

К ВОПРОСУ МЕТОДОЛОГИИ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Недостаточность *классического (абстрактного) теоретизма* в качестве методологии научного исследования обнаружила себя со всей определенностью. Как известно, в последние десятилетия критики теоретических построений модерности пересматривают представления об объективности «чистой» теории и обосновывают исчерпанность практикуемого мыслителями «взгляда ниоткуда». Возможность встать на позицию надвременного, внеисторического субъекта открывается как иллюзия «идеализма сознания» [1]. Томас Нагель [2] критикует одну из главных иллюзий модерности, состоящую в уверенности, будто можно создать единый полный объективный теоретический образ реальности.

Однако уже в начале XX в. М. Бахтин обнаружил существенный изъян теоретизма, который во второй половине XX в. стал предметом анализа Х. Арндт [3]. «Теоретизм» (по М. Бахтину) подставляет замкнутый теоретический контекст и вопросы, т.е. дискурс, стоящий в отражательном отношении к миру, – в свою очередь, «объективному», закрытому в себе, – на место уникального практического контекста решения, при котором суждение располагается в одном пространстве с действием, которое оно судит» [4]. Теоретизм оборачивается для современного общества неспособностью судить, т.е. в конечном счете неспособностью самоопределяться по отношению к чему-либо.

Чистый теоретизм оказывается недостаточен как для познания бытийной действительности, так и для полноценной рефлексии, осуществляемой в отношении теоретического мышления. Причина заключается в следующем. В платоновско-аристотелевской традиции, как известно, наряду с интуитивным мышлением (*νοεω, νοεζ*) выделяется дискурсивное (*διανοια, διανοεω*). Первое осуществляет-

* Бутина Светлана Львовна – кандидат философских наук, до марта 2003 г. докторант ИФиП УрО РАН, с марта 2003 г. главный редактор ОНРИО Уральского юридического института МВД России.

ся тогда, когда ум мгновенно схватывает эйдос вещи как смысловое основание ее бытия, мысля таким образом только единое и только бытие. Однако эйдос является в то же самое время не только простым и неделимым, но и сложным и делимым. Тогда заложенную в самом эйдосе возможность его логического анализа и структурного разделения реализует дискурсивное мышление, выявляя содержание эйдоса и его отношение к вещи (*Аристотель*. *Метафизика*. 1041 b10). Основное же действие дискурсивного мышления, направленного на познание причин сложных вещей, – объединение нескольких эйдосов в одном суждении. Ум «делает их одним». Стало быть, дискурсивное мышление также направлено на нечто единое и на бытие (ведь соединяя эйдосы в суждении, мышление должно соответствовать тому, что есть). Но в русле дискурсивного мышления эйдосы могут быть связаны по-разному. Правила, по которым осуществляется соединение эйдосов в дискурсивном мышлении, обусловлены тем, что Аристотель называет *εμπειρία* (опыт, опытность) (*Аристотель*. *Метафизика*. 980 b, 981 a). Опыт на основе многократных повторений, которые уже не являются случайными, но образуют некоторую определенность бытия, позволяет мышлению установить первичные связи между эйдосами. Затем, как полагает Аристотель, ум проясняет эту связь и задает вопрос о причине, что и обуславливает появление науки. В другом месте (*Аристотель*. *О душе*. 408 b27) Аристотель утверждает: все движения и изменения, которые происходят в душе при мышлении (в том числе смена эйдосов в дискурсии, их соединение и различение), кроме перехода из состояния чистой способности в состояние деятельности, относятся не к уму и даже не к душе, а к думающему и размышляющему существу. То есть вопрос о конституирующих дискурс первичных связях эйдосов – определенно вопрос к конкретному бытию.

Теоретизм, как стало ясно, не умеет вопрошать бытие. Но как вопрошать бытие, еще и оставшееся в далеком прошлом? Недостаточность чистого теоретизирования обусловила появление так называемого теоретизирования посредством рассказывания историй, которое стало популярным в западных академических кругах с середины 80-х гг. Отсылки к повествованию и рассказыванию историй стали почти обязательны для тех ученых, которые

оспаривают академические нормы отстраненного письма и отрицают привилегированную позицию безучастности, имплицитно предполагаемую таким письмом. Рассказыванием историй финансируют свои исследования как гуманистические критики модерности, отстаивающие право на существование маргинальных культур, так и постструктуралистские критики гуманизма, отвергающие представление о возможности не опосредованного дискурсом опыта.

