

ЭССЕ О ПОЛЬЗЕ И ВРЕДЕ ФИЛОСОФИИ ДЛЯ ЖИЗНИ

Девиз: Scimus, quia non oportet scire

Gott schuf das Volumen, der Teufel die Oberfläche

Wolfgang Pauli

O Leben, Leben: Draußensein

Rilke

1.

В романе немецкой писательницы Дженни Эрпенбек «*Gehen, ging, gegangen*», произведении, показывающем проблему беженцев и утраты родины необычно и пронзительно, есть запоминающееся сравнение: жизнь – это скольжение по поверхности всего, что мы не можем вынести. Тема границы вообще является лейтмотивом этого выдающегося текста. Протагонист – профессор классической филологии Рихард – размышляет о словах как поверхностях вещей, неотделимых от них, но при этом ревниво скрывающих суть того, что за пределом. Африканцы пересекают в поисках убежища море, скользя по его глади и с ужасом вглядываясь в глубину, – манящую, но смертельную.

Однако и оказавшись в Европе, они обнаруживают себя все на той же поверхности цивилизационного пузыря в особом положении – невидимости. И обрести себя, буквально – вернуть себе вес (в социальном или даже просто физическом смысле), беженцы могут, лишь шагнув с обрыва. Утопающий, дерзнув нарушить границу, становится заметным, но, как правило, гибнет. В конце концов выясняется, что едва ли не все общество составлено из живущих на гранях-поверхностях. Потому судьба человека – держаться на плаву, олицетворяя собой границу. И нет, кажется, никого, кто желал бы по доброй воле границу эту пересечь или быть сопричастным к трагедии пересечения ее другими.

Последняя сентенция, конечно, далека от истины, потому что мы знаем целый народ, впервые в истории сделавший своим занятием путешествие за пределы. Греки, гордясь великим искусством мореплавания, не ограничивались властью над «шумящими волнами широкодородного моря». Они, повинувшись «ностальгии, тяге всюду быть дома», научились переходить черту, мыслить и действовать за гранью, не считаясь с последствиями, даже если речь подчас шла о жизни и смерти.

Могли ли бывшие пленники пещеры говорить о неких «пользе и вреде» новорожденной философии? Несомненно. Вероятно, вначале это вообще было одним из основных

занятий в живом организме полиса, непрерывно решающем задачи, подкидываемые не таким уж и доброжелательным миром. Но при этом еще до того как пуститься в подобного рода рассуждения, греки, несомненно, столкнулись с проблемами, так сказать, процедурного характера. Действительно, кто же должен производить оценку пользы и вреда философии для жизни (представим на минутку, что мы понимаем, о чем идет речь, когда на сцену выходят эти самые «польза», «вред», «философия», «жизнь»)? Например, вполне может оказаться так, что и польза, и вред, и жизнь (а уж философия – точно), подобно микробам до Пастера, до появления друзей мудрости не существовали. Тогда ответ очевиден: только сами изобретатели *концептов* (вспомним Делеза и Гваттари) могут понять (и научить этому профанов!), как правильно смотреть на них. Только сама философия в состоянии определить пользу или вред философствования для жизни.

В таком случае проблемы множатся. В самом существовании философии эта ее рефлексивно-рекурсивная инстанция приведет к появлению ситуации самопаранойи, бесконечной самоцензуры. Внешне это выразится в становлении самоподдерживающей агональности философствования, возникновении все новых и новых жестоко конкурирующих течений, школ, направлений. Консенсус здесь не просто проблематичен, в его невозможности заключена вся суть самообосновывающей, самооправдывающей философии, где любая попытка философствования должна быть поверена философскими же средствами *etc.* Ради истины, замечает Аристотель, мы должны отказаться даже от дорогого и близкого; значит, «свойскость» мудрости не просто выше свойских отношений между людьми, она рождается в преодолении таковых. Претендующая на монополию производства концептов, философия сама может воспроизводиться только в самоотрицающих итерациях «вычисляющей истину функции».

В то же время для не-философов друзья мудрости в этой ситуации мало чем будут отличаться от мудрецов-искусников, манипулирующих соблазнительным словом, как вагой марионетки. С момента возникновения философия своим неукротимым стремлением переопределить все привычное и сделать незнакомым знакомое вызывала закономерное раздражение. Но такова позиция философии как высшего «наукоучения»: ведь видеть неверно присуще людям по природе (Платон), из столь кривой лесины как та, из которой создан человек, нельзя сделать ничего прямого (И. Кант), потому не возбраняется даже принуждать людей к пониманию вещей такими, «какими их нужно понимать» (Руссо). Таким образом, философия оказывается сродни сплаву *Dikaion* и *Anagke*, необходимости, приписываемой, прежде всего, истине. Более того, в руках философов-зодчих даже ложь как инструмент необходимости может быть причиной истинного. И «финикийский вымысел», описанный в «Государстве», возможен, так как в философии речь всегда идет о благе все-

общем, – необходимость не может быть приватным делом. Здесь коренится главное отличие философов (по их собственному разумению) от тиранов, самоуверенных мудрецов, себялюбивых политиков: благородный фармакон, приобретающий свойства ремедиума, лечебного средства, получается только у благородных же друзей истины, способных, отрешившись от личного интереса, гармонично увязать противоположности.

Как написано у Дженни Эрпенбек, профессор Рихард читал Фуко и Бодрийера, а также Гегеля и Ницше. Однако что вы должны есть, когда у вас не на что купить еду, он не знает. Возможно, польза философии действительно заключается по большей части в том, чтобы люди не испытывали нужды в осведомленности о таких вещах (или, допустим, по Платону, о «покойниках», «усопших»), и на этом пути все средства хороши. Но, увы, потребность в знании часто возникает вопреки чьим-либо желаниям или замыслам. И тогда новоявленные адамы и евы, познавшие вдруг добро и зло, с плачем или гневными возгласами покидают рай, а некогда сладкоголосая философия обнаруживает себя у ворот с огненным мечом в руках.

Таким образом, вопрос о пользе и вреде философии для жизни в рамках данного подхода едва ли стоит задавать вообще. Предполагаемый ответ весьма вероятно либо увязнет в бесконечной цепочке рекурсивных отсылок, уподобившись в этой самореференциальности бессмысленным предложениям, в духе Витгенштейна (убедиться в этом можно, сформулировав первоначальный тезис в таком виде: о пользе и вреде для жизни философствования о пользе и вреде для жизни философии), либо мгновенно сублимирует к рецептурному состоянию, сдвигая на второй план критический дух проблемы и вырождаясь во что-то плоское вроде «кто пользу концептуализирует, то ее и полагает (производит)».

Немногим дальше мы продвинемся и в том случае, если дадим слово (вновь вслед за Делезом и Гваттари) не-философии. Понятие «польза», допустим, может натолкнуть нас на мысль обратиться к современному варианту осмысления общества в рамках социально-экономической институциональной теории. Здесь почти никогда не рассматривается польза или вред как таковые. Благо – на стыке позитивного и нормативного анализа – расценивается как *alter ego* институционального равновесия. Иными словами, конкуренция способов общественного устройства приводит к отбору не относительно эффективных явлений (принцип А. Алчиана), но самых консенсуально выгодных конфигураций социального, в том числе дающих возможность актерам обеспечить их взаимную совместимость по целям.

Польза или вред философии при таком подходе рассыпается в мозаику решения многокритериальной задачи. За этой метафорой, впрочем, могут стоять самые расхожие рассуждения. Полезность философии, например, может оцениваться элитами с точки зре-

ния ее благотворного влияния на массы (просвещенные граждане взаимодействуют с большей отдачей, увеличивая ренту правящих классов), соответствия мировоззренческим и идеологическим установкам вершителей судеб, способности выступать в модусе стратегического мышления. Но поскольку просвещение часто ведет к чрезмерному свободомыслию и нестабильности, сильные мира сего могут решить, что философию необходимо контролировать (а может, и маргинализировать), что приведет к различным вариантам ее институционализации. Институциональные рамки при этом могут поддерживаться и философствующими, видящими в своем занятии шанс приобщения к истине, но полагающими, что профессиональная деятельность принесет более весомые плоды (Шопенгауэр сравнивал продвижение философских идей с работой бюрократической машины). И карьерами, ценящими философию за возможность реализовать свои академические амбиции. Мнение же потребителей продукции философствования может зиждиться на ореоле избранности любителей мудрости, необходимости хороших отметок по дисциплине для начисления стипендии, *утешения философией* и т.д. Наконец масса посторонних по отношению к философии будет испытывать ее влияние только косвенно, оказывая и на философствование такое же косвенное воздействие. И при этом здесь нет второстепенных персонажей или попутчиков: действия всех поддерживаются поступками каждого¹.

В любом случае проблема пользы и вреда философии в данном контексте не действительна вне горизонта моделей динамического институционального равновесия, за которым стоят миллионы каждодневных индивидуальных и коллективных решений, приводящих к непреднамеренным последствиям и зависящих к тому же от результатов предыдущих практик (эндогенность институтов).² Не о частном ли случае такого способа осмысления темы поведал нам Рэндалл Коллинз в своей «Социологии философий», где шаг за шагом восстановил формирование сетей влияния, начиная с борьбы философов и софистов? Попутно заметим, что название *opus magnum* Коллинза грозит все запутать окончательно. Теперь уже первоначальный вопрос может выглядеть так: о пользе и вреде *философий для жизней*³.

¹ В качестве альтернативного взгляда можно вспомнить и утилитаризм в духе И. Бентама или Г. Седжвика, где философия будет встроена в систему максимизации интегральной удовлетворенности всех членов общества. И при таком подходе польза философии *ad hoc* может следовать даже из ее устранения из жизни – если в итоговом состоянии социума увеличение удовлетворенности большинства в результате указанного действия будет превосходить снижение удовлетворенности меньшинства.

² Здесь можно вспомнить сделанное в «*Vita Activa*» саркастическое замечание Ханны Арендт в адрес тех бывших марксистов, что, сменив с немалой для себя выгодой идеологические одежды, доходят до упреков Марксу даже в том, что он не работал в жизни ни дня. И это говорят те, пишет Арендт, кому философия Маркса дала в свое время возможность получать неплохой доход и устраивать свои дела. Скрытая ирония примера заключается в том, что изменение статуса полезного на бесполезное может подчас приводить к весьма полезным для нас последствиям в свете отложенного влияния именно упраздненной полезности.

³ Помимо прочего, влияние исторического и социального контекста грозит превратить подобного рода анализ в поистине титаническую работу, где каждое слово, буквально каждая мысль должны будут подвергаться испытанию на историко-философскую релевантность. Так, допустим, если мы захотим связать предполагаемую пользу философии с ее цен-

При этом не сможем мы всерьез ухватиться и за распространенное – весьма лестное для философии – мнение: за философами закрепляется важнейшая парадигматическая, смыслообразующая работа, результаты которой через трансмиссионный механизм социальной структуры с неизбежностью претворяются в жизнь (великие начинания зарождаются в тиши кабинетов мыслителей). Конечно, любая большая философская система превосходит замыслы своего автора, и влияние философов на общество неоспоримо. Однако мало того что успешность философских систем, оказывается, зависит от сетевого, так сказать, капитала их авторов (т.е. между влиятельностью и содержанием философии мы, пожалуй, можем установить лишь корреляцию). Так еще и подобного рода взгляд на процессы социального развития вообще не предполагает волнующего нас вопрошания. Польза, вред, служение, влияние философии на жизнь, - все перечисленное теряет значение, поскольку философия здесь и есть сама жизнь, или, по крайней мере, один из моментов ее становления в человеческом мире.

Иначе говоря, даже если мы имеем перед глазами примеры, казалось бы, непосредственного воздействия философии на жизнь. Даже если мы видим, что философ возглавляет колонны на марше как воспитатель и наперсник владык (Платон, Аристотель), как икона революции (К. Маркс), как целитель (З. Фрейд), как несостоявшийся нобелевский лауреат (Ж.-П. Сартр), как поп-звезда (С. Жижек), как маститый ученый и анархист (Н. Хомский), как политик-новатор (Дж. Мэдисон, А. Кожев или Ф. Петтит) либо как просто маг (М. Хайдеггер), – мы ни на миг не должны забывать о специфической нелинейности и нередуцируемой сложности того, «как делается история». Возможен здесь и формульный отчет, снижающий градус представления философствующих о значении своего дела: не то, не тем и не тогда. И не исключено, что философия в рамках такого понимания подобна Рихарду из «*Gehen, ging, gegangen*», который, не в силах сразу запомнить арабские имена, называл в своих записях африканцев столь привычными для профессора филологии Аполлоном, Тристаном и т.д. Может быть, и философы, черпая из источника жизни, разливают напиток в причудливые флаконы концептов, а затем преподносят их людям с таким видом, словно только что изобрели живую воду?

Итак, спрашивающий о пользе и вреде философии для жизни должен быть достаточно наивным или же, напротив, изощренным настолько, что своеобразное *эпохе*, удержание за скобками всех описанных выше проблем при действительном сохранении их в пространстве мысли будет ему подвластно в полной мере. Тогда, наверное, окажется возможным, в духе Платона, задать вопрос: а к чему благову (или вредному) философия при-

ностью (что почти лежит на поверхности), мы немедленно должны будем вспомнить, скажем, результаты «Европейского нигилизма» М. Хайдеггера, где он показал, каким образом понятие ценности появилось в обиходе западной мысли и к каким последствиям это привело.

годна? Что она может, если попытаться выпарить чистый остаток, квинтэссенцию из исторического, социального, концептуального коктейля? В конце концов не останавливаться же на варианте: философия – фабрика девайсов для борьбы с упрямыми знаками препинания?

Впрочем, Платон оставил нам и еще одну зацепку: тому, кто не болен, врач не нужен. Тем самым великий грек дал нам понять, что полезным является занятие, знающее пределы своей полезности, мастерам которого известны границы их компетентности. Иными словами, полезное полезно еще тем, что не переходит грань, отделяющую его от бесполезного, сохраняет меру своего узуса. Тогда наш вопрос может осторожно направить нас по околичной дороге: как можно показывать и оберегать свою пользу?

2.

Такой взгляд предполагает, что полезное – не просто причина благого воздействия на нуждающееся, как считал, например, Платон, но, поскольку отношения полезности строятся во взаимодействии, потребность нужды должна сопровождаться специфической видностью того, что способно, утоляя желание, приносить пользу. Польза, иначе говоря, в человеческом мире часто бесполезна без знаков полезного, которые позволяют полезному сбыться⁴. При этом полезное семиотически должно обладать притягательностью, соблазнительностью, должно искушать, но при этом не чрезмерно, чтобы позволить благому воздействию оставаться таковым.

