном мире и в политической борьбе. Иными словами, оставаясь высшим воплощением досуга и занимая особое место в системе образования, философия оправдывает свою интеллектуальную исключительность политической умеренностью и гражданским послушанием. Через аксиоматику и подразумеваемое таких понятий, как «свобода», «идеология», «ценность», «индивид», «мировоззрение», философские учебники и курсы воспроизводят актуальный политический порядок. Я хотел бы особенно подчеркнуть, что согласие понятийного строя философии с политическим строем выходит за рамки явных определений, которые в высоком регистре и с необходимыми отсылками к интеллектуальной традиции выражают актуальные политические истины. Сама по себе университетская философия, наиболее вероятной и легитимной формой существования которой является *систематика*, уже одним только способом систематизации выражает постоянство порядка, в рамках которого все революции и радикальные разрывы оказываются лишь этапами самодвижения мысли, а все вопросы и сомнения в адрес социального порядка устраниваются в пользу схематизма «уровней бытия» и «типов духа»³⁹.

³⁸ Коллинз Р. Социология философий / Пер. с англ. Н. С. Розова, Ю. Б. Вертгейм. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002. С. 833.

³⁹ См., в частности, неоднократно «реформированный» учебник, первоначально (1987) вышедший под названием «Диалектический материализм», затем, со значительными дополнениями, «Теория познания и диалектика» (1991): Алексеев П. В., Панин А. В. Философия. М.: Проспект, 1998. Об уровнях организации бытия, с. 344–345, 380–384.

Именно здесь коренится разница в представлении о философской традиции при разных политических режимах: материалистическая доктрина в одном случае, господствующий идеализм в другом, будучи встроены в образовательный процесс, различным образом иерархизируют и выбраковывают «ключевые» персоналии и концепции. Однако при этом сама иллюзия вечной и вечно молодой философии, стоящей вдалеке от земных бурь и материальных потрясений, оказывается парадоксально удобным инструментом воспитания гражданственности, выражая основную идею — постоянства и неустрашимости порядка. В этом смысле роль философии как политически обеспеченного и интеллектуально привилегированного места истины, за которое в образовательной и политической иерархии ведут борьбу администраторы различных дисциплин (факультетов), оказывается удивительным образом связана с ее относительной свободой от политической конъюнктуры. Дело в том, что интеллектуальная ценность высшей истины вкупе с политической ценностью устойчивого порядка оказывается сочетанием, которое обладает хорошим обменным курсом при самых различных политических режимах. Когда один из двух компонентов, находящихся в распоряжении этаблированного философского корпуса, оказывается под вопросом, признанные философы рискуют лишиться своих привилегий. Однако само особое место дисциплины, которая производила бы высшие истины в рамках образовательной и политической систем, остается. Именно поэтому, например, одним из первых научных учреждений, созданных революционным большевистским правительством, становится в 1918 г. Социалистическая академия общественных наук (с 1923 г. Комакадемия), предназначенная к «борьбе за материалистическое мировоззрение». И лишь там, где под вопрос поставлено само существование единственной высшей истины, которая гарантирована оплаченным досугом и политическим заказом, философская монополия исчезает «сама собой». В частности, когда история, социология или лингвистика институционализированы не как «частные» или «прикладные» дисциплины по отношению к философии, а как самостоятельные формы научного досуга, что имеет место, например, с 1960-х гг. во французской Высшей школе социальных наук, исключительность философской систематизации, как и претензии философии на трон, значительно теряют в силе.