Х. Арендт как бы заново открывает важнейший смысл понятия «история», который заключается в том, что, хотя сами по себе события могут и не быть результатом человеческих действий, история как повествование об этих событиях есть с необходимостью результат человеческого действия [5]. Отчего в постоянном пересказывании индивидуального и коллективного прошлого ради его соединения с историей настоящего Арендт видит *онтологическое условие существования людей* [6].

На базе такой методологии возможно анализировать отнюдь не сами исторические события, а их трансформацию в восприятии людей разных исторических эпох. В соответствии с позицией, сформулированной Люсьеном Февром в афоризме «человек – единственная мера и основание истории», не находится места наивной вере в возможность познать событие так, как оно происходило на «самом деле». П. Нора, руководитель издательства «Галлимар» и творческой группы из шестидесяти историков, написавших фундаментальный четырехтомный труд «Места памяти», утверждает в данном исследовании, что история не нужна, ибо она невозможна. История – это всегда проблематичная и неполная реконструкция того, чего больше нет. Всегда актуальный феномен – память, связь, живущая в вечно-настоящем. Память же по своей природе плюралистична и индивидуализированна.

При анализе наметившихся методологических направлений в современной исторической науке применительно к проблеме исторического становления философии возникает два предположения: во-первых, не значит ли все вышесказанное, что не следует искать объективных обстоятельств (представляющих *Causa efficiens*) возникновения того или иного культурного феномена,

например возникновения философии, поскольку их в действительности нет. Методология завершённого субъективизма не может понимать своего предмета исследования иначе как обусловленного субъективными, следовательно, переменными, случайными причинами. Однако в этой ситуации продолжать исследование можно только с точки зрения *Causa finalis*, или сущности феномена, не редуцируемого к предшествующим обстоятельствам ни объективного, ни субъективного характера. Вся тайна философии – в ней самой. Поэтому по большому счету субъективные и случайные причины не играют никакой роли, являясь просто выражением необходимости философии. Необходимость же суть проекция *Causa finalis* в мировую действительность. Это обстоятельство позволяет высвободить философию в момент ее первичного становления от жизненной конкретики тех человеческих субъектов, посредством которых это становление осуществлялось, ибо необходимость философии опредмечивается в *любой* жизненной конкретике, а это в свою очередь позволяет произвести своего рода подстановку, подмену субъектов, начинающих философию, субъектами, исследующими это событие. Если мы сможем почувствовать через полноту (целостность) своего бытия подлинную необходимость философии, то вхождение в событие философии следует считать состоявшимся.

Во-вторых, трансформация Истории в «истории» – одушевление и оживление Истории – не есть ли это некое выполнение «великой задачи» «философии жизни» («перекинуть мост от “учения о душе” к воззрению исторического мира» [7])? Ибо здесь «“жизнь” понимается как «сущность» мира и в то же время как орган его познания» [8].

В аспекте взятой в качестве органа познания «жизни» критика теоретизма может быть продолжена. А именно – теоретизм как эпистемологическая установка необходимо обращается «несочувствием», которое стало важнейшей характеристикой современного бытия: сострадание как добровольное отрицание собственного «я» ради страдающего бытия другого замещено некой косвенной жалостью к другому, поскольку в конечном счете она направлена на само «я», обусловлена его собственным страхом перед болью. Но

круг замыкается: отрешенному от сочувствия человеку угрожает утрата собственного болевого ощущения. Конечно, боль можно назвать постоянной отличительной чертой *conditio humana*. И в современном мире боль остается универсальным выражением бытия [9], но она изменила форму своего проявления и присутствует отныне по преимуществу как тревога и тревожное ожидание, т.е. не столько боль, сколько страх боли, ее душевное предвосхищение. Боль, потерявшая определенность настоящего, является как будущее, и как будущее она тяготеет к трансформации в тотальность.