Соответственно, быть полезным, помимо прочего, значит уметь защищать себя от призвания в область бесполезного, значит уметь создавать наряду со свидетельствами полезности знаки бесполезного, уметь очерчивать границы, выглядящие подчас и пугающими (*dissuasion* в «Симулякрах и симуляции» Ж. Бодрийяра)⁵. Особенно заметно это сегодня, в эпоху всеобщей институализированной заботы о полезности и безопасности. Нет на современном рынке ни одного, кажется, товара (или услуги), к которым не прилагалась бы подробнейшая инструкция, запирающая их внутри фрейма полезного, защищающая потребителя от бесполезного, иногда устрашающая его (предохраняя человека от самого же человека, а фирму – от судебных преследований). Государство, в свою очередь, бдительно следит за описанным, устанавливая метограницы полезного, выдвигая требования к про-

⁴ В природном эволюционном процессе говорить о полезном можно только с известной долей условности. И сигналы полезности здесь являются моментом дифференциации лишь в рамках биокибернетики, т.е. с точки зрения длительного действия отбора и генетических модификаций в биологических системах с обратной связью, в том числе в рамках половой эстетики, симбиоза или кооперации. В обществе полезное обретает смысл и начинает значить собственно семиотически, включаясь в символическое обращение социума как целого (в духе Ж. Бодрийяра).

⁵ На практике чаще всего встречаются комплексные варианты описанных процессов. Скажем, цена в эффекте Веблена указывает на относительную бесполезность блага для массового потребителя, и *тем самым* порождает-демонстрирует его специфическую пользу для элиты.

изводству граней, отделяющих полезное от бесполезного или вредного. Прозрачность, полное раскрытие информации, подконтрольность, – таковы сегодня условия общественного бытия, запускающие игры символического обмена неслыханной ранее интенсивности. Ни одно явление, ни одно занятие не избежало сегодня этой участи. Наука, например, известная принципиальной закрытостью самооценки, вынуждена не только доказывать свою практикоориентированность (принимая этот канцеляризм всерьез), но и развивать защитный пограничный институт экспертизы, и порождающей знаки полезности науки, и предохраняющей ее от чрезмерной эксплуатации, сохраняющей существо научного творчества в относительной безопасности.

Такое положение дел может, разумеется, считаться репрессивностью (например, в духе Г. Маркузе, в качестве одной из форм «обуздания способности к трансценденции»). Однако в действительности эти процессы стоит расценивать прежде всего с точки зрения усилий по самосохранению в горниле социальной практики, где потребление отделено от производства не механически, а концептуально (и потому скорее связано с ним), где необходимо оберегаться не только от вредоносного использования (негативно влияющего на воспроизводство), но и вообще от всякого употребления, цели которого не совпадают со смыслами, заложенными творцом. В качестве примера можно вспомнить просьюмеризм, благо которого для рыночных игроков порождает и его вред.

Пересечение, переплетение целей и средств в поле принятия решений является, пожалуй, одной из главных характеристик социальной жизни, вынуждающей вести непрерывную работу по определению и переопределению своего места в пространстве деятельности Другого. Именно это обстоятельство, по-видимому, дало возможность ранним философам-экономистам сделать наброски устройства социума довольно скандального свойства – вплоть до парадоксов, где индивидуально бесполезные трутни являлись образцом пользы общественной (на зависть трудолюбивым пчелам). Вообще же служить орудием взаимного удовлетворения потребностей друг друга, быть и целью и средством одновременно, следует, вероятно, назвать концептуально (утилитаристски) приемлемым (хоть и не снимающим внутренних проблем) способом сосуществования автономных индивидов, накладывающих на партнеров ограничения, чтобы в следующий момент времени компенсировать их выгодой, пользой сотрудничества.

Однако создавать и охранять границы – нелегкое дело. В эпоху же меритократичности и нормативного доминирования эффективности мы можем говорить о беспрецедентном усилении двух общих тенденций трансформации социального ландшафта формирования полезности, требующих серьезных усилий по охране своего способа быть полезным, по защите от его присвоения, растраты, исчерпания. С одной стороны, речь идет

об оппортунизме, т.е. о системно обусловленных процессах одностороннего поиска выгоды на основе неопределенности и неполноты соглашений и правил. С другой стороны – о проявлении принципа, сформулированного сатириком Л. Питером: чем выше компетентность агента (результативность процесса), тем вероятней он в результате высокой своей востребованности окажется в ситуации, при которой его полезность резко снизится. Как можно заметить, оба явления являются следствием искушения высокой эффективностью, выдающейся (очевидной) пользой. Только в первом случае относительные аутсайдеры, соблазненные компаративным анализом конкурентов, принимают решение увеличить свою выгоду, производя зарекомендовавшие себя знаки, свидетельства состоятельности, а во втором – действенность каких-либо игроков становится источником искушения их партнеров, производящих стимулы-сигналы для расширения границ сотрудничества.

Здесь мы наконец можем прояснить и понятие искушения, которое выше поместили как важнейшую характеристику полезного. Об искушении, в частности, писали Ф. Хатчесон и А. Смит, исследователи, творчество которых знаменовало переход к новому способу социального анализа, в том числе осмысления пользы. По Хатчесону (который одним из первых сформулировал классический принцип полезности: наибольшее счастье для наибольшего количества людей), искушение – это чувство, которое в силу внешней выгоды порочных действий уменьшает их порочность, если без этой выгоды действия не были бы совершены. Согласно же Смицу искушение порождается законами, институциональными ограничениями, иногда необходимыми, иногда бессмысленными, но во всех случаях искажающими мотивацию агентов тем, что наказание за преступление увеличивается пропорционально силе создаваемого законом искушения, тогда как стоило бы реализовать противоположное.

В первом определении речь, конечно, не идет о простой оценке чистоты моральных чувств, отделенных от соображений выгоды. В позиции Хатчесона (вполне соответствующей общему духу его учения) можно уловить отголоски представленности искушения в стоической мысли (Сенека замечал: нет зла без задатка... пороки соблазняют наградой) и в мифологическом, религиозном сознании, где искушение – это испытание. В таком опыте (которому еще предстоит стать операционно организованным доказательством - *experimentum*) совершается вывод к присутствию того, что при обычном положении дел скрыто, а именно так, что человек ставится в пограничное состояние. При этом важными становятся не сами поступки, а результаты определения границы в движении «вызов-ответ»: то, что показывает себя возможным, после испытания лишь подтверждает незыблемость сакрального. Так в Евангелии (от Матфея, глава 4, стих 1, текст Нестле-Аланда), в известном «пустынном» эпизоде в отношении Христа используется именно производное от

«Πειρασμός» – проба. В то же время, скажем, в *Nova Vulgata* мы находим «*tentaretur*», где слышится не только искушение, но и, вероятно, более явно – соблазнение как возбуждение желания.

С этой точки зрения интересным мог бы стать взгляд на искушение с несколько иной стороны, например, результаты анализа вожделения (*ἐπιθυμῶ*), предпринятого Платоном в «Государстве» или «Филебе». Вожделение здесь, во-первых, характеризуется самоограничением, поскольку направлено на достижение совершенно конкретного блага, недостача которого испытывается человеком (жажда или голод), однако, во-вторых, вожделение неразрывно связано и с преодолением границ, налагаемых или отменяемых самим человеком, включая инстанцию разума (мы словно киваем в вожделении самому себе, говорит Сократ). Двойственно вожделение и в другом смысле. Так, вожделение относится к своему предмету лишь как средству, будучи концептуально простым стремлением к восполнению, устранению определенного состояния. Тем не менее в действительности эта простота никогда не прослеживается, т.к. вожделение всегда связано с конкретными и удивительно разнообразными предметами вожделения (потребность как функция наделяется значением, сказал бы в наши дни Ж. Бодрийяр). Людям, иронизирует Сократ в «Государстве» в ответ на реплику Главкона, несмотря на простоту потребностей, подавай и столы, и ложа, и позолоченную посуду, и вкусные пироги, и гетер.

Таким образом, мы можем предположить, что Смит, в свою очередь, в определении искушения (в главе «*Of Taxes*» «Богатства народов» используется слово «*temptation*», восходящее все к тому же латинскому испытанию-соблазнению) коснулся существа вопроса, охватив оба указанных аспекта. Конечно, взгляды отца экономической науки, несмотря на видимое сходство с концепцией его учителя, нужно признать уже в значительной степени модерными, предполагающими возможность автономности экономической системы общества. Но Смит при этом говорит не о наличии неких «истинных» процессов свободного рынка, которым по какой-либо причине препятствуют.⁶ Напротив, в его позиции утверждается, что потребности человека реализуются интенционально в социальном измерении, т.е. в нацеленности на конкретные институциональные обстоятельства, конфигурация которых словно бы образует второй полюс желаний. Человек, с одной стороны, действует в совершенно определенных условиях, и ситуация эта представлена заранее как целое смысла, придающего значение даже самым простым телесным устремлениям. С другой стороны, в момент испытания он всегда устремлен за пределы институционально за-

⁶ Тем более не стоит видеть здесь и очередную вариацию расхожей мудрости «запретный плод сладок»: эта искушающая «сладость» плода у Смита не столько создается запретами, сколько образует вместе с запретами систему трансграничного, где искушение реализует в испытании запрета воспроизводство своего отклоняющего призыва.

данного, очевидная (хотя и подчас технически непростая) проницаемость которого, являющая себя как возможность, именно и порождает искушение.

Итак, взгляды двух великих шотландцев способны продемонстрировать в искушении нечто существенное. Оказывается, это такой способ взаимодействия с миром, при котором притягательность искушающего является в смысловом горизонте его данности, институционального способа присутствия как определенного рода негации в социальном поле и заключается в отклоняющем указании на возможности его достижения, а польза (результат) искушения есть коррелят преодолевающего усилия, конституирующего границу после испытания указанной возможности.⁷ Иначе говоря, рассеченность человеческого мира условиями и правилами предполагает наличие универсальной ситуации отказа, суть которого заключается в преформирующем наличное означивании и прояснении того, в чем отказывается, в горизонте возможности его испытания. Отказ может существовать и быть действенным только в своем преодолении, следовательно, основывается он на привлекающем внимание указании – на свое иное⁸. Соответственно, то, что на субъективном уровне описывается в терминах притягательной силы, подчиняющей тяги, драйва, с точки зрения социальной системы есть вклад в (вос)производство смысла, жизнь которого – всегда в пробе, нащупывающей его границы, т.е. стремящейся выйти за его пределы.

При этом стоит предположить (опираясь на идеи Р. Барта, Х.-Г. Гадамера), что искушение во многом основывается на семиотической неопределенности, т.е. располагается

⁷ Здесь целесообразно привести пример искушающей ситуации, причем очень простой, обыденной, хотя и внутренне несколько искусственной. Представим автомобилиста, узнающего о введении ограничения скорости на дороге, где он ездил ранее вполне свободно. Ограничение это дано ему изначально не как граница, но как возможность. Ограничение, пишет Сартр, это всегда негативное признание возможности, – собственно и проясняющее тем или иным образом эту возможность, добавим мы. Говоря иначе, новое правило одним своим появлением создает хорошо видимый, очевидный и привлекающий внимание горизонт пользы – не важно, требуется автомобилисту ездить со скоростью, превышающей ограничения, или нет. При этом выясняется, что именно правило в данном случае будет являться и источником полезности, и инструментом достижения этой пользы. А попытка реализации пользы покажет, что искушаемого ждет особая ситуация, где правило трансформируется в границу. Ведь поддаться искушению – значит не просто нарушить ограничение; сделать это нужно так, чтобы в момент извлечения пользы оставаться в статусе соответствующего (или – не соответствующего) правилу. И автомобилист в результате обнаружит себя и тем и этим, а также и не этим и не тем, стоящим по ту сторону и по эту, размещенным во взаимоотношениях состояний, пересекающим границу и хранящим ее в неприкосновенности. Гадамер (при анализе эстетического) называет этот феномен преобразованием в структуру: в такой граничной ситуации возникает смысловая позиция наблюдающего субъекта (например, незаинтересованного наблюдателя или нормативного абсолюта), перед лицом которого автомобилист начинает скорее представлять типологический потенциал локуса, а не просто обманывать, нарушать или, напротив, соблюдать правила. Таким образом, ситуация становится повторяемой, независимой от случайностей, субъективности, настроения, удачи или неудачи, т.е. становится автономной, процессуально распределенной по пространству разграниченного. Причем цель деятельности автомобилиста трансформируется в часть этой структуры, обладающей замкнутыми в себе критериями, где та же польза перемещается из чреватого парадоксами отношения «цель-средство» в рамки сюжетной линии финализирующего нарратива, осуществляющего ре-конструкцию акта трансграничного. Кроме того, сам факт выявления границы будет означать, что автомобилист знает и умеет действовать за чертой потому, что согласно правилу – не должен. Попытка выстула за пределы данного, во-первых, продемонстрировала тенденцию к наделению ситуации статусом целого и смыслом, во-вторых, неожиданно сделала протагониста нашего примера, на первый взгляд свободного в игре с контингентным, создателем и хранителем границы этого смысла.

⁸ По этому поводу можно вспомнить обширную научную традицию анализа эффективности правила: исходя из его дизайна или оптимальности инфорсmenta. В нашем случае становится ясным диалектический смысл интереса к условиям, при которых правило – в пределе – стало бы абсолютным. Сама эта деятельность и может служить примером одного из моментов жизни правила. Правило есть, поскольку оно нарушается (может быть нарушено). И если оно не нарушается, значит – его уже нет.

в самой сердцевине знака. Ведь сущность последнего заключается и в свойстве привлекать чье-то внимание (без этого знак - нефункционален), и, не задерживая это внимание дольше необходимого, отсылать к иному. Другими словами, в искушении выигрывает тот знак, где означающее наилучшим способом демонстрирует себя как верное свидетельство полезности означаемого, задавая при этом потенциал перехода к ее (полезности) реализации. Именно об этом свойстве знака идет речь, например, в современной экономической теории (модели «принципал-агент»). Сделка состоится лишь тогда, когда стороны соглашения «соблазнят» друг друга рационализированными процессами взаимообусловленного и взаимоподдерживающего производства релевантных сигналов, касающихся предмета контракта и определяющих как границы полезного, так и пределы ограничения пользы в соглашении.

Искушающий знак, таким образом, обладает над субъективностью потребности властью, сходной с явлением фасцинации, поскольку определяет избирательность интенций. Об этом, например, говорится в поведенческой экономике, вводящей в объяснение аморального поведения дифференциацию семиотических контекстов, обуславливающих возникновение нравственных искажений (*moral biases*). На основе этих же концептов строятся стратегии так называемого мягкого или либертарианского патернализма (К. Санштейн, Р. Талер), рассчитывающего управлять искушением, отдавая предпочтение знакам с благой властью, т.е. облагораживающим соблазн. Актеры денежного рынка, в свою очередь, искушают заемщиков расширением их покупательной способности в модуле «будущего-настоящего», создавая долгом границу морального и рационального. Маркетинг пользуется искушающими технологиями, либо вводя соблазняющие ограничения прямо - в эксклюзивности, серийной ограниченности товаров, либо манипулируя более тонкими методами повышения специфичности предлагаемых потребителям благ (кастомизация, индивидуализация), в результате чего клиенты обнаруживают себя на границе уникальности и полного растворения в системе потребления-производства. Все это, повторим, способы продемонстрировать человеку ограничения, выглядящие возможностями, искушая его, подчас оппортунистически, а иногда и - подталкивая к оппортунизму.