Наконец, еще один основополагающий фактор, который обеспечивает поддержание философской исключительности при указанных условиях, также напрямую связан с позицией философии *в центре* образовательной системы. Дело в том, что эта позиция позволяет превращать внутрифилософские различия в квазиуниверсальный научный порядок. То, что, в отличие от большинства прочих дисциплин, философию «учат все» — важный пункт в обеспечении философского достоинства. Вот яркий пример. Если заглянуть в расписание занятий такого специализированного учебного заведения, как Московская консерватория, на всех факультетах и курсах из «общегуманитарного» цикла присутствуют только две дисциплины: история философии на I курсе и экономика на V курсе. На композиторском факультете, на V курсе есть также предмет «Философия и современная музыка». В Консерватории не читают курсов по другим искусствам, по современной литературе, социологии или лингвистике. Однако курс философии сохраняется в

крайне симптоматичном соседстве — как классическая господствующая дисциплина, уравнивающая экономику, которая в согласии с духом времени претендует на место новой царицы наук. Этот пример отнюдь не исключителен: наоборот, философия продолжает оставаться обязательным для преподавания предметом в самых, казалось бы, далеких от ее профессиональных интересов заведениях.

Более того, она же преподается на давешних «высших» факультетах, принимая порой травестированную форму. Пример — аспирантские экзамены, в число которых до последнего времени также обязательно входила философия. В результате горячих дебатов, которые также свидетельствуют об особой устойчивости философских позиций, обязательный экзамен по философии, например, в аспирантуре Российской Академии медицинских наук был отменен. Его заменил курс и экзамен по истории медицины. Но преподавание этого нового курса и прием экзамена осталось в ведении кафедры философии РАМН. Подобная уловка может вызвать улыбку или вздох сочувствия. Однако этот случай — не просто анекдот из будней образовательной системы. Он заставляет увидеть, что взаимное расположение различных факультетов и дисциплин в этой системе ассиметрично. Философия или ее модифицированные варианты преподаются философами во всех учебных инстанциях, тогда как ни теорию музыки, ни основы медицинской диагностики на философском факультете не читают. Статусом обязательного, в т. ч. на философских факультетах, наделен курс «Основы современного естествознания», который также нередко студентам-философам читают преподаватели-философы. Таким образом, уже сами основы образовательной иерархии закрепляют за философской традицией особую ценность.

При этом философская традиция, преподаваемая повсеместно, конечно же, доступна не всем. Напротив, отмеченная знаками вечности и необходимым для овладения ею временем, она отделяет посвященных от профанов. Более того, режим профанного обладания заключается в том, что профаны должны признавать ценность объекта, не владея им непосредственно. Не-философы зачастую вынуждены принимать философскую традицию как объект традиционной власти, средоточие высших принципов, которые способны оживать только в умелых руках. В этом смысле, обратная сторона философской рафинированности — это идеальное соответствие историко-философской продукции «образовательным нуждам»: историк философии представляет в одной книге всю обязательную традицию не только для студентов, но и для преподавателей других специальностей, позволяя им распоряжаться высшими схемами и понятиями «на своем уровне», т. е. без самостоятельных трудоемких изысканий и, самое главное, без потребности и способности в подобном навыке. Обязательное место в системе образования и роль инструмента по меньшей мере общепринятого логического контроля (в смысле базовых принципов и оппозиций мышления), обеспечивают философской традиции признание «в целом», а уже благодаря этому философы становятся неустранимыми специалистами по ее тонкостям и верным прочтениям. Вышедшая уже в конце 1990-х книга Т. И. Ойзермана, одного из признанных советских философов, также боровшихся за первен-

⁴⁰ Ойзерман Т. И. Философия как история философии. СПб: Алетей, 1999.

ство в дисциплине, называется «Философия как история философии»⁴⁰. Лишь на первый взгляд это название звучит «странно». В условиях гарантии на философские привилегии оно оказывается точным свидетельством истины — уже не истины познания, но истины профессиональной механики — которая продолжает управлять как «настоящей» философской практикой, так и образовательной философией, обращенной к неспециалистам.