Известно, что существуют экстремальные ситуации сублимирования целостной человеческой жизни в фикцию наблюдателя, когда человек становится в отношении самого себя только «гносеологическим субъектом». В качестве источника такой беспристрастности и даже бессодержательности часто указывают (В. Набоков, К. Леви-Стросс) на жизненную трагедию. Скорее всего, этот факт говорит о порожденном невозможностью или нежеланием неприятии имманентного переживания боли. Неприятие переживания, которое осуществляется только в рамках суверенного эго, позволяет избежать всех бытийных детерминаций ценой обращения человеческого личностного бытия в бытийную внаходимость гносеологического субъекта – бесстрастного наблюдателя. Так «несочувствие другому» в плоскости самого несочувствующего субъекта обращается «искусством неприятия собственной боли». Теория Вальтера Беньямина о росте созерцательности человечества в отношении самого себя говорит о том, что в современной культуре человечество превратилось для самого себя в объект созерцания, и его самоотчуждение в созерцании доходит до того, что собственная гибель начинает восприниматься как зрелище, т.е. измеряется исключительно эстетической – значит опосредованно относящейся к бытию – ценностью, и в этом виде грядущая гибель становится «наслаждением высшего ранга» [10]. Культура человечества, лишенного болевого ощущения в настоящем, в ожидании боли, – а боль – это глаз, необходимый для того, чтоб различать правду, – утратив ориентиры, отождествляет предельную боль всеобщей гибели и наслаждение. Поэтому подлинное «признание боли другого есть лучшее подтверждение нашего собст-

венного болевого ощущения» [11], ибо оно, в свою очередь, подтверждает наше собственное неиллюзорное бытие.

Многоаспектная тенденция теоретизма преломляется и в материале истории философии. История античной философии традиционно пишется в поле рационально-позитивистской интерпретации посредством попыток восстановления оснований таинственного «греческого гения», которые представляются либо «социально-культурными характеристиками эпохи», либо «обликом древнего грека» (например, у Б. Рассела, М. Мамардашвили), «в сознании и душе которого конституировалось философствование как особое занятие», и этот «облик» оказывается абстрактной индивидуализацией все тех же абстрактных характеристик античной культуры (*Causa efficiens*). «Таинственный греческий гений» ловится замкнутой на себя рефлексией в сеть внешних ему обстоятельств, которые, тесно окружая и надвигаясь на него все больше, не оставляя «гению» неприкосновенного пространства бытия, стремятся исчерпать его собой.

Но если не принимать в качестве методологической установки историко-философского исследования позицию экзистенциального центра, позицию «субъекта-дарителя смысла» (М. Фуко), с точки зрения которой прошлое понимается как потенциализированное настоящее (отчего в прошлом собственно и не должно быть гения, гений – только в настоящем, а в прошлом – лишь предуготовление его рождения), то тогда открывается горизонт *децентрированной, а поэтому участной рефлексии*.

Структуралистская концепция децентрации истории зафиксирована Жаком Деррида: мысль о структуре исключает мысль о центре, а в свою очередь, мысль о центре в его структуралистском понимании исключает мысль о наличном или о некотором однозначно определенном месте «бытия-присутствия». В первую очередь, исследователю необходимо покинуть «место тождественного» (зону своей культурно-исторической самоидентичности, из которой он «восстанавливает» психологический портрет древнего грека), необходима нелукавая децентрация себя как субъекта интерпретации (в соответствии с эпистемологической установкой Ж. Деррида, М. Фуко, Ж. Делеза, Э. Левинаса). Эта позиция кон-