Но, возможно, полезность вообще существует на границе описанных выше явлений: оппортунизма и сверхкомпетентности. Различие знаков задается общим полем их производства и применения, однако это целое знаковых систем не субстанция, но граница, к которой стремится в индивидуальном семиотическом акте любой знак в противостоянии другим знакам, в том числе в возможности их повторения (оппортунизм) или, напротив, в укреплении потенциала различия. Все это может восприниматься так, что жизнь в человеческом мире подвергает любую полезность как семиотическое явление (где выявляется

системная суть потребности) испытанию на прочность, на способность создавать устойчивый баланс искушения и *dissuasion*. Подобного рода соображения идут вразрез с мечтой о знаке-феномене, знаке-листе Мебиуса (воспользуемся парафразом метафоры Ф. де Соссюра), который единственной, но как бы и двойкой своей стороной говорил бы сам за себя, о знаке без референции, без «подлинной» реальности, стоящей за ней (в этом он окажется сродни симулякру). У такого чистого знака нет зазора между означаемым и материалом означающего, нет возможности реализовать причастность лжи к истине посредством специфических семиопроизводственных процессов. Такой знак светится, излучает свою открытость. Здесь поистине *nomen – omen est*.

И знак этот с точки зрения семиотического бытия пользы не только не возможен, если угодно, концептуально (Ж. Деррида замечает, что редукция означающего в знаке приводит не просто к укреплению базовой оппозиции «означающее-означаемое», которая всегда должна предшествовать такой редукции, но обеспечивает трансформацию этой оппозиции в область скрытого обуславливающего). Сама суть взаимоотношений полезности заключается в принципиально ином – в неточности знака пользы (где означающее и означаемое могут занимать друг у друга свои позиции, где коннотация – практика, а не пугающая возможность, где нормативно желательная (сигналетическая) связь *signans* и *signatum* выявляется только в плане ряда альтернатив производства означивающих усилий).

Все, что претендует на статус полезного, одновременно обязано быть искушающим и ограничивать свою соблазнительность. Но этого мало: *dissuasion* искушающего само должно обладать искушающим свойством, давать намек на свою проницаемость. Иными словами, мечта об абсолютности границы полезного/бесполезного упускает из виду следующий факт: граница образуется там, где она уже пересечена, а ее устойчивость проявляется в том, что она допускает возможность своего нарушения, но именно с точки зрения отказывающего потенциала. В общем случае граница дана как выступ за пределы данного как целого, представленного, например, инстанцией смысла, замкнутость, слитность которого является здесь и условием семиотической инфляции, и маяком анабасиса. В рамки этой двойной структуры – ограничение искушения и искушение ограничением – укладывается, в общем, семиотика любого социального процесса: от лабораторной жизни до симулякров.

3.

Таким образом, знак полезного/бесполезного – это бегун, стремящийся догнать свою тень, пересекающий ее границу, но всегда остающийся позади. При этом сущность границы, предела, перехода мы можем, пожалуй, обнаружить и среди важнейших проблем

философии. Так, одним из самых сильных удовольствий в жизни можно считать наблюдение за движением кантовской мысли, когда в начале «Критики чистого разума» философ подводит нас к истокам анализа условий возможности самого познавательного процесса. «Хотя всякое наше познание и начинается с опыта, отсюда вовсе не следует, что оно целиком происходит из опыта», – в этой чеканной фразе любитель усматривать в капле воды море в состоянии найти многое относительно самоограничительной и самоконституирующей деятельности разума. При этом и Кант, и, например, Фихте (несправедливо бросивший как-то о рассудке в кантианском смысле пренебрежительное «категориальная вафельница») понимали, что философия в своем рефлексивном устремлении, как и упомянутый бегун, неизменно находится на ускользающей от нее границе.

Но великие мыслители также осознавали, что дело философствования заключается отнюдь не в окончании погони. И тот же Кант продемонстрировал нам, пожалуй, главное в философии: указание на то, что мы знаем, поскольку знать не должны. Именно это и вызывает особое наслаждение (и даже искушение) философии: рождение знания, обладающего видимой формой парадокса, но обещающего открыть новые горизонты ясности. Заметим при этом, что в формуле «мы знаем, поскольку знать не должны» угадывается детективный сюжет, канва которого пока скрыта от взора читателя. Поэтому сказанное, конечно, нужно пояснить.

В пьесе Бертольда Брехта «Жизнь Галилея» кардинал Барберини (будущий папа Урбан VIII), оспаривая претензии математики на обладание истинным взглядом на мир, напоминает о всемогуществе Бога, которому, разумеется, ничего не стоит устроить движение тех же планет каким угодно сложным способом, недоступным для математического моделирования. На что Галилей отвечает: «если бы Господь так сконструировал мир, то он сконструировал бы и наши мозги тоже так, чтобы именно эти пути познавались как простейшие». Наверное, эти слова мог написать и сам прототип персонажа произведения. По крайней мере, в письме Галилея к Великой герцогине Кристине Лотарингской значится: «природа ... не заботится о том, чтобы действующие в мире непостижимые причины и способы ее действия были бы открыты человеческому пониманию».

Для предмета нашего обсуждения в словах великого астронома важно зафиксировать следующее: корреспонденция мира и наших познавательных способностей такова, что знание о вселенной не только не меньше того, что предполагается ее данностью (при анализе позиции Галилея на это часто обращается внимание), но и существенным образом – не больше. Иначе говоря, Галилей, разумеется, не отвергает значимости божественного, но Бог, по мнению ученого, организовал наши отношения с природой так, что мы не обязаны обладать знаниями, выходящими за пределы «данных чувственного опыта и рас-

смотрения необходимых демонстраций», избыточными с точки зрения постижения «того, как перемещаются небеса». Наличие таких знаний ввело бы нас в заблуждение, смутило бы нас ситуацией известной неопределенности, в которой мы должны были бы выбирать (безуспешно) истинные конфигурации фактов. И Бог, наделивший нас разумом, едва ли решил сделать так, чтобы мы вынуждены были отказаться от его доводов. Именно поэтому Галилей и выступает против использования «небуквальных» тезисов Священного писания в познании природы.

Другими словами, в дошедшей до нас через века дискуссии науки и теологии речь, так или иначе, ведется об определении рубежей нашего знания, в чем оба участника усматривают возможность обретения полезного (например, для поиска истины или условий спасения). При этом одна сторона (наука) говорит о пределах нашего знания «снизу»: пытаться знать больше, чем предполагает данность природы, не просто не целесообразно, но даже и неэффективно, зато в определенных природой границах научное знание равно по достоверности божественному замыслу. А вторая сторона (теология) обращает внимание на границы знания «сверху»: в свете контингентности божественного волеизъявления претензии той же математики на обладание истиной с необходимостью несостоятельны. Как заметил кардинал Беллармино, математически подкрепленные гипотезы могут быть удобны и полезны, но если за ними начинают усматривать реальность, святая вера оказывается под угрозой. Пытаться найти знание более достоверное, чем откровение Священного писания, не только не целесообразно, но даже и греховно. Провиденциальный характер грехопадения, ведущего к спасению через искушение, и поиск пределов знания в данном случае – звенья одной цепи. «Не должны знать» может пониматься в религиозном мышлении и как «должны не знать».

Нетрудно, однако, заметить, что обе позиции основываются на понятии границы, не тематизируя ее саму. Наука (например, в лице Галилея) считает, что для обеспечения эффективности познания достаточно промаркировать то, что мы не должны знать («таинственную изнанку жизни»). Речь здесь идет о своеобразной исследовательской стратегической игре, в которой избыток видения (нарушающий божественный замысел), излишняя осведомленность могут заслонить выявление сути игровых позиций. Г. Маркузе в «Одномерном человеке» описывает такую точку зрения науки как операциональную: использование понятий, которым не может быть сопоставлен набор операций (как своеобразный синоним, выраженный в манипуляциях с природой, скажем, при помощи телескопа), запрещено. И только когда мы построим *Theory of Mind* контрагента, когда мы сможем идентифицировать наши потенциальные знания в двояком смысле: как имманентные и как трансцендентные игре (и отбросить последние), – только в этом случае мы сможем опре-

делить ее подлинные правила и достичь успеха. (Э. Гуссерль в работе «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» связывает этот процесс с математизацией природы.)

Проблема, правда, заключается в том, что правила игры мы можем узнать только в тот момент, когда верно промаркируем то, что не должны знать. А последнее возможно лишь после того, как мы хотя бы в общих чертах проясним правила. Так что в системе с двумя неизвестными нам придется их (правила игры и то, что мы не должны знать) определять одновременно, тем самым поставив себя в ситуацию и выхода за границу, и удержания от этого. Именно в этом и заключается смысл философствования как указания на то, что мы знаем (выйдя за пределы), поскольку не должны знать (обязаны, опознавая ситуацию перехода за пределы, удерживаться от этого). И только в философии, таким образом, знание обретает глубину в своих принципиальных отношениях с границей жизни: «мы знаем, поскольку не должны знать», значит, что мы не можем не знать по причине неотъемлемого долженствования не знать одно, чтобы сохранить другое. Мы не можем противиться этому знанию в русле отказывающего незнания – даже в горизонте его ненужности, неэффективности, вредности, опасности, греховности. Скажем иначе: в отличие от науки философия не стремится познавать мир. И не определяет, как религия, то, что нам знать не должно. Философия опознает и указывает на то, что, будучи недолжным (или избыточным), определяет и границу знания, и (тем самым) необходимость трансграничного движения и знания недолжного. Именно в этом и заключается уникальность концептуальных оснований философии.

Возможно, уместной в данном случае будет следующая метафора (в основу которой положено эссе Э. Флю «Теология и фальсификация»). Предположим, три исследователя выходят к лесной поляне, покрытой прекрасными цветами и другими растениями. У них завязывается спор о том, что они могут сказать об увиденном. Соответственно, предлагаются три модификации (по Флю) статуса феномена поляны. Первый путешественник (ученый) утверждает, что нам стоит ограничиться фактичностью того, что перед нами, и попытаться раскрыть, с учетом экспериментальных возможностей и точности языка математики, необходимые связи явлений на поляне. Второй путник (верующий) говорит о том, что существует трансцендентной Садовник, создавший поляну и заботящийся о ней, причем почти всегда сокровенными способами, познание которых и бессмысленно и вредно. Третий исследователь (философ) сообщает, что в данной ситуации он может указать на то, что мы знаем, поскольку не должны знать, и что тем самым охватывает проблематику и модификации и науки, и религии, содействуя прояснению конституирующих пределов.

Такая декларация может, конечно, вызвать интерес его спутников. Определение границ способно повысить полезность социальной практики или, по крайней мере, укрепить потенциал ее удержания в модусе полезного, авторитетного. И ученый, может быть, вначале принявший философию за род феномена из эксперимента Вегнера (*ironic rebound*), предложит философу, раз уж они оба исходят из данности действительного (все, с чем мы имеем дело, – поляна и наблюдатель с товарищами) и его познаваемости, заняться разработкой метода постижения истины и вопросами демаркации. В свою очередь верующий захочет, поскольку и религия, и философия не ограничиваются фактичностью, разделить с философом задачу обоснования веры знанием, развить священную герменевтику и... провести демаркацию. И, разумеется, каждый при этом будет рассчитывать, что друг мудрости – это, прежде всего, его друг.

Сказанное, конечно, не означает, что философия – вспомогательный (и часто непрошенный) инструмент реализации амбиций науки или теологии (непосредственно к вопросу о пользе философии мы еще, таким образом, не перешли). Да, философствование может быть прямо выведено из универсальной для человека ситуации вызова и определения границы: должное - недолжное, нужное - ненужное, положенное - неположенное, праведное - греховное, полезное - бесполезное и, конечно, истинное - ложное. Но диалектика предела, границы (глубочайший анализ которой мы находим уже у Платона) демонстрирует, помимо прочего, и то, что философия сама по себе предполагает момент особого искушения. В наличии в формуле «знаем, ибо не должны», которая, разумеется, является концептуальной или же эвристической метафорой (сведение философии к любой схеме, любой регулярности – занятие бессмысленное), отсылка именно к долженствованию, скрывается специфический характер границы, полагаемой в момент философской пробы, испытания⁹.

Искушение, как мы показали выше, представляет собой вызов к переопределению, выходу за пределы заданного его же (заданного) средствами. Но в философии, разумеется,

⁹ Используя концепт долженствования в столь неочевидной логической связке со знанием, мы рискуем, и прежде всего, здесь имеется в виду риск возникновения в нашем исследовании – в качестве непрошеного гостя – некоего трансцендентного субъекта, кукловода, регулирующей инстанции. В этом случае ссылки на фигуральность выражения делу не помогут. Не имея намерения выстроить защиту от подобного рода упреков при помощи громких имен, мы все же обратим внимание на известное высказывание Л. Витгенштейна: о чем невозможно говорить, о том следует молчать (*Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen*). В этом неопределенном *muss man* заложено, конечно, не решение философа и не откровение. Молчание, с одной стороны, самый верный, по Витгенштейну, путь к реализации дела философии – указывать на то, о чем не может идти речь. С другой стороны, «шаткий мостик языка» может привести нас к *darüber* как намеку: что-то в высказывании имеет статус «сверх того». В этом случае смысл фразы приобретает оттенки, возможно, объясняющие соединение невозможности знания (у Витгенштейна - говорения) и долженствования: о чем невозможно знать, сверх того должно молчать. Таким образом, долг молчания – не изоморфен невозможности знания. Молчание словно образует поверхность незнания – говорения о незнании, избыточный его уровень. Иными словами, речи о невозможности знания-говорения как пределе основываются на пробеле молчания, своеобразном исихазме как удерживающем поступке. Если вспомнить теперь, что греческое *δεον* – долженствование – отсылало, кроме того, к связыванию, значение представленной нами формулы «знаем, поскольку не должны знать» выводит нас к тому знанию, что образуется из перерыва в регулярности знания, из обрыва связности, слитности, консистентности знания, т.е. из того молчания, что уже ни знание, ни незнание, но хранящий покров всякого и знания, и незнания.

не даны заранее никакие ограничения или условия, не наложены никакие запреты, не сделаны никакие оговорки. Напротив, философия начинается с обязательства (и это, пожалуй, единственное, что можно считать предваряющим условием) предпринять все возможные усилия при исследовании существа того или иного вопроса, не исключая возможности и риска для философствующего показаться наивным, глупым, святотатственным (как часто мы встречаем все перечисленное в диалогах Платона!). И именно держась этой свободы, в тотальном расширении перспективы обозрения наличного философия попадает в ситуацию, когда горизонт возможностей также становится тотальным. С такими последствиями отзывчивости мира как проблемой, пожалуй, впервые столкнулись софисты, обретшие в играх с логосом свое призвание. Мир не противится вопросам, готов предстать перед нами и так и этак, демонстрируя свою расположенность. Вот только оказывается, что ответы, как правило, соответствуют заданным вопросам, становясь подобием эха, а безграничность возможностей превращается в бесконечность рекурсивных отсылок друг к другу, повторения на разные лады одного и того же, что равносильно... отталкиванию спрашивающего.

Иными словами, философия обретает искушение в преодолении ситуации специфического отказа. Философствование как проблематизация мира в целом, включая и того, кто ее (проблематизацию) осуществляет, сталкивается с вопросом: о чем молчит в этом испытании мир, наполненный ярким, говорливым, меняющимся, относительным, бросающимся в глаза? Что значит сверкание напрашивающегося и предлагающего себя мира в плане умолчания? От чего мир отклоняет нашу требовательную мысль, предлагая остановиться на подручном и очевидном? Что оставляют в стороне явления, подобно участникам Элевсинских мистерий, которым запрещено было обмениваться общим знанием¹⁰? А может, дело заключается в существе того, кто спрашивает, будучи частью стоящего под вопросом и способом выражения вопроса? Это вопрошание требует от философствующего равновеликого усилия по прояснению условий *Ultima Thule*, т.е. выхода за пределы того, что не предполагает уже никакого предела, в ориентации на одну только его отклоняющую сущность¹¹.