Выступая центральной точкой философской самодостаточности и самозаконности, наиболее очищенным от внешнего заказа знанием, и одновременно неустранимым для всякой философской практики элементом, история философии совмещает в себе две крайности: высшей свободы и высшего принуждения. Свободы от «слишком» материалистических и актуальных требований и принуждения, выраженного во всем весе авторитетов и массиве существующих авторитетных прочтений. Метафорически говоря, в системе философских специализаций — это наиболее властительный тиран, в чьих руках сосредоточена наиболее значительная свобода. Именно она предписывает философии значительную долю схоластизма в целях чистоты и она же обладает наибольшей властью в образовательной философии, оказываясь центром центра, средоточием философских притязаний. Не случайно кафедры истории философии традиционно сохраняют особый престиж во внутрифакультетских иерархиях.

Причем, как и философия в целом, которая бывает разной, разнообразие «классики» дает простор для игры достоинства и престижа. В университетской философии, разнясь от заведения к заведению и от страны к стране, есть, тем не менее, общие принципы, которые располагают отдельные разделы и вопросы на лестнице престижа: история философии много выше этики и эстетики, не говоря уже о социальной философии, а система Гуссерля много важнее рассуждений Ламетри. Это наиболее очевидные классификации, здравый смысл философа, который содержит недвусмысленные указания на более или менее важные ресурсы философского господства. Расспрашивая философа, почему Гуссерль (или Кант) важнее Ламетри (или Бэкона), а история философии и логика — этики и эстетики, можно получить очень интересные ответы. Среди них могут встречаться такие, которые строятся на почти нейтральной оппозиции сложный/простой. Есть те, что отсылают к такому, казалось бы, второстепенному признаку, как владение иностранным языком: например, чтобы быть специалистом по Гуссерлю, нужно читать его в оригинале, тогда как для Ламетри это не обязательно (тот же принцип работает и, например, в разнице отношений к истории философии/этике). Но поскольку и тот, и другой писали на своем языке, это будет вторичным определением, производным от сложности и вытекающего из нее престижа. Встретятся здесь и такие неясные, но принципиальные определения, как мощный/несерьезный, принципиальный/бессмысленный и даже такая оппозиция: для что-то понимающих людей/совсем для дураков.

Можно продолжить ряд примеров и даже выстроить приблизительную иерархию, делящую авторов и специальности на классы. Но меня сейчас интересует практическое основание такого упорядочения. Говоря кратко, эти деления и оппозиции строятся по следующему принципу: Гуссерль важнее Ламетри (а логика — этики) потому, что больше служит своеобразию фило-

софии *перед лицом остальных дисциплин*. Хотя эта логика управляет здравым смыслом философа, она отнюдь не самоочевидна. Как можно заключить из оценок значения Гуссерля/Ламетри, для философа выбор специализации и роль отдельных авторов определяются в терминах внутренней ценности, а отнюдь не через отсылку к другим дисциплинам. Однако, взглянув шире и включив в поле зрения силовые отношения, в которых размещена философская практика, в частности, опираясь на пространственную организацию интеллектуального поля (понятия центра, границ, следования и наследия), мы сразу видим, что внутренняя ценность автора или специальности и связанное с ними достоинство — отражение отнюдь не их «чистой» познавательной силы, но их роли в поддержании философской исключительности, гарантированной механикой интеллектуального обмена.

Таким образом, приобретая специализацию, философ одновременно попадает в иерархизированную сеть отношений, от положения в которой зависит сила цензуры, т. е. манера выражения, круг допустимых тем и вопросов, цитируемые авторы — иначе говоря, предписанный кодекс профессиональной практики и определяемое им достоинство. Чтобы уточнить производящий принцип этого достоинства, можно вновь воспользоваться этнографической аналогией: принадлежность к роду и клану определяет положение каждого индивида в общине и доступный ему брачный выбор. Принадлежность к клану, родовитость — произвольный признак, но за ним стоит набор находящихся в распоряжении клана благ и святынь, от которых зависит повседневная жизнь общности. В философии каждая из областей специализации играет собственную роль в обеспечении места всех философов в интеллектуальных и социальных иерархиях. А значит, неравным образом распределяется и престиж каждой из специализаций: историк философии не обязан ссылаться (или даже чувствует неуместность ссылки) на труды Монтескье или Конта, но социальный философ, рассчитывая на признание даже среди только коллег по специальности, обязан цитировать Платона или Канта. Некоторые из богов пантеона, представленных в здравом смысле философов, важнее и весомее других. Соответственно, и достоинство, предписанное каждому, зависит от его места в этой иерархии, т. е. от места его специальности в самообосновании философии, а его «богов» — во внутреннем философском пантеоне.