ститутуруется только посредством признания подлинно Другого. Поэтому прошлое понимается в его отстраненности, заставляющей мыслить радикальный перелом между прошлым и настоящим, как то и трактует философия различия и прерывности. Другость прошлого засвидетельствована изменчивостью его видения исследователем, его несамотождественностью в глазах последнего, что фиксирует вечное ускользание прошлого как предмета видения. Получается, что прошлое реально не как нечто состоявшееся и поэтому для воспринимающего насильственно определенное (хотя и так или иначе определенное из самого воспринимающего, для которого в таком случае нет равного другого, но есть лишь некоторые обстоятельства, подменяющие другого), в этом качестве оно как раз не имеет реальности, оно подобно чистому выражаемому, существующему лишь в своем выражении, присутствует лишь во взгляде со стороны. Тогда и справедливо фиксировать то, что видится, именно не как то, что «есть», а как то, что «видится». И здесь методологически необходимо постструктуралистское понятие *сингулярности*, которое не отвечает на метафизический вопрос «что такое сущее», а, указывая на невозможность отыскать «чтойность» сущего, представляет структуру взаимопересекающихся определений сущего с другим ему. Используя уже ограниченные опытом категории, следует уточнить: различие при ближайшем рассмотрении предстает *«различием»*. «Различие – это то, благодаря чему движение означивания оказывается возможным лишь тогда, когда каждый элемент, именуемый «наличным» и являющийся на сцене настоящего, соотносится с чем-то иным, нежели он сам, хранит в себе отголосок, порожденный звучанием прошлого элемента и в то же время разрушается вибрацией собственного отношения к элементу будущего; этот след в равной мере относится и к так называемому будущему, и так называемому прошлому; он образует так называемое настоящее в силу самого отношения к тому, чем он сам не является...» [12]. Оставляя друг на друге «следы», друг друга определяя и друг в друге отражаясь, такие инстанции нивелируют само понятие о «центре» и абсолютном смысле.

Итак, признание другого предполагает выведение его из самотождественности, снятие покровов, формы и контекста. Но аб-

страгирование другого в качестве предмета интерпретации одновременно ведет к потере собственных формальных культурных характеристик исследователя: «Маркер писателя теперь – это не более чем своеобразие его отсутствия» [13]. И та иррациональная страсть к познанию, которая справедливо угадывается как запускающий механизм беспристрастного познания и как источник положительных эмоций («наслаждение скрывается под маской кантовской незаинтересованности», и таким образом в созерцании «с незаинтересованностью должна соседствовать тень самого яростного интереса» [14]), оказывается желанием идентификации с объектом познания, желанием быть захваченным переживанием, свершающимся или свершавшимся внутри другого. «Мыслить – это значит идти колдовским путем». И пусть результат мышления рационален, но мыслить мы можем «лишь становясь чем-то иным, немыслящим – животным, растением, молекулой, элементарной частицей...» [15]. Получается, что изнанкой письма, производящего познавательную работу в отношении другого, оказывается стирание индивидуальных характеристик пишущего субъекта: «Конечно же, многие, как и я, пишут, чтобы не иметь больше лица» [16]. Тому, кто не имеет лица, заранее неизвестно лицо другого. Эти лица еще только будут проступать как ускользающие от тождественности отражения одно другого в творческом акте их встречи. Фуко утверждал, что пишет как раз потому, что не знает, как именно думать.

В конечном счете, децентрация приводит к неразличению современного и античного. В высшем своем проявлении данный феномен известен как интертекстуальность: «В явление, которое принято называть интертекстуальностью, следует включить тексты, возникающие позже произведения: источники текста существуют не только до текста, но и после него. Такова точка зрения Леви-Стросса, который весьма убедительно показал, что фрейдовская версия об Эдипе сама является составной частью этого мифа: читая Софокла, мы должны читать его как цитацию из Фрейда, а Фрейда – как цитацию из Софокла» [17]. Сущности, открытые для будущих значений подобно античной философии и порождающие феномен интертекстуальности, мы понимаем как культуросозидающие сущности.

Итак, «различение» имеет в качестве своего эффекта «неразличенность». И дело тут в том, что когда современность утверждает преимущественно свои особые, отличительные черты, то прошлое противостоит ей как внешняя, исчерпанная, завершенная архаическая реальность. Необходимо отдавать себе отчет в том, что даже когда архаическая культура оказывается для современности чисто внешним и чуждым феноменом, архаическая культура – это все та же современность. Здесь действует механизм отчуждения, подобный тому, на который указывает К.Г. Юнг [18]: когда человек пытается культивировать в сознании исключительно «светлые» и «положительные качества личности, а гнев и другие «темные» стороны вытесняет, то при отсутствии авторефлексии в его психике формируется «бессознательно противоположная позиция», которая проецируется вовне и может прорываться в сознание как некое «откровение» из внешнего источника, т.е. та часть сознания, которая не отвечает идеальному образу самого себя, проецируется вовне, за границы иллюзорной самоидентичности.