¹⁰ От еще одного варианта теории заговора или даже паранойяльного синдрома нас отделяет лишь тот факт, что философия равным образом принимает все свидетельства, образующие таким образом систему различий: и высказанные, и умолчанные. И в тот момент, когда мы доходим, например, до признания мира вводящим в заблуждение, отвергаем видимость в пользу подлинности (что вполне возможно), мы уже должны осуществить вопрошание философии.

¹¹ Таким образом, принцип «знаем, поскольку не должны знать» может быть истолкован от простого парадоксального «знать недолжное необходимо для определения недолжного» до «знание философа обусловлено известной упругой податливостью (до поры) мира, где градиент сопротивления (постоянное отбрасывание назад в момент вопрошания, как описывает это М. Хайдеггер в «Основных понятиях метафизики») именно и становится для нас искушающим знаком, призывом к проективному усилию тотализации, приближающей к конституирующей границе (знания, сущего, человеческого и т.д.)».

Так появляется то, что мы, по словам Канта, начиная исследование, и не рассчитывали найти, – граница, на которой вопрошающий (посредством, как говорит Платон, «некоего незаконного умозаключения») обнаруживает себя в двусмысленном положении. Он, во-первых, не должен быть *по ту сторону* и даже не должен знать о ней, поскольку ее утаивание хранит целое того, о чем поставлен вопрос. Однако он знает о трансграничном (т.е. в некотором отношении находится за пределами) именно потому, что в искушении тотальным «как бы немотствующее» (по выражению Платона) в своем принципиальном удержании от появления, в уклонении от взгляда оказывается тем, что позволяет философу остаться *по эту сторону*, сберегая фундирующую силу отказа. Иначе говоря, знание в философском акте становится почти (каким бы наивным не казалось это «почти») перформативом, подобным сакраментальному *Fiat!* В выявлении предела как такового мы всякий раз заново творим ситуацию утверждения мира¹². В этом отношении философов действительно можно назвать (в соответствии с одним высказываем из «Тимея») «вечными детьми, юными умом».

Как замечал Марк Ришир, заниматься философией, значит стараться схватить неочевидное в несомненном. Причем последнее (само собой разумеющееся) в данном случае выступает в роли верного свидетельства наличия первого (укрывающегося). И поскольку и то, и другое вообще-то всегда перед нами, задачу философии именно и можно сформулировать как указание на то, что мы знаем, потому что не должны знать; или на то, что является принципиально скрытым, но странным образом ясным именно по этой причине. Недолжное здесь и основа, условие знания до появления знания, и являющийся таким образом в знании его рубеж, необходимый для самоопределения знания, но и запретный в его (знания) выступе за свои границы.¹³ В этом ключе можно истолковать, допустим, знание о незнании Сократа или категории памяти и забвения, играющие ключевую роль в системе Платона. Воспоминание всегда предполагает предварительное забвение, что и образует, по Хайдеггеру, сложную трансграничную ситуацию переходов узников пещеры от одного рода бытия к другому – вплоть до истины незабвенного. Здесь обсуждаемая формула принимает инверсивный вид: философия (в данном случае и как майевтика – прозрение о незнании, выявление знания об отказе в знании) может указывать на то, что мы не знаем, поскольку должны знать.

¹² В Письме к Мерсенну, 6 мая 1630 г., Декарт пишет: «В Боге воля и знать – одно и то же». В свою очередь, в философии, как замечает Сартр по поводу этих слов, такая конституитивность дается в форме радикального сомнения, отрицания – в том числе, добавим мы, в таком опыте негативности, где мы схватываем не то, что мыслится, а то, в чем мыслимое нами отказывает, т.е., по существу, в деле прояснения границы там, где на первый взгляд ее нет и быть не может.

¹³ При этом весь изощренный аналитический инструментарий философии, вся ее концептуальная глубина не являются объяснением, но есть лишь способ вы-явления, указания на то, что избегает нашего внимания по своему существу. Недаром подчас язык философствования напоминает заклинание или буквально выборматывание того, о чем (не) идет речь.

Кант, в свою очередь, для описания подобного рода структуры (конечно, в рамках собственной проблематики, где примечательным моментом, однако, является включение идеи испытания-искушения в предельной ситуации порождающего выбора уже в название его программных трудов – трех «Критик») использует прием, который можно назвать указанием на обуславливающие и указующие (инициирующие) принципы.¹⁴ Отношение этих двух начал ясно показано, например, в «Критике практического разума» при анализе категорий свободы и морального закона. С одной стороны, во введении философ замечает, что в отличие от критики чистого спекулятивного разума, где исследование начиналось с чувств и заканчивалось основоположениями, в аналитике практического разума идти следует от основоположений к понятиям и далее, по возможности, к чувствам (поскольку воля и ее причинность эмпирически не обусловлены, и мы, таким образом, имеем здесь дело со сферой *a priori*). С другой стороны, моральный закон в предисловии Кант называет *ratio cognoscendi* свободы, а ту, в свою очередь, – *ratio essendi* морального закона, поясняя, что моральный закон мыслится раньше свободы и тем самым позволяет допустить ее, но свобода при этом – условие существования морального закона. Иначе говоря, со свободы познание безусловно-практического начинаться не может, а вот моральный закон мы осознаем непосредственно, более того, он буквально предлагает, навязывает нам себя прежде всего остального.

Таким образом, согласно логике Канта, мы имеем дело с ситуацией, когда в поле нашего внимания находится действие открывающих оснований (в случае практического разума – это моральный закон *a priori*, следующий из принципа необходимости). Но их данность приводит нас к пониманию принципов, обеспечивающих необходимые условия самой возможности открытого (свобода как причинность, не обусловленная чувственно), о которых мы не можем даже сказать «заметны» или «не заметны» в силу их принципиальной инаковости данному. Разумеется, как замечал позже Шеллинг, речь при этом не идет о какой-то секвенции, допустим, подобной причинно-следственной связи или отношению исходного и производного, означающего и означаемого, тем более – сущности и явления. Предшествование в трансцендентальной философии организовано по понятию. Это пояснение (в том числе уточняющее и характер теоретического вопроса, как мы, имея в ближайшей перспективе лишь опыт, можем получить то, что характеризуется «до опы-

¹⁴ Конечно, философия И.Канта исторически обусловлена, обладает особенной проблематикой, выстроенной в историческом же горизонте критики, и потому не может служить примером «философского подхода вообще». Но в аспекте нашего исследования учение Канта о трансцендентальном настолько ярко демонстрирует специфичность дела философии (эту специфичность в дальнейшем немецкий идеализм превратил в высокое искусство и довел до крайности), что мы все же вынуждены пойти на риск подмены философии странной интерпретацией идеализма и, поддавшись искушению, выбрать концепцию кенигсбергского мыслителя в качестве репрезентанта философствования как такового. Границы же замысла будут выявлены в процессе его реализации.

та») позволяет нам приблизиться – пусть в несколько упрощенном виде и немного *a dolo* – к замыслу Канта именно в русле нашего размышления¹⁵.

Итак, предположим, дана описанная кенигсбергским философом структура «моральный закон – свобода». В этом случае свободу мы знать не должны, иначе мы воспрепятствуем данности нравственной необходимости, одна из главных характеристик которой заключается в указании на свободу воли. И тогда – без проясняющей силы морального закона – мы не сможем знать и свободу (т.е. если мы знаем свободу до нравственного долга – мы не знаем свободу). Этот нехитрый парадокс, в котором мы можем знать свободу, поскольку не должны ее знать, предполагает и особый характер *ratio cognoscendi*, принципа, не допускающего ни что открытое, кроме себя, тем самым с необходимостью требующего появления предела как конституирующей инстанции. Дальнейшее у Канта во многом – разворачивание описанной проблематики.

Причем, судя по знаменитым его вопросам, существо дела действительно заключается в особенностях самообоснования границы, иначе нам не удалось бы объяснить необходимость именно такой структуры, какая описана выше. Ведь граница становится видной в момент ее пересечения, и для того чтобы быть пересеченной, она должна оставаться вне тематизирующего внимания до того, как искушающее будет поставлено под вопрос в трансграничном усилии. Событие всегда заключается не в появлении того, что становится трансцендентным или имманентным, источником или следствием, эмпирическим или умопостижимым, а в порождении границы, которая обнаруживается в модусе «уже»: пересеченное и разделенное, однако предвосхитившее эту определенность раскола своим удержанием в области умолчанного, отказывающего. И Кант при исследовании теоретического познания дает нам, может быть, дополнительное свидетельство своей захваченности проблематикой границы, когда раскрывает замечательную симметрию феномена и вещи самой по себе, где ноумен вполне способен сыграть роль шага, сделанного нами за пределы наших познавательных способностей и давшего сбыться пределу.

¹⁵ Лукавство здесь касается непосредственно творчества кенигсбергского философа лишь частично. Без определенного рода интеллектуальных финтов, обходных путей при выявлении само-ограничивающей деятельности философии, по-видимому, не обойтись. Если в качестве одного из условий решения проблемы заложено требование обязательного препятствования находящегося в поиске самому себе (чем интенсивней размышления, тем значительней отталкивающая к очевидному сила), выходом может стать притворство, где мы можем представить дело так, будто участвуем в описанной выше стратегической игре с избытком видения (почти в духе Витгенштейна). Иначе говоря, можем предположить наличие некоего партнера, рассыпавшего по игровому полю не только следы своей активности – не важно, истинные или ложные, главное – отвечающие условиям консистентности игры, - но и сведения, которые мы, исходя из требования консистентности, не должны знать. Так Декарт в «Первом размышлении» вынужден, чтобы справиться с искушением очевидности, прибегнуть к такому своеобразному мысленному эксперименту, вводя инстанцию злокозненного гения и обнаруживая то, что, с одной стороны, не релевантно внутреннему пространству игры, а с другой стороны – не зависит от соперника (при всем его могуществе). Задача в этом случае преобразуется в необходимость отделения условий игры от игры этих условий, инициированной вторым участником, и реконструкции игрового поля с последующим рефлексивным замыканием полученного результата в понятийной системе, намечающей границу.

Впрочем, и в сфере практического разума, где, казалось бы, о границе (в смысле возможностей чистого спекулятивного разума) говорить не приходится потому, например, что практические понятия сами порождают действительность того, к чему относятся, без привлечения опыта, т.е. составляют интеллигибельное, мыслитель все же находит проблематику предела. Дело в том, что практическое применение разума (которым в конечном счете обусловлен и чистый спекулятивный разум) предполагает преимущественно не познание, а указание на закон причинности без эмпирической обусловленности как имеющий практическую реальность. Иными словами, в практическом разуме мы демонстрируем объективность ноуменов (свободы), которые в чистом спекулятивном разуме мыслились лишь возможными. Тем самым мы отнюдь не расширяем без достаточных на то оснований сферу теоретического познания, но, напротив, проясняем границу познавательных усилий в действительности отказывающейся природы ноуменального.

В «Основах метафизики нравственности» Кант пишет: «Понятие умопостигаемого мира... есть только точка зрения, которую разум вынужден принять вне явлений, для того чтобы мыслить себя практическим». Иногда здесь усматривают тавтологию, якобы свидетельствующую, что практический разум у философа представлен в качестве констатации факта (разум, предпринимающий усилия по осмыслению себя практическим, уже должен быть практическим). Соответственно в этом случае и свобода как причинность вне эмпирического почти ничем не отличается от причинности мира феноменального. Однако суть дела заключается в полагании границы знанием недолжного. Разум, конечно, уже обязан выйти за пределы феноменального, чтобы понятийно схватить различие мира явлений и обуславливающей природы умопостигаемого мира. Но позицию практического разума (сверхчувственное дано нам только для практических целей) в этом процессе стоит расценивать как удерживающую (негативную) операцию, позволяющую ноуменальному оставаться в известной мере невысказанным, останавливая рекурсивность отсылающего во вне поиска оснований и образуя автономию (эту проблематику затрагивал Гегель в «Науке логики», обсуждая вопрос о пределах разума). Мораль определяет свободу (неочевидность отношений свободы и абсолютности нравственного закона является традиционным упреком к философии Канта), в том числе в понятии долга, не сковывая ее, не превращая в красивую фразу (выдающую нищету философии) на фоне непреложной необходимости, но, напротив, оставляя ее на границе - в сумраке *ratio essendi*.

При этом, повторим, необходимость трансграничного движения (в тот гипотетический момент, когда вопрос о границе еще полностью отсутствует в поле внимания, когда мы еще находимся в неразрывной связи с данным) реализуется в специфическом акте искушения, призыва, где потенциал граничного скрывается в тени соблазнительного блеска

возвышения к тотальному. Практический разум, замечает Кант, мы должны были обосновать на суждениях обыденного разума, пройдя через бесконечную вереницу искушений к необходимости априорного морального закона. К этому стоит добавить искушение самой философии, рассчитывающей найти высшее основание нравственности в мире внешних целей – например, в форме счастья или благожелательности.

Кроме того, в первых строках «Критики чистого разума» Кант пишет о вопросах, осаждающих наш разум таким образом, что мы не можем от них уклониться. Но почему эти вопросы возникают, философ не уточняет, оставляя нас с отсылкой к нашей собственной природе как причине этого вопрошания. Разум, по мнению кенигсбергского мыслителя, с неизбежностью приходит к границам опыта и пытается выйти в обосновывающем усилии за его пределы, впадая в противоречия. Каковы же причины неотвратимости данных процессов, где мы скорее не задаем вопросы, а оказываемся искушаемыми ими¹⁶?

Здесь вновь на первый план выходит особенность граничной структуры. *Ratio cognoscendi* (на этот раз чистого спекулятивного разума) по своему положению (указания) обязано быть не просто видимым, но претендующим на тотальность охвата этой видностью. Однако, как замечает Кант, вопросы, которые мы при этом задаем, никогда не кончаются, дело познания очевидного всегда должно оставаться незавершенным. У Н. Лумана в «Социальных системах» можно обнаружить вполне релевантное такому положению дел высказывание: мир имеет не границу, а горизонт. Зато из этой монотонной бесконечности, состоящей из бесчисленных итераций, оппозиций, и круговых пируэтов мысли, рождается идея чрезвычайности, особого характера достижения предела очевидного в обретении самообосновывающего, наиболее ясного, видного, безусловного, аподиктического, *causa sui*, обладающего особой же – высшей – пригодностью. Потому испытанию (в искусстве) подвергается весь мир видного, горизонт из относительного становится абсолютным, и этот конституирующий акт мыслится не чем-то ограничивающим, а средством постижения умолчанного высшего, к которому, таким образом, мы оказываемся сопричастны, оказываемся достойны его. Тем не менее попытки распространить очевидность за пределы очевидности (постулировать, как пишет Кант, основоположения опыта, с которыми соглашается в силу их кажущейся несомненности даже обыденный разум) приводят лишь к прояснению границы, обладающей характером отсылающей, отбрасывающей необходимости, и указанию на то, что мы знаем, поскольку знать этого не должны.