Правильное использование философского достоинства

Я надеюсь, мне удалось представить контуры достоинства как вещи. На основании сказанного, думаю, не будет большим преувеличением утверждать, что особое достоинство в постановке интеллектуальных вопросов и их решении — это и есть философия или, по крайней мере, имеет все шансы стать ею. Ввиду этого я хочу немного подробнее рассмотреть новейшие способы пользования этой вещью. Ряд ориентиров уже был намечен по ходу изложения, теперь остается его дополнить. Исторически философское достоинство формировалось в центральной университетской позиции, будучи связано с наиболее «чистым» в интеллектуальном отношении использованием досуга и неустрашимостью философской традиции для прочих дисциплин.

Новейшая история дисциплины начинается в 1950–60-е годы. В этот период «классические» дисциплины были потеснены в академической иерархии новыми социальными и гуманитарными науками. Такую ситуацию можно сравнить с историей эмансипацией физики и прочих дисциплин, которые ранее входили в философский корпус как его неотъемлемые разделы, а став самостоятельной научной практикой и внося принципиальные изменения в картину мира и в само представление об объективности, вызвали изменения и в основах философской систематики. В некотором смысле, все науки вышли из философии или прошли через нее, продолжая сохранять связь с материнской дисциплиной через указанные выше образовательные механизмы и одновременно вынуждая к пересмотру ее основ.

Подъем новых дисциплин в 1950–60-х, сопровождавшийся быстрой пролиферацией образовательной системы — эта угроза безраздельному влиянию «классического» корпуса — привел к его изменениям во имя спасения. Границы философии (но также, например, филологии или искусствоведения) распахнулись, вобрав в себя рефлексию над проблематикой, заданной новыми дисциплинами. К устойчивым полюсам высшей легитимности: историко-философскому и метафизическому (в т. ч., если не прежде всего, в форме философии естественных наук) — прибавился «постмодернизм», возникший вовсе не в качестве самодостаточного культа иррационального, как уверяет Хабермас, но в качестве философского ответа на успехи социальных и гуманитарных наук. Собственно говоря, «постмодернизм», наряду с философией языка или социальной философией, при всем различии форм — одно из традиционных проявлений философского достоинства в новых условиях, когда невозможно не признать силы и продуктивности новых дисциплин, но невозможно также принять их язык и метод, отказавшись от своего специфического языка и внутренней традиции. Испытанная профессиональная уловка состояла в том, чтобы усвоить новое знание, не утратив философского своеобразия. В результате, стремительная «социологизация» и «лингвизация» философии в Западной Европе происходила одновременно с утверждением новых способов переоткрытия открытого и осмысления помысленного, но уже в более высоком, явственно универсальном регистре. Философы учились с достоинством говорить о новых реалиях, введенных получившими признание дисциплинами: о структурах языка и социальных структурах, туземной мифологии и современных фантазмах, а также о финансах, транспорте, телевидении и т. д.

Именно понимание принципов работы философского достоинства позволяет увидеть, что новейшая философия — это переформулированная на легитимном философском языке тематика социальных и гуманитарных наук. Оказываясь попыткой мышления о, вернее над, проблематикой новых наук, на сей раз не «над физикой», а «над социологией» или «над лингвистикой», «чистая» философия снова меняется под их действием, но скрывает этот факт за их пренебрежительным определением как «нахальных и убогих соперников». Таким образом, основной ход «настоящей» философии в ситуации угрозы оказывается, по сути, двойным: не только расширение тематических границ, но и одновременное укрепление собственной исключительности, обеспеченной в т. ч. демонстративным отрицанием истины перемен и ее эвфемизированным переводом на язык вечной традиции. С точки зрения внутривузовского