И только благодаря возможности неразличности, которая осуществляется как воскрешение прошлого в подлинном переживании, дарует современности ее определение, т.е. реализует настоящее «различение». Причем оказывается, что только так и можно быть действительно собой [19]. Аргументы в пользу такого суждения присутствуют в социальной и политической науках («личность, которой не удается войти в публичную сферу, “лишена реальности”, которую ей придает тот факт, что она увидена и услышана другими» [20]) и в антропологии (Клод Леви-Стросс указывал, что антропологическое исследование по своей логике неизбежно превращается в исследование самого себя при задействовании Другого [21]). Современность «лишена реальности», подлинной идентичности, не осуществлена как таковая, пока она не присутствует в пространстве диалога с прошлым.

С другой стороны, децентрированная рефлексия избавляет от иллюзии полного слияния с предметом интерпретации – античными дискурсами, создатели которых находились только в их внутреннем пространстве становления. Понятно, что сознание субъекта не объективируется в самом себе, в сознании этого же субъекта

(22). Обладание свободой выхода, а значит, возможностью взглянуть извне на ставшее означает завершение осмысления, принципиальную способность ответить на вопрос об интегральном смысле осуществленного жизнетворчества.

Наш интерес, распространяясь на историю философии, сфокусирован главным образом на истории метафизики. Метафизика – это способ предельного вопрошания (М. Хайдеггер). Метафизические вопросы обращены не просто к природе, истории, языку и прочему самому по себе, в них захватывается и сам вопрошающий [23]. Метафизические вопросы, ставящие вопрошающего в отношении к предмету вопрошания, конституируют вопрошающего. Переживание, давшее начало философии, не может быть понято из чисто созерцательной позиции, потому что оно переживание – подлинно бытийное обстояние, но не интеллектуальная эмоция; сошлемся на Л. Шестова: «Киркегард *почувствовал*, что начало философии не удивление, как учили греки, а отчаяние: *de profundis ad te, Domini, clamavi* (Из глубины взываю к Тебе, Господи! Пс., 130, 1-2)»; «открыл в себе и других безотчетный... страх...страх перед Ничто» [24]. Поэтому роль интерпретатора немислима, если она, во-первых, сама не задает себя как переживание и, следовательно, не включает идентификацию интерпретатора с тем, кто нечто переживал. Идентификация интерпретатора с интерпретируемым для понимания и суждения – это повторение переживания. И это возможно в силу следующих обстоятельств:

– во-первых, в итоге децентрации, избавляющей от исторических фактов как «непроницаемых и самодостаточных», исследователь получает системы «рассеяния» – поля, где конституируются и преобразуются объекты познания, собственной динамикой очерчивая контур события, в которое необходимо войти исследователю и которое уже существует не на уровне античного хора, выражающего себя в объективистских сентенциях, имеющих абстрактный смысл, а на уровне ускользающих от абстрагирования персонажей истории;

– во-вторых, несущей конструкцией децентрированного понимания является опосредующее звено, скажем, между разнокачественностью времен и сознаний (к примеру, Школа Анналов –

М. Блок, Л. Февр, Ф. Бродель – как раз и отыскивала такие опосредующие звенья);