Однако можем ли мы теперь, после краткого иллюстративного наброска проблематики, связанной с философствованием как особого рода искушением, сказать что-то более

¹⁶ Ф. Ницше в «По ту сторону добра и зла» пишет и о соблазнительности философского поиска истины, воли к истине, и о философствовании как попытке соблазнения этой самой истины, которую сравнивает с женщиной.

конкретное и о свойственной этому занятию пользе, возможно, протянув ниточку и к полезности философии для жизни, для человеческого мира, для человека? Здесь приходится признать, что занимаясь проблемами граничного, философия (которая, вероятно, даже родилась на границе ойкумены, эллинского мира) неизбежно проблематизирует собственные границы, а значит и способы своего присутствия в модусе полезного феномена. Во всяком случае, мы можем сделать интересный предварительный вывод: с одной стороны, философия выглядит несколько бесполезным занятием, ведь все, на что указывает философия, мы всегда, получается, имеем под рукой или же вообще уже знаем. (Здесь философствование предпочитает избегать сравнений с познанием именно как с производством знания, скажем, софистического знания-товара, допускающего возможность структуры «цель-средство», а значит, и соображений пользы; в качестве примера можно взять упомянутое выше платоновское «знание как *припоминание*».) С другой стороны, философия с самого начала поставила себя в отдельное, абсолютное положение как занятие, касающееся всех и каждого и не требующее при этом от философствующего практически ничего (ни лабораторий, ни храмов, ни посвящения и мистерий), – ничего, кроме специфической *потребности* (обладающей, по выражению Канта, свойством необходимости). Но именно данное обстоятельство формирует и причудливый ландшафт философствования, и ее отношения с полезностью. Как тут не вспомнить Ж. Бодрийяра, сказавшего – правда, по другому поводу, – «неравенство возможностей порождается равенством потребностей». Уникальность же философии, напротив, в ситуации равенства возможностей полностью определяется упомянутой потребностью «без потребности».¹⁷

М. Фуко в лекциях «О воле к знанию» хорошо проясняет этот момент. Уже Аристотель в «Метафизике», по мнению Фуко, стремясь решить проблемы софистической и сократовской традиции понимания познания, придает философии (в качестве высшего способа обретения знания) статус занятия, которое никак не соотносится с пользой в обычном понимании. Философия – есть причина и цель себя, и как автономное явление порождает особое удовольствие от философствования, сходное со счастьем, – удовольствие неутилитарности, несоблазнительное соблазнение. Результаты же философствования бесполезны в горизонте отсутствия у них какой-либо цели, выходящей за пределы самих этих результатов. И стремление к такому удовольствию (от знания) является желанием или потребностью лишь внешне, как иницирующее условие. В действительности в основе указанного желания уже всегда лежит знание, без которого потребность в нем да-

¹⁷ Речь здесь, конечно, идет, как замечает Сартр, не о равенстве акцидентальных характеристик человека – например, интеллектуальных способностей, но о принципиально открытом всем событию свободного явления человеческого, потребность в котором предполагает постановку цели как чистого проекта или выхода за пределы наличного, т.е. трансгрессивного определения границы.

же не возникала бы. Само искушение философствовать (в полном соответствии со структурой граничного действия) коренится в доказательном (*semeion*) наличии неочевидной инстанции инаковости знания, охватывающем себя в отталкивающем (от) себя усилии. Знание философии размещено в пространстве пределов всякого знания, т.е. включает искушение указа и хранение отказа в предпосылающем возвращении знания к себе.

Иными словами, философия может начинаться, например, с листа бумаги, лежащего на столе, или куска мела (Гуссерль), с горшка (вспомним гипертрофированное удивление софиста по этому поводу в полукomedийном «Гиппии Большем»), или с бильярдных шаров (Юм). Перед философией все равны, все изначально имеют дело все с той же «песочницей» мира. Да и касается философия чего-то очень близкого, находящегося к нам ближе, чем, допустим, наша рука, наш дом (правда, Юм в «Исследовании о человеческом разумении» замечает, что по-настоящему ближайшее нам обычно и окутано самым глубоким мраком). Но хоть без этого близкого ни рука, ни дом не мыслятся возможными, тем не менее удовлетворение потребности в указании на это ближайшее, в его опознании в качестве такового выглядит самоценным для философствующего и совершенно необязательным с точки зрения жизни¹⁸. Игра философии оказывается сродни, пожалуй, только математике (вновь не обойтись без Платона, требовавшего знания геометрии от учеников), связанной с миром в своем самозамыкании одними лишь драгоценными чертежами и формулами, которые стереть может любой, кто достаточно мускулист.

Но математика, по крайней мере, уверена, что разговаривает с природой, как с книгой, на одном языке (причем с выгодными, хоть и не всегда очевидными последствиями). А кто является вторым игроком в философском дискурсе (помимо платоновского диалога «между мной и мной самим»)? И тут мы воздержимся от напрашивающегося в контексте размышления броского – «жизнь». Ведь для того чтобы употреблять это слово как само собой разумеющееся, нужно обладать либо гением Ницше, либо инструментальной конкретностью теории игр, описание моделей которой нередко начинается со слов *«первым ходом жизнь распределяет случайным образом типы агентов»*.

Нам остается только заметить: главная заслуга философии, по мнению философствующих, заключается в том, что она в момент величайшего искушения очевидным умеет находить возможность принимать отказ в предельном вопрошании так, чтобы он становился свидетельством. Она открывает то, что всегда находится заранее, и совершает это постольку, поскольку в тень «заранее» наш взор проникать не должен, о чем эта тень и свидетельствует, т.е. философия меняет природу обычного, подручного. Ее стратегию с известной долей условности можно назвать семиотической подозрительностью. Так,

¹⁸ Более того, Каллик в «Горгии» сетует, что философствование переворачивает нашу жизнь вверх дном.

Ницше оставлял за собой право усматривать в написанном симптомы того, что обойдено молчанием.¹⁹

Очевидное и понятное в философствовании оказывается означаемым для неочевидности, для чего-то скрытого от понимания; для того, что не должно было появиться на свет, поскольку уже уступило место понятному, став его фундаментом²⁰. И это недолжное собственно и определяет предмет философствования. Как замечает М. Мамардашвили, научная рациональность фундирована условием принципиальной открытости явлений внешнему наблюдению, пусть даже инструментально подкрепленному, но все равно успешному лишь благодаря невозможности утаивания предметов. В свою очередь, Делез и Гваттари схожим образом описывают существо науки как умение располагать частные точки зрения в вещах так, чтобы те не противились такому союзу. Философия же, не отвергая важности этой способности (наблюдаемости), постулирует и иное ее значение – быть явленностью как таковой в качестве свидетельства границы явленного, т.е. явленности неявленного.

Таким образом, философия оказывается в двусмысленном, пограничном положении. Ведь шаг за пределы, которые собственно и появляются в момент этого шага, всегда в какой-то степени есть фикция, *mauvaise foi*, род фундаментального самообмана, по выражению Сартра. Философия словно повисает над пропастью, называя это, тем не менее, единственным путем к постижению. Иначе говоря, с одной стороны, философ предстает перед своими слушателями в роли не то блаженного (Адидант в шестой книге «Государства» утверждает: кто устремился к философии, большей частью становится совсем бес-

¹⁹ И об умолчанном же в плане искушения повествует нам еще один сюжет. «Блажен, кто не соблазнится о мне», - говорит в Евангелии от Матфея Иисус, советуя посланникам Иоанна «слышать и видеть» для ответа на вопрос, мессия ли он. Л. Шестов в «Киркегард и экзистенциальная философия» мягко пеняет датскому мыслителю, что и того иногда одолевал этот соблазн, хотя слова Христа он почитал как основоположные для христианства. Может показаться, что речь идет преимущественно о сомнении (в частности, по Шестову, в том, что Бог может бывшее сделать не бывшим). Однако в русле нашего исследования появляется возможность учесть некоторые нюансы иначе. В Евангелии в описанном эпизоде используется слово, производное от *σκανδαλίζω* – соблазнять, задевать, спотыкаться. Таким образом, как и замечал Ж. Деррида, философствование начинается со скандала, с того, что нас задевает, философ буквально спотыкается о то, что захватывает его. Дело тут, конечно, не в скепсисе, а в предчувствии недолжного, ведущего к знанию. Потому Иисус, умалчивая в отсылке к очевидному, одновременно предупреждает о близости границы. Спаситель предлагает «думать» глазами и ушами. Практикующий это будет блажен. Но соблазн философствующих заключается в особого рода беспокойстве, а именно: в прояснении того, на что указывают видение и слушание. Более того, гнев того же Шестова связан ведь не с тем, что якобы философия в концепте необходимости отказывает Богу в возможности сделать бывшее не бывшим. Философия сама является своего рода деланием бывшего не бывшим: в выявлении границы вдруг оказывается, что нечто содеянное философствованием словно бы берется назад, ничтожится, умалчивается и отпускается. И как избавиться от этого пробела Бога – даже в его буквальном всемогуществе – философы не знают. Ибо власть отпускать – делать бывшее не бывшим, например, грехи, – дал человеку Бог, но власть эта может быть реализована только самим этим актом, отменяющим себя. Отчаяние Шестова становится понятно: наш удел либо просто смотреть и слушать, как бывшее становится не бывшим, либо философствовать, делая бывшее не бывшим, включая это самое делание, - но не то, и другое вместе.

²⁰ Опишем одно из возможных следствий такого подхода: в момент появления границы речь может идти об описанном выше преобразовании в структуру, где философу становится ясно, что целое трансграничной системы было дано нам заранее, а то, что мы принимали за целое, – есть необходимый способ явленности этого целого, отвечающий его логике. Мир, таким образом, имеет смысл (вплоть до полной одухотворенности и конституирования трансцендентного субъекта или же с точностью до вещи в себе), хранящийся в области относительной (семиоподобной) неопределенности границы между указующим на... и дающим возможность быть указанием на... Или не имеет смысла – если границу мы объявляем фикцией или непреодолимым.

полезным), не то мошенника (в «Облаках» Аристофана Сократ ничем не отличается от самых пронырливых из софистов, «разъявших чрево комариное»), не то клоуна (Т. Адорно). С другой – сама философия склонна воспринимать себя в качестве занятия не просто почтенного, но полного высшей значительности и притягательности. Устами Алкивиада в «Пире» нам дан один из первых опытов имагологии (идентификации себя как иного) философии: безобразный силен, внутри которого скрывается прелестнейшее золотое божество²¹.

Нетрудно заметить, что здесь мы столкнулись с довольно экзотическим вариантом описанной выше семиотической ситуации. Философия, кажется, не претендует на владение особой техникой производства искушающих знаков, экспрессивно демонстрирующих ее привлекательность (Сенека в «Письмах к Луцилию» призывает философов – видимо, не без повода – внешне не отличаться от профанов, дабы не отпугнуть тех от мудрости; Юм сетует, что глубокая философия не пользуется популярностью, не принося людям ни пользы, ни развлечения). Так, чурается она броской выгодности софистики, требующей умения ориентироваться во мнениях вне укоренности в публичном пространстве конкретного полиса (по замечанию Сократа в «Тимее»); не считает себя наставлением мудреца, опытного в вещах; да и мантия иерофанта, к которой ведет тайное посвящение, философу не по плечу. Философии словно бы безразлично, будет ли множиться число ее адептов, – ведь каждый по природе, будучи близким к счастью неутилитарного знания, заведомо должен являться сторонником друзей мудрости.

Мало того, философия еще и обращается к миру с... предостережением о своей инаковости. М. Хайдеггер в «Основных понятиях метафизики» указывает на неопределенность бытия философии, на ее способность без особых затруднений примерять различные маски, вызывая в приближающихся к ней неофитах испуг и даже ужас. Но в этом заключается одна из характеристик абсолютности философии: ее золотую сердцевину способны разглядеть лишь, те, кто уже постиг специфичность потребности в знании. (Правда, здесь, даже несмотря на идею *παιδεία*, нам не обойтись без *index case*, например,

²¹ В «Федре» Сократ, за обычной ироничностью которого скрывается глубочайшая серьезность, дает нам еще один вариант двойственности философии в неразрешимом выборе между «чудовищем, замысловатее и яростней Тифона» и «существом хоть скромным, но причастным к божественному уделу». Становится ясно, что философия – не просто невзрачная шкатулка с драгоценностями, т.е. нечто превосходящее свою видимость. Философствование заключается в мерцании граничного: взрывоопасного, порождающего чудовищное и энигматическое, подвергающего постоянному испытанию порядок, причем этой борьбой определяющего и суть порядка, и свою явленность (в «дрожании» порядка), с одной стороны, и стремящегося к тому, что, изначально являясь частью ищущего, определяет его отказ от претензий на полное обладание результатами поиска, всегда оставляет поиску пространство, с другой стороны. Временный выбор одного из путей ни в коем случае не отменяет второго.

в форме *δαίμωνιον*, пусть даже скорее удерживающего, чем побуждающего, т.е., подобно оракулу, – не говорящего и не скрывающего, но указывающего.)²².

Тем самым философы оказываются в весьма деликатном положении. По сути, определяя место философствования негативно (в том числе и посредством отказа от конкретной пригодности), они попадают в трудную ситуацию относительно позитивного его статуса. Чем-то это напоминает знаменитую *Уловку 22*. Золотой божок не может заявить о себе, не утратив своей сути, а его молчание оставляет непосвященных наедине с силеном (что и возобновляет непреходящую актуальность хранения философии; Сенека, скажем, замечает: люди, испытывая перед философией священный трепет, готовы называть философствованием все, что хоть в малейшей степени отличается от их обыденных забот). И только сладкозвучная суггестирующая флейта может намекнуть о скрывающейся драгоценности.