сионального баланса сил, успех новых социальных и гуманитарных дисциплин приводит, с одной стороны, к появлению нового полюса философски легитимной проблематики, специфически философскому переопределению тем и методов «слишком эмпирических» и «позитивных» наук. С другой стороны, к усилению роли истории философии как последнего бастиона автономии дисциплины. Вместе же и то, и другое — выражение усилий, направленных на сохранение за философией центральной позиции в интеллектуальных иерархиях. Поистине аристократическая стратегия, которая позволяет, не теряя достоинства, приспособливаться к меняющейся ситуации.

Помимо истории философии, этой квазиуниверсальной традиции мысли, мы можем обнаружить еще несколько областей, где в новых условиях философия сохраняет за собой исключительные привилегии. В частности, философы зачастую узурпируют право формулировать императивы метода, которые присутствовали нераздельно, например, в декартовой физике и метафизике и которые впоследствии утратили специфическую вербальную ясность в большинстве «позитивных» наук, превратившись в практический, вплоть до телесного, навык. При этом в дискуссиях между, например, философом и физиком, сегодня можно с удивлением слышать, как первый поучительно и систематично объясняет второму современную методологию естественных наук, которой физик владеет, несомненно, лучше и естественней, но далеко не всегда способен выразить на языке квазиуниверсальных понятий, т. е. в большинстве случаев, на языке той же самой философской традиции. Таким образом, забота о правилах метода сохраняет за философией роль если не действительного наставника, то методологической морали — и гораздо чаще не физики, а социальных и гуманитарных наук. В наиболее явном виде эта функция философии объективируется в обменном курсе различных дисциплинарных языков на рынке интеллектуальной продукции.

Дело в том, что ввиду дальнейшего обмена в исследовании изначально заложены императивы систематизации, каталогизации, универсализации — т. е. требование той работы, в которой лучше всех традиционно преуспевают философы. Система ясно определенных философских предписаний и наиболее общих понятий («опыт», «объект», «метод», «строгость» и т. д.) нередко выполняет функцию словаря междисциплинарного обмена, поскольку понятна большинству исследователей, прошедших курсы школьной и университетской философии или даже лишь истории своей дисциплины, в которой все эти философские универсалии звучат вполне свежо. Я хотел бы уточнить: не то, чтобы все ожидают, пока придет философ и разъяснит точный смысл используемых ими понятий. Просто в ситуации междисциплинарного обмена, обмена интеллектуальной продукцией, философ оказывается (благодаря прежде всего внедренной через образование философской традиции) лучшим специалистом в этой области и монополистом на самое верное и точное толкование этих спонтанно и повсеместно используемых универсалий. Когда идет лабораторная работа или рабочий обмен внутри узкого круга специалистов, никому не приходит в голову звать философа. Но когда нужно представить свои результаты внешней публике, подать ее в облагороженной и систематизированной форме, на свет извлекаются как раз те самые универсалии, которые представляют эти результаты в свете высших истин. Не то, что-

бы философ в этой ситуации всегда оказывался на подхвате, встраиваясь в междисциплинарный или научно-политический обмен благодаря пока еще относительно благоприятной институциональной конъюнктуре – месту советника у трона. Как раз это сегодня можно наблюдать все реже на фоне подъема экономических дисциплин и политологии в роли кузницы экспертных кадров. Просто философ в этой ситуации сохраняет роль главного специалиста по устранению эффектов специализации.