– в-третьих, переживание осуществляется не только сугубо внутри, но необходимо присутствует и на поверхности, конституирующей внутреннее и внешнее, свое и другое. Собственно поверхность – главная сфера интереса философии, поскольку поверхность, открывая бытие по обе стороны: внутри и вне, оказывается не только преимущественным местом существования самости (погружаясь в недра жизни чрева и отлетая от собственного телесного бытия, человек равным образом находится «вне себя»). Дистанцированное от поверхности «я» становится бескачественным: «чистый» гносеологический субъект, или жизнечувствительная плазма, которая определенно не объективирует себя [25]), но *местом смысла*. Поверхности выразительны, репрезентативны. Они зафиксированы для вечности в своем чистом виде как культурные символы, как формы жизнеосмысления (Аполлон, Дионис) и как звенья, опосредующие разнокачественность времен и сознаний. И так, ***возможность в любой момент начать философию заново именно как ту же самую философию обусловлена присутствием смысложизненных символов античной культуры открытостью осуществленных в культуре концептов для вживания в них*** (по Делезу), всякий из которых как проявление античного оракула согласно Гераклиту: «*Oute legei oute kryptei alla semainei*» («И не говорит, и не скрывает, но подает знаки») [26]. Фундаментальные античные символы в отличие от других форм познания не превращают реальность в объективную предметность, за которой угадывается независимое от сознания бытие, но в них запечатлены «эмоционально-трансцендентные акты» (по Н. Гартману [27]) переживания субъектом реальности, навязывающей себя субъекту, вторгающейся в его внутренний мир.

Тем самым новая история философии и метафизики ожидается как «другая» история, в которой представлен непосредственный опыт дублирующего переживания, органично продолжающийся в создании наиболее абстрактных мыслительных схем, составляющих конструкции античных дискурсов.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Gadamer H.G.* Wahrheit und Methode. Tübingen, 1960.
2. *Nagel T.* The View from Nowhere. N.Y.: Oxford Univ. Press, 1986. P. 162.
3. *Arendt H.* The human condition. Chicago, 1958. С. 301-304.
4. *Бахтин М.* К философии поступка // Работы 1920-х гг. Киев, 1994. С. 31.
5. *Arendt H.* The concept of history, in: Between past and future. N.Y., 1961; The human condition. Chicago, 1958.
6. *Arendt H.* The Life of the Mind. V. 1. Thinking. N.Y., 1978.
7. *Дильтей В.* Описательная психология. СПб.: «Алетейя», 1996. С. 154.
8. *Риккерт Г.* Философия жизни. Пб.: Academia, 1922. С. 12.
9. См.: *Теодоропулос И.* Феномен боли и нестабильные формы воспитания // Вопросы философии. 2002. № 4. С. 170-177.
10. *Беньямин В.* Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. М., 1996. С. 65.
11. *Теодоропулос И.* Феномен боли и нестабильные формы воспитания. С. 175.
12. *Derrida J.* Marges de la philosophie. P.: Ed. De Minuit, 1972. P. 13.
13. *Фуко М.* Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996. С. 14-15.
14. *Адорно Т.* Эстетическая теория. М., 2001. С. 20.
15. *Делез Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия. СПб., 1998. С. 57.
16. *Foucault M.* L'Archeologie du savoir. P.: Gallimard, 1969. P.28.
17. *Barthes R.* L'aventure semiologique. P.: Seuil, 1985. P. 300.
18. *К.Г. Юнг.* Ответ Йову. М., 1995. С. 194.
19. *Левинас Э.* Избранное. Тотальное и бесконечное. М.; СПб., 2000.
20. *Arendt H.* The Human Condition. Chicago, 1958. P. 58.
21. *Левин-Стросс К.* Первобытное мышление. М., 1994. С. 21-22.
22. «Часто удивляются, как больной или калека может себя выносить. Дело в том, что для себя они не выступают калекой или умирающим... Сознанию не дано объективировать себя в сознании-больного или сознании-калеки. И даже если старик сетует на свою старость, а калека – на свое увечье, это происходит лишь потому,

что они сравнивают себя с другими, смотрят на себя глазами другого, т.е. встают в отношении себя на точку зрения объективную и статическую, эти сетования не отличаются чистосердечием: вернувшись в сердцевину своего сознания, каждый из них ощущает, что не укладывается в рамки этих характеристик, и сразу же с этим смиряется». (Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999. С. 548).

23. Хайдеггер М. Наука и осмысление // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986.

24. Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия. М.: Прогресс-Гнозис, 1922. С. 18, 55.

25. См.: Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 548.

26. Дильс. Фрагменты досократиков. 4-е изд. 1922. фраг. В 93.

27. Hartmann N. Zur Grundlegung der Ontologie. В., 1935.