²² Проблема иницирующего философского усилия касается не столько возникновения философии, сколько вопроса о ее возможности. Внешне кажется, что философия занимается тем же, что и прочие исследовательские практики, – описывает мир, используя какую-то особенную оптику, и пытается найти предписания по его изменению. В этом смысле нефилософы даже готовы принять некоторые философские идеи. Например, нейробиология одобрительно высказывается о кантовской теории априорного, считая ее концептуальным основанием конкретных данных об активности нисходящих и восходящих нейропроцессов. Эволюционная этология разделяет мнение Юма о благожелательности, отчасти определяющей поступки человека, помечая мораль как во многом генетически заданное свойство (а когнитивистская психология очарована эпистемологией Юма). Зато другие философемы с точки зрения дескриптивности и реалистичной нормативности отвергаются как фикции или метафоры: скажем, мир идей Платона или воскрешение предков Федорова. Впрочем, озадачены сущностью философствования и сами философы. Тот же Кант, пытаясь объединить концепты спекулятивного и практического разума, не следует исключительно принципам монизма, но намерен выявить именно условия философствования. Платон включает философию (используя ее для самообъяснения) в свое понимание знания как припоминания (как нам не быть захваченными тем, что неудержимо рвется из глубин забвения?). И в известной мере он прав! Все, что узнает философия, всегда находится перед нами, мы должны лишь определенным образом указать на результаты нашего поиска. Таким образом, ни отсылки к мифу, ни производственные отношения, ни функции самознания эпохи прояснить проблему возможности философии не могут. Выше говорилось, что дело философии касается знания-действия, «означивания» мира (вспомним внимание философов к французскому *vouloir dire*, где слышится «означивающая воля»). Создается ощущение, что однажды случается событие... словно философ, как Вий, веки которого так долго и старательно пытались поднять, открывает наконец глаза, бросает взор вокруг и устремляет железный палец: «Вот!». И круг привычного, очевидного разрушается, оставляя философа ... наедине с замешательством и сомнением. Такую ситуацию хорошо описал Д. Юм в «Трактате о человеческой природе». Шотландец определяет основанную на привычке веру как специфическое чувство, обеспечивающее легкость перехода от одной идеи к другой и обладающее особой яркостью, живостью, что и придает, скажем, концепту причинности практический статус необходимости, позволяющей нам эффективно действовать там, где мы лишены знания подлинной сути происходящего. Иначе говоря, мы захвачены очевидностью, присущей привычке, формирующей механизм переноса опыта прошлого на будущее. Но у философа эта захваченность порождает и захваченность иного рода: мы не можем успокоиться, пока не подвергнем очевидное всем мыслимым испытаниям и не дойдем до пределов наших потенций. Юм еще упоминает и подозрение, и честолюбие, и любопытство, и удовольствие от философствования, но главное – искушение пройти по едва видимой границе между ложным знанием и отказом от знания вообще. Иными словами, возможность философствования кроется в узнаваемости открытой закрытости, привлекающего отталкивания действительности, т.е. в приводимости очевидного к проблематизации, чтобы бы мы, например, могли воскликнуть, подобно Августину: «Что же такое время? Если никто меня об этом не спрашивает, я знаю, что такое время; если бы я захотел объяснить спрашивающему - нет, не знаю.». Но очевидное как слишком очевидное, как искушающее, в котором видно отпугивающее, оставляет в недоступности опознанию предыдущий момент. Не обмолвиться бы нам теперь о пользе жизни для философии, ведь то, о чем идет речь – не тайная изнанка мира, не «герменевтическое приключение», не мистический подбой, не сущность, не жизненный мир, не стереоизображение, откликающееся на особую технику взгляда красочной иллюзией. Философия вовсе не укоренена в некоем трансцендентном или дорефлексивном основании. Хайдеггер в «Что это такое - философия?» связывает философствование с ностальгической заботой об уходящей гармонии, подчеркнем, - всегда уходящей, ускользающей от нас, несмотря на все наше стремление к ней. Философия, таким образом, сама является выражением и первой реализацией своего подхода, поскольку включает, как замечал Деррида в «Импликациях», позицию некоторого извне, - того, что не смогло присутствовать в философии, что не поддается наименованию и воспрещено, но что мы по этой причине знаем, находясь внутри философии, - всегда действительно, но никогда действительным.

В «Пире» Платон именно и рассматривает особенность эроса философии, ее седуктивность, являющуюся парадоксальной с точки зрения жизни. Искушение как момент движения от заданности всегда вызвано недостатком того, к чему испытывают страсть (конституирование отсутствующим). Но цель философствующего Эрота – высшее благо, к которому может стремиться только тот, кто уже хотя бы причастен ему. Иными словами, для философии как любви особого рода характерна ситуация самоискушения. Семиотическая инверсность философии, с одной стороны, не позволяет говорить о внешних вызовах к расширению границ философствования. Ее самоопределение как абсолютного, с другой стороны, делает оппортунизм как следование эталонной полезности бессмысленным.

Философия, являясь чистым стремлением, трансграничностью, одновременно выступает в роли искушаемого и искусителя. И проблема пользы, как замечает Х. Арндт, здесь трансформируется в принципиально отказывающий в ответе вопрос о пользе пользы, где указание на берегающее пользу умолчание рождает и границу полезного – смысл. Но хранить свое существо только в отказе невозможно; внушая профанам трепет, силен должен наигрывать и какую-то мелодию, значение указания которой (на сокровище) и ее собственная природа подчас совершенно различны. Таким образом, можно предположить, что философия изначально выбрала себе тяжелейшую, опаснейшую судьбу – дрейфовать между знаками, границами других социальных практик, постоянно рискуя своей сущностью (например, по выражению Э. Флю, на пути тысячи модификаций, приводящем к вырождению).

Ведь быть на границе – значит необходимым образом пересекать ее. И чаще всего, наверное, философия пересекает границы с наукой, политикой и религией. Как наука (задача которой, по Делезу и Гваттари, состоит в концептуализации функций) философия искушаема благой универсальной силой – *potestas*. Как дело посвященных (неписанное учение, по мнению «тюбингенской школы» (Т. Слезак), ведущее к духовному преображению) она обуреваема мечтой о справедливой совершенной (самоограничивающей) власти – *auctoritas*. Рожденная маркировать то, что мы знаем, *поскольку* знать не должны, философия постоянно показывает себя как познание (наука), и как определение должного/недолжного (религия, политика), в какой-то мере повторяя стандартное деление современных наук об обществе на позитивную и нормативную часть²³.

²³ Момент, с которым мы здесь столкнулись, требует большой осмотрительности. Сказанное не означает, что философия стремится стать высшей теорией или практикой, в концепции ли каллиполиса, или в поиске верного метода познания. Определяя философию таким образом, мы отталкивались бы от идеи расколотого мира, вынужденного не просто мириться со своим состоянием, но культивировать, если угодно, этот раскол: ведь философствование в этом случае должно искать свое начало, исходить из неподлинного, в том числе полезного как имеющего цели вне себя. Однако преодоление или воспроизводство расщепления мира не является делом философии. Раскол требует предваряющего определения границы, проясняющейся в указании, суть которого в непрекращающемся движении, забегании, в своем излишестве оказывающемся таковым в результате осуществления своей отмены.

Действительно, даже школьный взгляд на историю философии (предполагался ли когда-нибудь столь тесный союз этих двух великих?) способен натолкнуть на выводы, что философы всегда были не прочь примерять все новое и новое платье, представляя очередной шедевр очередному цеху. Философия охотно соглашалась быть управителем идеального государства, служанкой Священного Писания (как плодоносная Агарь была служанкой Сарры), жрицей в храме Разума, методологией науки, манифестацией идей искусства, молотом для переоценки ценностей, единственно верным и всеильным учением, в конце концов, даже инструментом для формирования мировоззренческих компетенций обучающихся. Можно, конечно, здесь поспорить, не кроила ли всегда философия жизнь под свои новые наряды. Но, похоже, факт есть факт: философствование вполне годится на роль протеза, принимающего любые обличья: от филигранного узора платоновской пентады до разбора политической теории «Игры престолов».

Правда, вместе с тем философия всегда принимала очередную форму, в глубине трансформируя ее в нечто особенное. Шла ли философия по пути Логоса, или погружалась в тонкости доказательства бытия Божия, или позиционировала себя как деконструкцию, демаркацию либо эмансипацию, она превращала пространство доминирующего в интерьер собственного дома. Иными словами, философия, под какой бы обложкой она не скрывалась, занималась маркировкой того, что мы знаем, поскольку не должны знать. Мы – узники пещеры – не должны знать, потому знаем о свете (Благе), ссужающем глазам нашего разума способность видеть подлинное устройство полиса; мы не должны знать, и значит, знаем об априорных условиях нашего опыта; мы не должны знать, поэтому знаем то, о чем можно лишь молчать; мы не должны знать, оттого и знаем о бессознательном. Мы – пленники фикции веры в причинность – не должны знать о недоступности нам знания об окончательных принципах мира, и потому не просто знаем об этом, но захвачены своей захваченностью ближайшим и очевиднейшим. Мы, запертые в рамках оппозиций, знаем о «нередуцируемой и генеративной многосложности», о разнесении как источнике всех оппозиций вне простоты и неизменной данности такого истекания, т.е. принципиально – как о не-источнике, поскольку не должны его знать (он не содержит объяснительного принципа). Естественность, понятность мира для философов всегда была знаком присутствия неочевидного, определяющего своим отказывающим положением саму возможность присутствующего в его ясности. Возможна ли здесь изоморфность двух формул, первая из которых выведена Тертуллианом: «*certum est, quia impossibile*» и «*scimus, quia non oportet scire*»?

Конечно, стоит признать, что философия частенько-таки подавала напрасный повод для объявления о вечной коалиции с ней то одним, то другим союзником. Разве зна-

менитые вопросы И. Канта (что я могу знать, что я должен делать, на что я могу надеяться) нельзя истолковать как указание на то, что философия берет на себя некоторые функции (например, науки наук или воспитателя народов) и даже становится полезной? Конечно, такой вывод был бы поспешным. И недаром разочарованные вчерашние партнеры то и дело обвиняли философию либо в интеллектуальном оппортунизме (софистике в худшей редакции), либо в превышении своих полномочий (в нарушении границ компетенции, во вредности). Причем ситуации, в которых общество (скажем, элиты) принимало решение об отказе от философии, также вносят свой вклад в концептуальную сумятицу. Решения эти могли впоследствии выглядеть ошибочными, и в дальнейшем развитии событий, вероятно, обнаруживались неоспоримые свидетельства полезности философии, но нет уверенности в том, что эта полезность не являлась следствием этих самых ранее принятых решений.

Как бы то ни было, в выборе окольных путей философия, кажется, преуспела. По крайней мере, мы знаем немало великолепных философов, отдавших жизнь откровению и даже ставших святыми. Не упускали друзья мудрости и случая, чтобы обратиться к владыкам, например, с призывом «к вечному миру». А современная наука, добившаяся небывалого в производстве знаков пользы, сама примеряет искушающий наряд философствующего. Так, маркетинг определяет себя как философия бизнеса. Нейробиологи не чураются дискуссий с философами на тему таких занимательных вещей, как проблема *квалиа*. Или же претендуют на формирование (не только объяснение!) морального ландшафта общества (С. Харрис). Философия же... Возможно, она в такой ситуации и вправду находит способ своего осуществления. Ведь, повторим, суть границы – в возможности ее пересечь и вернуться обратно. Именно переходами она, собственно, и образуется.

4.

Выше мы отметили, что переходы эти могут выглядеть демонстративными (союз или сотрудничество), иметь оппортунистический характер (трансграничность здесь воспринимается и операционализируется как запретное, непозволительное деяние, род исключения из правил) или совершаться в антиципирующем усилии философии, порождающей и удерживающей эти границы ценой постоянного переопределения очевидного, само собой разумеющегося.

Последняя стратегия, доведенная до логического завершения, может приводить к повороту. Философия, стремясь быть чистой трансграничностью, обязана рано или поздно выбрать в качестве последней меры своего утверждения отрицание значимости всяческих пределов и условий. Конечно, в этом отрицании границы сохраняются и репродуцируются

еще вернее, но акценты расставляются теперь по-другому. На первый план выходит, по выражению М. Фуко, трагичность знания в горизонте недолжного. Знание становится опасным, неверным, оборотным, перевернутым. Так у Ф. Ницше постулируется тотальный переход к такому положению дел, что ложь в своей ценностной основе (для целей жизни) оказывается наиболее востребованной. Так у К. Маркса исторически необходимый процесс производства и концентрации прибавочной стоимости скрывает себя в фетишизме и иллюзии товарных отношений, включающих труд. Так во фрейдистской традиции бессознательное отнюдь не является психологическим аналогом планеты Нептун, открытой по возмущению Урана (сознания), но понимается как нуминозное сознательного, как то, что всегда отказывает в прямом взгляде и непосредственном указании сознательного, опираясь на сознательное же в этом избегании.

В таком смысле философия становится теорией действия, которая мечтает перейти от познания мира к его изменению в тотализации практики, к овладению смыслом истории (К. Маркс), разрабатывает генеалогию воли к власти (Ф. Ницше), методы терапии невротичности (З. Фрейд), способы борьбы с идеологией как ложным сознанием (Франкфуртская школа). Ничтожно благо, которое не стало внешним по отношению к себе, не воплотилось в поступках и действиях, – пишет Т. Адорно в «Негативной диалектике». Правда, парадоксальным образом в отношении к пользе философия действия все же ничем не отличается от философии как причины и цели самой себя.

У такой философии, прежде всего, нет своего дома, она в каком-то смысле – утопия, «место, которого нет и быть не может». Суть философствования здесь – детерриторизация (Ж. Делез и Ф. Гваттари) любой онтологии, не исключая и предполагаемое царство высшей истины, власть «заклятия и чар единства» (Адорно). Философ Платона, кстати, в данном отношении – тоже вечный путник, скитающийся между пещерой жизни и миром солнечных истин, отрицающих действительность становления, т.е. критический порыв в определенной мере присущ философии изначально. Как замечал Карл Мангейм в «Идеологии и утопии»: «утопичным является то сознание, которое не находится в соответствии с окружающим его бытием». И если философия – тяга повсюду быть дома, значит, как следует из замечания М. Хайдеггера в «Основных понятиях метафизики», философствующие чувствуют себя агасферами.

Да, на первый взгляд, философия как критическая теория ставит желание, искушение, волю и действие перед знанием, вводя и возможность появления в поле зрения пользы (хотя бы для целей жизни, по Ницше). Любая философия является практической, – замечает и Ж.-П. Сартр в «Проблеме метода». Но должна ли философия действия в этом случае немедленно вступать в борьбу как частное среди частных за право быть представи-

телем общего (С. Жижек)? Более не определяя себя как постижение абсолютной истины, высшего блага (о, это умение везде усматривать в критическом порыве абсолюта, иногда напоминающее психоаналитические проекции!), философия, тем не менее, сохраняет свою выделенную позицию в абсолютном отрицании уместности таковой.²⁴ И коренится этот род философии там, где движение жизни порождает пусть временную, но необходимость (которой может быть заданность природного, мораль, воспроизводство системы и т.д.) или, скорее, того, что показывает себя как необходимость во всей полноте очевидности, неизменности и часто – полезности. Именно в искушении прояснения господства существующего, на фоне ясной незыблемости установившегося порядка, в философствовании выявляется специфическое умолчанное – скрытые механизмы формирования недолжного, собственно и определяющие наше знание о нем, возможности трансцендирования и, конечно, границы свободы.

Соблазнение, переоценка всех ценностей, борьба частных за право быть представителем общего придают стремлению к этому знанию, отличному в своих истоках от знания, характер негации. Выше уже отмечалась позиция М. Фуко: в философию со времен Ницше возвращается трагичность знания, свойственная драматургическому действию. Иначе говоря, когда хранимое в тайне, стремиться к которому недолжно, необходимым образом (благодаря своей отказывающей природе) становится явным (как в «Царе Эдипе», где недолжное обладает соблазняющим моментом), оно взрывает мир. В знании (вернее – в том, что стоит за ним) сокрыта изначальная сила, упакованная, например, напластованиями «вечных» ценностей. Не ощущает ли философ, открывший для себя описанные структуры, то же, что некогда чувствовали физики-ядерщики, вначале вдохновленные открывающимися перспективами, а затем обнаружившие в своих руках приговор миру? (И не случится ли так, что, как и в случае с атомным оружием, обнаруженное парадоксальным образом будет использовано не-философами в качестве чреватого катастрофой, но потому и верного средства контроля и стабилизации, рождения все новых и новых полезных потребностей?)