При этом представители «частных» дисциплин неоспоримо лучше философа владеют каждым из частных вопросов, и потому его забота об универсалиях, о строгости и чистоте знания как такового превращается из почетного права в практическую необходимость. Иначе говоря, в новых условиях философу, желающему сохранить свое достоинство и своеобразие, просто не остается ничего иного, кроме как заботиться о поддержании высших императивов интеллектуальной практики, облагораживая ее ремесленные результаты. Таким образом, при сохранении внешней формы изменяется функция философского достоинства. Если прежде оно выражало совокупность благ, которыми обладал философ, находясь «над природой» и «над физикой» и которые отличали его от других, то сегодня оно является инструментом предвосхищающего различения. Сохраняя институциональные гарантии, философ утрачивает все познавательные преимущества перед прочими гуманитариями и именно потому должен заботиться о собственном *отличии* от них. И в этой ситуации роль истории философии как границы между посвященными и профанами только усиливается. При слабеющей власти над всем социальным и гуманитарным знанием она остается главным источником философской самозаконности, но, кроме того, зачастую оказывается едва ли не единственным случаем, когда философ может с полным основанием сказать лингвисту или социологу: «Ты не понимаешь!»

К этому стоит добавить многочисленные попытки философов перепрофилироваться, перенести свой навык работы по классификации и толкованию текстов на новые дисциплины. Отнюдь не редка ситуация, когда философ полнее и подробнее владеет «первоисточниками» той или иной дисциплины, чем выстраивающий ее исследователь. Иными словами, желая сохранить свою стратегическую позицию в изменившихся обстоятельствах, философ (чаще всего не сознательно, но просто сообразуясь с требованиями этих обстоятельств) ведет колониальную политику, повторно овладевая эмансипировавшимися дисциплинами, навязывая им необходимость заботы о собственной традиции, препарированной с философским достоинством, «корректируя» беспорядок исследовательской практики посредством традиционных философских добродетелей последовательности, ясности, логической полноты.

Интерес философа позволяет прояснить ситуация создания или устранения отдельных специальностей. С одной стороны, перед лицом новых социальных и гуманитарных наук философия подвергается постоянной угрозе

⁴¹ См.: Куш М. Социология философского знания: конкретное исследование и защита // Логос. № 5–6, 2002.

устранения или, по крайней мере, снижения в интеллектуальных и образовательных иерархиях. Это прежде всего связано с большими надеждами в отношении новых дисциплин, от которых ожидают быстрой разгадки тайн «человеческой природы» или решения давних проблем. Так происходило, например, в Германии конца XIX – начала XX вв., при подъеме экспериментальной психологии⁴¹. Так происходило в Западной Европе и СССР в 1950–60-х, с подъемом лингвистики. В этом случае речь идет об утрате уже не столько центральных позиций, сколько места в образовательной системе: «“Мертвые” дисциплины, такие как филология или некоторые области философии, как только они становятся второстепенными с приходом более производительных способов мышления, теряют свою ценность, а затронутые обладатели соответствующей компетенции чувствуют себя как держатели облигаций царского правительства России»⁴². Однако помимо механики, зафиксированной Бурдые, действует и обратная: с неудовольствием приспособившись к утрате абсолютного господства в интеллектуальном пространстве и к исчезновению ряда специальностей вслед за упадком старых дисциплин (вроде реликтовых естественной истории или риторики), с появлением новых сильных конкурентов профессиональные философы изобретают новые специальности, позволяя дисциплине разрастаться на приобретающих престиж областях. В конечном счете, после спада волн эйфории и больших надежд, вызванных успехами новых социальных и гуманитарных наук, интеллектуальное превосходство имеет тенденцию снова возвращаться к «старой доброй философии», которая, однако, уже основательно подновлена. Учитывая недавний успех молодых дисциплин-соперников, «чистые» философы не просто разрабатывают систему контраргументов, но интегрируют в свои построения новые результаты и осуществляют ревизию оснований. Именно таковы причины стремительного тематического и институционального профилирования философии, появления соответствующих отделений, специальностей, диссертационных советов. К числу новых форм относится и философия коммуникации, и социальная, и политическая философия.