В таком понимании жизни также скрывается подозрение, но несколько иного плана, чем у классической философии. Т. Адорно замечает, что чем сильнее философия стремится к познанию, тем глубже становится подозрение: мы лишь удаляемся от знания того, что происходит на самом деле (в горизонте отклоняющего наше вопрошания). Георг Зиммель в «Социологии тайны и тайных обществ» демонстрирует, как структурируются информационные потоки и, соответственно, общественные отношения феноменом «незна-

²⁴ Философия, в частности, отрицает себя как идеологию и даже как собственно взгляд («очки», по выражению Маркса в «Немецкой идеологии») философа на действительность. Философы, таким образом, отказывают себе в особой оптике в стремлении к деконструкции всех оптик как таковых, т.е., по существу, в трансграничном усилии.

ния», принимающим формы обмана, тайны, секрета. Детективный сюжет в этой трагической ситуации развивается в новом направлении. Как пишет Ницше, поверхность, граница становится укрывающим плащом. Прямое действие в таком мире невозможно, действительность образуется ложью, иллюзией, идеологией, коннотацией. Любая рациональность оборачивается частным моментом иррационального целого. Все, что теперь не имеет дoppelgänger в виде фальшивого следа, само объявляется фальшивым. Более того, наличие изначально подлинного, истинного в логике системы имплицитного производства условий самовоспроизводства отвергается как «гуманитарное манихейство», по выражению Ж. Бодрийяра. В конце концов мы через оппортунизм, где одно означающее может скрывать (*sic!*) множество референтов, приходим к симулякру как к означающему без референции.

Таким образом, и здесь речь не идет о теории заговора. Укрытое не демонизируется и не противопоставляется явленному, ведь в тотальном переносе внимания на неочевидное совершается одновременный перенос открытого и само собой разумеющегося в область умолчанного, что всегда требует переоткрытия открытого. Видимость, соответственно, как замечает Сартр, обладает всей полнотой реальностью в рамках воспроизводства системы – почти в духе Гегеля. Видимость – в сущности, и есть факт; его иллюзорность вскрывается только в специфическом избытке видения (Г. Маркузе), где главным в отношении наличного становится вопрос: чему оно дает быть разгаданным (Ф. Ницше). На место неочевидного в данном случае ставится тайна ограничения недолжным, причем его анонимность, заданность и безусловность в горизонте индивидуального становится верным знаком присутствия принципа необходимости, обращаясь, по Сартру, цели (в качестве своих средств) против тех, кто эти цели ставит. Знание в этом смысле становится незнанием и темницей жизни, - потому *delenda est*.

Между прочим, отрицание можно встретить даже там, где, в общем, его вначале не ждешь. Например, в повороте к вещам (Б. Латур, М. Каллон) мы находим отказ от традиционной структуры субъект-объектных отношений, словно эмансипирующий материальные структуры, распредмечивающий их в смысле наделения правами акторов в сети социальных отношений. Здесь происходит отмена иллюзорной нейтральности вещей по отношению к человеку, к обществу. На место мертвых артефактов, ограниченных категориями языка и эссенциализмом, ставятся активные создатели жизни, а главным принципом последней становится девиз: мир не должен быть таким, каким он нам кажется. Вещи, пересоздаваемые таким подходом, становятся союзниками, членами ассоциаций, желанными или нежеланными в зависимости от характера формируемых сетей: от дверного доводчика до межконтинентальных ракет с атомными боеголовками.

Соответственно, заданность «природного» не просто не является для философии исключением из негации, даже если речь идет о неизбежных явлениях, например, о жизни, смерти, круговороте биологических процессов, но даже и востребована философствующими в качестве фундамента тотальной критики. Философия здесь, с одной стороны, выступает в качестве чистой революционности, поскольку избегает компромиссов и не выдвигает никаких конкретных требований (ведь их удовлетворение или отрицание стократно укрепляет пределы). Настоящая революционность никогда не формулирует условий. Она молчалива сама и глуха к предложениям переговоров, трансформациям, планам реформ, перестановкам, – ко всему осуществимому вообще. Революция – попытка вернуться к исходной точке всех отграничивающих усилий, где нет еще ставших, омертвевших сущностей. Революция, пишет Сартр, – это реальность на пути к тотализации, но, добавляет философ, революция мертва с момента остановки.

С другой стороны, для движения революции требуется пространство приложения отрицающих усилий. Эта странная «потребность без потребности» в деле, которое отвергает абсолютность или ставшую объективностью каких-либо потребностей, проистекает из самой природы негации, которая для самовозобновления свободы призывает необходимое. Причем необходимое здесь представлено в контексте знания, восстановленного из недолжного, скрытое учреждение тоталитарности которого и подрывается в разоблачающем откровении, и удерживается в пересобранном виде в понимании того, что уничтожение тайны порождает еще более глубокий сумрак энигматического, о существовании которого ты можешь даже не догадываться, обрекая себя на худший вид зависимости – очевидную, несомненную свободу.²⁵

Революции необходима необходимость – и прежде всего в форме заданного, фактического. Однако это необходимое, включая пользу или вред, является для революции значимым маркером только в смысле ее воспроизводства²⁶. Ведь польза в философском вопрошании является маяком для смысла (как предела цепочки «польза пользы»), потому сама может быть полезна в качестве пути, ведущего к анти-смыслу. Соответственно, и философствование, понятое в духе теории действия, критической теории, не может быть оценено с точки зрения полезности.

²⁵ Ж. Бодрийяр в «К критике политической экономии знака» описывает операцию «Супермаркет», в ходе которой некая революционная группа захватила магазин и предложила посетителям брать товары бесплатно. Затея провалилась, и не случайно, по мнению Бодрийяра: люди почувствовали, что за мнимым освобождением от меновой стоимости кроется еще один хитрый трюк логики обмена, более тонкая мистификация, чем сама меновая стоимость, рожденная требованием воспроизводства всей системы. Мы могли бы добавить, что за этим «почувствовали», возможно, стоит срыв механизма искушения. Интенции соблазна рождаются не устранением всех ограничений по направлению к абстрактной свободе суверенного поступка, но, напротив, задаются символическим призывом к испытанию возможностей отказа, приводящему к самоопределению искушаемого.

²⁶ И. Кант в «Споре факультетов» пишет, что событие революции заключается отнюдь не в том, чтобы великое сделать ничтожным среди людей (и наоборот). Революция демонстрирует: свобода в человеческом мире идет раньше благополучия или пользы. И, разумеется, для этой демонстрации пользу и благополучие следует производить и воспроизводить.

5.

Но даже когда философия – например, как моральная теория – касается благого общественного устройства, обретения свободы, внешне не становясь на позиции тотальной негации, она не перестает проблематизировать идею полезности, ставя под вопрос и свою полезность. Мы, например, можем осознавать непреодолимое различие индивидуальных условий жизни: социальных, исторических, биологических, – данных нам как фундаментальное неравенство. Эта заданность выглядит необходимостью, высшей силой, превосходящей по предписывающим возможностям любую мораль, любую институциональную систему. Формируемые фундаментальным неравенством отношения, цели и мотивы деятельности кажутся реальнее человеческих ограничений. И все же с таким положением дел смириться трудно. Невольно приступаешь к поиску «великого уравнивателя», источника конечного суверенитета человека и его неотъемлемого блага (забывая, разумеется, об опасности идеи равенства, которое может обернуться и одинаковостью, взаимозаменяемостью стандартных человеческих ресурсов).

Что может быть универсальным измерителем человека, если люди настолько неравны уже от рождения? В этой роли сегодня легко представить, например, ценности, придающие вариативный вес значимости эвентуальных траекторий жизни, или мораль, или политические права гражданина, или даже идею прожиточного минимума в патерналистских усилиях государства. В конце концов, здесь стоит вспомнить даже лотерею, где царство случая в чрезвычайности своего явления опровергает абсолютность всех возможных социальных границ (однако подчеркивая их рутинную силу).²⁷ Напрашивается и такой ответ: трансграничная «асимметричная симметрия», выраженная, скажем, в бесконечно благой жизни после смерти, т.е. в обосновании равенства сущего перед лицом верховного сущего. Религия, идея спасения – это выражение недоумения: как человеческое может быть не универсальным? А соблюдение заповедей или моральных догм, обеспечивающих доступ к специфическому благу восстановления достоинства, именно и может быть реализовано любым человеком.

Причем идея неравенства не является антропологическим маркером только современного сознания. Граница существует там, где она может быть преодолена, – и преодолена так, чтобы демонстрировать силу ограничений. С этой точки зрения античность знала не эгалитаризм, но равенство граждан публичного пространства полиса перед лицом слитной

²⁷ Интересно, что в некоторых моделях экономической теории (М. Фридман, Л. Сэвидж) общество разделяется на две части по признакам «величина дохода - отношение к неопределенности»: страта с низкими доходами отличается склонностью к лотерее, а с высокими доходами – к страховке. Таким образом, два довольно обыденных экономических явления становятся аватарами структуры динамической самодифференциации социума, где тенденции к изменению поддерживаются контртенденциями к сохранению *status quo*.

массы неравных (по достоинству). И даже пропитанное духом сравнительно самодостаточной корпоративности семей, цехов, городов, феодалов, сословий общество средневековья грезило, конечно, не о равенстве, но о пересечении границ. В таком смысле можно истолковать амбивалентность карнаваловых мотивов средневековой жизни, относительность социальных ролей в площадной культуре (реализованной, скажем, в фавле на тему происхождения незадачливого виллана, ставшего дворянином). Да и в благородной «Песне о Гарене Лотарингском» простолюдин посвящен в рыцари. В известной степени трансграничность была задана и тотальным характером Католической церкви, в рамках которой и территориальные, и сословные пределы существенно трансформировались.

Философия, рассматривая неравенство, также начинает с попытки найти общий знаменатель, неделимый «остаток» человека, подобный первичным потребностям (Ж. Бодрийяр, «К критике политической экономии знака»). Однако выясняется, что искушение идеей равенства или захваченность судьбой другого (описанное, например, как *ressentiment* в «К генеалогии морали» Ницше) строится на тщательном вычерчивании границ, где взгляд на себя зависит не только от взгляда на другого (последний становится условием возникновения первого), но и от наличия заданности фактического, обеспечивающего тону притязаний приличествующую им трагичность злосчастной судьбы. В морали, скажем, пределы нравственного в первый момент указывают на то, что, кажется, не зависит от нашего выбора, является необходимым в смысле жребия, пейзажа или рамки картины нашей жизни, позволяя разделять факты и ценности. Тем не менее и сами факты являются тем, что требует проработки и обоснования.

Иными словами, неравенство как условие реализации трансграничности должно быть конституировано в опоре на внешне независимую инстанцию необходимости природы, или заданности судьбы, истории, общественного уклада. Именно здесь рождается подлинная слабость слабых и сила сильных. А тот самый «остаток» чистой человечности, в свою очередь, образуется в уединенном пустом месте, где-то за гранью этой фактической реальности. Ведь когда мы исключим из жизни человека все, что мы призвали как заданное и предопределенное, в ней останется лишь... ничто, пробел, просвет²⁸. Но пробел – не созидателен, он не может творить ничего, в том числе пользу. Пробел может только указывать на «немотствующую» границу.

В этот момент философия переходит к демонстрации своего способа размышления о равенстве, где мир или Бог – не машины для исполнения человеческих желаний хотя бы потому, что сама возможность желать чего-либо едва ли является столь уж простой. И

²⁸ Отсылки к Ж.-П. Сартру или М. Хайдеггеру являются в этом случае ненамеренными, однако, по-видимому, и неслучайными.

предлагаемые в ходе философствования моральные или политические прозрения касаются практической пользы лишь по форме (встречаются среди них рекомендации и открытые обращения к правителям, программы реформ, политические манифесты). Тот факт, что государство можно вывести из потребностей (Платон), не означает зависимость от них теории каллиполиса. Некоторые из этих систем можно назвать заведомо утопическими и вызывающе контрфактическими, особенно на фоне калейдоскопа жизни, где правят бал политические компромиссы, изъяны рациональности и этические дилеммы²⁹. Некоторые говорят о пользе человека или народов, хотя формальной логики в них даже больше, чем отвлеченной метафизики. Но все они имеют нечто общее, идет ли речь об общественном договоре, традиции, долге, или институциональной эволюции: показывают, радикально отрицая абсолютность социальных отношений, каким образом мы можем сберечь в мире человеческих смыслов необходимость как указание на возможность свободы (вплоть до теории рабства у Платона и Аристотеля)³⁰.

Выше мы рассматривали подход Канта к указанию на свободу через необходимость. Искушение организовать подобного рода систему, только, может быть, несколько иначе, например, инверсно, следует признать рефреном философствования. Так, одну из самых известных и влиятельных этических концепций современности, посвященных исследованию особой формы искушения жизнью другого – справедливости, создал Дж. Ролз. Взяв моральную философию И. Канта, он изложил ее языком экономической теории и получил изящную конструкцию справедливого (честного) устройства социума, вошедшую во все учебники экономики.

²⁹ Здесь философии сегодня было бы нелегко сражаться (если бы такая задача перед ней стояла) за влияние на общество с социальной психологией и поведенческой экономикой, представители которых все более ощущают себя (и не без оснований) подлинными инженерами человеческих душ, движимыми исключительно соображениями благой заботы (либертарианский патернализм). Впрочем, современная философия охотно включает в обсуждение проблем, связанных с продолжающейся экспансией эмпирических методов в науки о человеке и обществе.

³⁰ Нередко можно встретить мнение, будто К. Маркс, утверждая в третьем томе «Капитала», что царство свободы начинается там, где кончается (в работе) диктат внешней целесообразности, предсказывал возможность построения общества без необходимости труда. Х. Арндт в «*Vita activa*» указывает на это ключевое противоречие его философии: труд у Маркса создает человека, но оказывается ненужным свободному человеку. Вместе с тем свобода, как замечает Сартр, является условием отчуждения и эксплуатации, потому не может ни предшествовать, ни следовать (логически или исторически) в отношении целесообразности. Именно это имеет в виду Маркс, когда уточняет свою мысль: царство свободы лежит по ту сторону сферы материального производства, и может расцвести лишь на базисе царства необходимости (где сокращение рабочего дня – основное условие). Здесь понятие «базис» собственно и способно направить по ложному следу – как будто речь идет о чем-то уже имеющемся в качестве исторического средства обретения свободы. Кажется, что все более производительный труд стремится, подобно асимптоте, к нулю, чтобы рано или поздно освободить нас для развития как самоцели. Однако в действительности свободу у Маркса можно представить посредством именно утверждения необходимости в качестве фундамента (в противовес ее пониманию как рутинной очевидности нужды), от которого можно отгалькиваться в самообосновывающей нецелесообразной активности. Иначе говоря, от нового общества непрофессионалов потребуются значительные усилия по поиску фундирующей силы вне парадигмы внешней цели труда, вызванного нуждой. Теперь становится понятным и замечание Маркса относительно сокращения рабочего дня. Г. Маркузе пишет, что подразумеваемый здесь сверхпроизводительный труд может стать средством своего увековечения. И в этой опасности скрывается признак граничной ситуации. Именно в доведении до крайности идеи интенсификации труда мы сталкиваемся с отказом того, что и пытаемся нащупать. Досуг и увеличение потребления в своей внутренней нищете должны нам указать на необходимость трансценденции неудержимости технологического прогресса, а значит – граничного определения свободы.