Почему важно знать об этой эволюции философского интереса и достоинства, стоящего за появлением новых ячеек в подвижной классификации «вечной» дисциплины? Потому что в этом знании заключены условия профессионального успеха представителей всех этих новых специальностей, ставших ответом на изменившуюся конъюнктуру. Социальный или политический философ, который в своей практике вместо более тесного сотрудничества с генетически исходными для него дисциплинами не критически следует всем догматам «чистой» философии, обречен на положение бедного пасынка: его частный пантеон гораздо слабее, а знания менее легитимны во внутренней философской иерархии, нежели пантеон и знания «настоящего» философа. Те же схоластические императивы, которые присутствуют в работе историков философии, составляя условие их господства и самодостаточности дисциплины в целом, воздвигают невидимую и не всегда ощутимую границу между ними и прочими «недостойными». Философское досто-

⁴² Бурдые П. Университетская докса и творчество, с. 23.

инство в условиях ужесточившейся борьбы за легитимность оборачивается против большинства самих же его обладателей.

Грустному звучанию этой констатации я хотел бы противопоставить оптимистическую ноту. К специфически философскому достоинству не нужно специально стремиться, поскольку оно неявно входит во всю систему обучения профессии. Добросовестный студент-философ приобретает его побочно, неявным образом усвоив его через весь корпус прочитанных текстов и предпочтительных способов их трактовки. Однако чтобы работать продуктивно, нужно контролировать границу, отделяющую достоинство от высокомерия, которое запрещает философу видеть дальше линии, где заканчивается высокий штиль и начинается настоящая исследовательская работа. Именно потому, что особое достоинство столь тесно связано со схоластической интенцией университетской философии, окончательный вывод будет звучать парадоксально: чтобы с достоинством сформулировать нечто новое, при этом не произнеся высокопарной банальности, нужно уметь отказаться от «естественно» приобретенного и почти не отчуждаемого достоинства философа. Нужно вспомнить о нем лишь по пересечении границы, отделяющей высокое знание от низкого, досуг от работы. Я имею в виду контролируемое нарушение тех предписаний, которые составляют рецепт господства для крайне ограниченного круга профессионалов «чистого» мышления. Для всех, кто в силу социальной механики профессии оказывается исключен из этого узкого круга, плодотворные подходы также находятся за его пределами.

В заключение я хотел бы вернуться к началу. Я попытался показать, что социальное, а не идеальное или обыденное понимание профессиональных условий философской практики открывает доступ к пониманию философии, не доступному никакими иными средствами. Чтобы объяснить смысл специфических различий и иерархий, встроенных в философское письмо и чтение, которое очень многое помещает в скобки, нужно основательно покопаться в содержимом этих скобок. А полученные результаты, сколь бы простыми или неожиданными они ни оказались в конечном счете, нужно снова попытаться приложить к философским текстам. Только проделав такой кружной путь от текстов к текстам — путь, который лежит через анализ ускользающей от концептуализации «материи» дисциплины — можно восстановить ряд практических задач, определяющих занятия философией. Одним из достояний взгляда, обращенного к условиям профессиональной философской практики, становится тот факт, что ее задачи не сводятся ни к абстрактной созерцательности, ни к политической идеологии. Сколь парадоксальным это ни кажется, для практического понимания «чистой» философии более важны не изучение самоценного корпуса текстов и не разборчивость в ее тайных политических пристрастиях, а знание о том особом философском достоинстве, которое выступает базовым условием корректного восприятия и порождения текстов.

Не будет большим преувеличением сказать, что «чистая» философия является, по сути, современным вкладом в систему понятий родовой чести, простирающейся как можно более широко, вплоть до «всех и каждого в отдельности». Требование сложности, последовательно исполняемое в отно-

шении философского письма и чтения, является результатом отрицания такого «архаичного» происхождения философии через ее отвлеченный характер — отрицания, впрочем, неполного и отсылающего к этому происхождению через сакральные императивы чистоты, строгости, упорядоченности и творческой силы. Именно философское достоинство как социальная «вещь» объясняет смысл текстуально выраженных различий, но также смысл целого ряда трудностей и способов их решения, которые философ и философия обнаруживают в современном интеллектуальном пространстве.