Учение Роулза, которое он развивал и изменял на протяжении всего своего творчества, называют процедурной версией этики Канта, где фундаментом морального является требование автономии воли, в том числе ее независимости от конкретных условий жизни людей, от их социального положения и места в ряду поколений, иными словами, от всего, что может быть расценено в отношении нравственного как источник гетерономии.³¹ Ведь универсальность и обязывающая сила формы морального закона могут быть обеспечены лишь свободой как причинностью, независимой от природной и социальной предопределенности (даже в варианте случая).

Роулз в институциональном развороте учения Канта находит красивый способ развить в указанном выше русле одну из базовых идей парадигмы общественного договора (Локк, Руссо). Недостаток большинства моральных теорий, предполагающих возможность выбора социального устройства, заключался, как и следует из учения Канта, в том, что они (теории) исходили из определенности понятия блага или добра. Но именно благо и следует отвергнуть для установления справедливого порядка, вернее, необходимо раньше рассмотрения какой-либо идеи справедливого определить его формальные принципы, ведущие к чисто процедурной справедливости, где последняя не зависит от конкретных результатов решений, принимаемых в меняющихся условиях. А реализация этого замысла, в свою очередь, возможна лишь на основе общественного договора, подготовленного в условиях завесы неведения (являющейся процедурной же версией категорического императива), т.е. в рамках гипотетического согласия.

В «Критике практического разума» Кант замечает, что даже полное единодушие в представлении о нравственном устройстве не приводит к действительному подчинению многообразного содержания желаний принципу чистой воли. Роулз предлагает завесу неведения (идея этого мысленного эксперимента известна как минимум с момента введения А. Смитом инстанции беспристрастного наблюдателя, а в явном виде обнаруживается у Дж. Харсаньи, выводящего, однако, из нее утилитаристские последствия) именно как способ обеспечить необходимый характер указанного единодушия в рефлексивном равновесии. В этом изначальном состоянии договаривающиеся рациональные индивиды не имеют информации о воплощении своей судьбы, о своих дарованиях и недостатках, о шансах и привилегиях, о месте в ряду поколений и отношениях со случаем. Никто не знает даже своих предпочтений, т.е. концепции блага (или, может быть, знает только базовые характеристики-условия определения предпочитаемых благ).

³¹ О неослабевающем интересе к процедурным моментам моральной теории Канта свидетельствует, например, и дпящаяся сквозь века дискуссия по поводу его эссе «О мнимом праве лгать из человеколюбия».

Иными словами, учредителям известны лишь общие факты, касающиеся возможного устройства социального мира, словно элементы мозаики калейдоскопа (включая разнообразие своих характеристик), и способы организации этой мозаики. Но какой узор и для кого образуется в предстоящей жизни социума – это знание скрыто завесой неведения, что и обеспечивает фундаментальное равенство партнеров, данное, прежде всего, как равная независимость от эмпирических условий их социального бытия, т.е. как автономия воли.

Таким образом, перед нами вновь структура, свидетельствующая о философском характере размышлений³². В поисках равенства мы должны пройти через искушение отыскать высшую, так сказать, инстанцию необходимости, нивелирующую действие всех прочих необходимостей жизни, обуславливающих возникновение неравенства (различие способностей, унаследованный статус, биологические особенности, случай). И только когда мы, перебрав совершенно в духе Сократа немалое число частных случаев, попытаемся охватить целое практической деятельности, мы придем к выводу, что единственным способом обеспечения равенства будет выход за пределы необходимости как таковой к необходимым условиям ее явления.

Именно такой шаг и предпринял Роулз: он при помощи завесы неведения последовательно элиминировал все заданные условия, одно за другим, пока не получил для учредителей чистое (в рамках данной парадигмы) состояние свободы как автономии воли, или пока, если так можно выразиться, не сконструировал (чистый) практический разум в коллективном варианте. И тогда, обеспечив равенство договаривающихся в их фундаментальной рациональности, обозначив условие необходимого, Роулз обратным ходом мысли вновь выстроил (skonструировал) все эмпирические обстоятельства (включая и одну из самых весомых – полезность). Он вновь ввел неравенство как неизбежный принцип, но такой, в котором, благодаря процедурной справедливости, полностью сохраняется в снятом виде первичное равенство чистых волей.

³² И в этот самый момент неосторожного аналитика подстерегает любопытная ловушка, о которой говорит Р. Нозик в «Анархии, государстве и утопии» и о которой, впрочем, ясно предупреждает и сам Роулз. В качестве завесы неведения можно принять неопределенность, в рамках которой партнеры выберут гарантирующую стратегию максимина (критерий Вальда). Тогда единогласно будут приняты правила, оберегающие обездоленных, неудачливых, ибо всякий будет пещься о себе - слабом. Роулз, однако, предостерегает нас от такой интерпретации, указывая, что критерий максимина не тождественен принципу различия, хотя и может использоваться в качестве эвристической аналогии (параграфы 26 и 28 «Теории справедливости»). Во-первых, используя данный подход, мы неоправданно близко подходим к утилитаризму: ведь единство отношения учредителей к неопределенности дает основание говорить о возможности появления репрезентативного - наименее преуспевающего - субъекта, которому, как и в утилитаристских концепциях, может быть приписано принятие решений (и именно эту редукцию равенства к одинаковости Роулз считает главным изъяном утилитаризма). Во-вторых, дело заключается в том, что отношение к риску также является представлением о благе, потому раньше определения принципов использоваться не может. Одним из основных (правда, третьим по значимости) принципов справедливости действительно является правило максимизации ожидаемой выгоды аутсайдеров. Однако вытекает оно отнюдь не из особого отношения учредителей к риску, не из их стремления застраховаться от нежелательных случаев нарушения равенства. Но, как замечает Роулз, напротив, - из необходимости воссоздания неравенства в честном союзе равных.

Говоря иначе, Роулз нашел способ сохранить в эмпирическом многообразии жизни, в неодинаковости людей, в калейдоскопе индивидуальных желаний и целей, зависящих от обстоятельств, принципы обосновывающей необходимости, покоящейся на свободе. Тем самым он полностью исключил инстанцию заданного, закрепив неравенство в Другом как горизонте самоопределения, операционным модусом которого является вуаль неведения. Здесь, к слову, кроется принципиальное различие теории Роулза и концепции возмещения, согласно которой забота о благе беднейших является компенсацией за незаслуженные (исходящие из заданных обстоятельств) успехи преуспевающих. Дело в том, что возмещение базируется именно на естественности ситуаций, порождающих неравенство, в то время как теория справедливости, наоборот, выстраивает все эмпирические необходимости на фундаменте принципа тотального прояснения их (необходимостей) границы.

Здесь стоит указать еще на одну интересную особенность роулзианской концепции. В его учении философия покрыта оболочкой демонстративной рациональности, научности (для иллюстраций мыслитель использует аппарат экономической теории). Но внутренне Роулз вплотную приближается к противоречивости и даже трагичности знания (похожая трагичность, впрочем, прослеживается уже в «Критике чистого разума», где то, что возбуждает наше познание, безнадежно ускользает от него в трансграничной структуре). Соответственно, в философствовании Роулза граничная задача указания на то, что мы знаем, поскольку не должны знать, решается окольными путями, идущими за ширмой математических моделей.

Кант замечал, что закон свободы должен быть соотнесен с поступками, которые принадлежат природе, и практическая способность суждения использует естественный закон как тип закона свободы (в совпадении формы законосообразности). Знания о своей судьбе оказываются, таким образом, и родом природной необходимости, и источником своего рода фундаментальной греховности эмпирического, но и – указанием на путь к спасению. Ведь слишком сильным для людей в жизни является соблазн наличного, порождающего своей кажущейся беспристрастностью неразрешимые проблемы неравенства (данное обстоятельство, по Роулзу, снижает ценность идеи общественного договора в варианте Локка). В свою очередь, «мы не должны знать» устраняет все заданное, пока не выкристаллизуется собственно автономия. В реторте вуали неведения происходит сублимация эмпирического знания, превращающегося из яда в благородный фармакон как инструмент чистого разума. Однако его обретение при этом непосредственно зависит от гетерономии как исходного пункта выстраивания завесы неведения (без этого, пишет Роулз, принятие базисных решений оказывается невозможным).

Но как это возможно? Кант, формулируя знаменитый принцип «относись к человеку всегда как к цели, и никогда - как к средству», рассчитывал разорвать утилитаристскую цепь бесконечных преобразований целей в средства и средств в цели при помощи введения инстанции своеобразной цели в себе, относительно которой вопрос «для чего» уже не имеет смысла. Такая трансформация полезного в человеческом мире требует пристального внимания к моменту появления конституирующей границы, иначе говоря, однородность человека как цели (смысла нравственного) должна быть обоснована его разнородностью в пространстве средств (пользы как эмпирической необходимости). У Роулза основание (ре)конструирования всей совокупности необходимого мы находим в формальной рациональности договаривающихся сторон. Именно здесь прочерчиваются и общие границы неравенства: оно должно быть выгодно всем.³³ Принципы справедливости описывают в данном случае важнейшие формальные условия праксиса, помечающие любую эмпирическую заданность (разнородность) в свете необходимости смысла морального долга (равенства).

Дело, таким образом, обстоит вовсе не так, что мы при помощи волшебной палочки завесы неведения переносимся из царства неравенства в царство равной свободы. Само неравенство, как уже говорилось выше, является хорошо подготовленной концептуальной площадкой. Границы неравенства пересечены в момент установления неравенства, но справедливость здесь еще представлена как негация, инстанция, отказывающаяся в преодолении неравенства, кажущегося абсолютным. Тем не менее фундамент для тотализации необходимости этого заданного и прояснения его пределов уже подготовлен.

Расширим перспективу нашего взгляда на проблему. Теорию Роулза часто подвергли критике за отсутствие реалистичности (т.е. за бесполезность) в подходах к животрепещущим проблемам общества, за идеализм и даже за идеологизацию принципа справед-

³³ Неравенство допустимо, если равенство ухудшает положение того, кто находится в позиции аутсайдера. Это правило строится (в упрощенном варианте) на основном свойстве сильной рациональности – умении непротиворечиво определять предпочтения, т.е. порождать отношения порядка (например, на основе сравнения «больше-меньше» индексов первичных социальных благ). Таково операционное выражение свободы «разума вообще» - теория рационального выбора, а значит, умение ранжировать альтернативы. Соответственно, позиции неравенства в пространстве предпочтений, по соглашению, будут выбираться агентами, только если их индексы благ в этих позициях окажутся больше (пусть и не в одинаковой степени), чем в положении равенства. Обратим внимание, что описанное пространство не является линейно-упорядоченным, следовательно, отношение порядка здесь может быть задано различными способами, влияющими на результаты моделирования. Так, например, в двумерном пространстве множества пар чисел (отражающих индексы первичных благ агентов) отношение предпочтения должно будет подчиняться правилу «разница между значениями индексов благ менее предпочтительного и более предпочтительного варианта у агентов не одинакова», т.е. порядок будет задан квадрантом «вверх-вправо» с вершиной в состоянии равенства. Это задает траекторию способов реализации (своеобразную контрактную линию) искомого (справедливого) неравенства (при условии, что переменные не убывают), исходя из одних только свойств модели. Показана, разумеется, искусственная ситуация. Но интересно, что Кант в предисловии к «Критике практического разума» соглашался с оппонентами, утверждающими, будто он вывел не принцип, но лишь формулу нравственного. Формула в морали, замечает мыслитель, как и в математике, играет важнейшую роль в прояснении сути. В целом же неравенство при таком подходе из факта трансформируется в принцип рациональности, являющейся здесь единственным источником необходимости в человеческом мире. Принципиально важно здесь и то, что рациональность дается не как субстанция уравнивающей одинаковости договаривающихся, а именно как формальное условие рождения справедливости из различия.

ливости и недостаточную критичность его положений. Однако философия, даже нормативной направленности, конечно, не может сводиться к обеспечению своего реализма, который, напротив, в деле философствования должен быть преодолен. Удивительно, но именно философский характер рассуждений Роулза способно продемонстрировать нам сравнение его концепции с еще одним внешне весьма причудливым учением, разработанным за полвека до издания «Теории справедливости» на иных концептуальных основаниях. Оно (учение) – в неочевидных и, конечно, не совсем законных параллелях – проясняет, каким образом Роулз модифицирует извечный труд философии: маркировать то, что мы знаем, поскольку знать не должны.

Великий подвижник Николай Федорович Федоров создал философию общего дела. Федоров требует и пророчествует о буквальном воскресении отцов, воссоздании их из праха, ибо жизнь есть благо, добро и Бог, а смерть – зло. В свое время мыслитель критиковался за незрелость, за вульгарный материализм в понимании христианства. И действительно, многое в его учении столь вызывающе прямодушно, что может ассоциироваться даже с так называемыми гуманистическими теориями, ратующими в нормативном своем разделе за прогресс, улучшение качества жизни человека, продление его земных дней в счастье и благодати.

Но подлинный дух учения Федорова вовсе не в этом. Нет мыслимого способа, утверждает Роулз в «Теории справедливости», для более позднего поколения помочь менее удачливому предыдущему поколению. Накопление, например, мы можем рассматривать только в свете перспектив будущего менее удачливых в прошлом, но – не наоборот. Федоров противопоставляет такому привычному для нас положению дел неожиданный революционный поворот. Отцов, по его замыслу, мы воскресим, если, прежде всего, прекратим отрицать их, прекратим судить об их жизнях, черпая оценки в истории, – которая всегда история мертвых, всегда кладбище. Например, согласно идее прогресса (допустим, в форме экономического роста) мы не жили, не живем, и жить не будем³⁴. Федоров, вероятно, мог бы здесь согласиться с концепцией Исаяи Берлина о разделении негативной и позитивной свободы. Именно в последней Берлин и видел главный источник опасности – фиктивности всегда еще предстоящего лучшего будущего. Если жизнь, если социальный мир – это то, что подлежит вечному совершенствованию, тогда становится реальной угрозой превращения человека в арену оптимизационных битв, в пространство борьбы программ, в рамках которой каждый живущий будет лишь средством достижения цели –

³⁴ Г. Маркузе в «Одномерном человеке» указывал, что соединение в интеллектуальном усилии моментов ценности любой жизни и необходимости ее улучшения является базовой проблемой критической теории.

пусть и благой, живым механизмом самовозрастания котлована, «чтоб всему круговорот был».

Федоров, в свою очередь, пытается объединить прошлое и будущее (критически предвосхитив указанный нами тезис Роулза о невозможности), а также то, что должно, с тем, что есть (было и будет), превратить гильотину Юма в животворящий принцип. Обычно, по словам Роулза, в моральных бдениях наибольшее затруднение вызывает межпоколенческая справедливость, важность претензий наследников. Федоров инвертирует этот тезис, заявляя о существенности требований предков, их притязаний на справедливость.

Смерть выглядит как род высшей необходимости, исторически являющейся в различных формах: путь к *Lux Aeterna*, окончательное избавление от страдания, всеобщность утраты, возврат к первоистокам, Левиафан – царь над всеми сынами гордости, полагающий предел силе сильных. Иными словами, уникальность смерти заключается в том, что смирение, принятие ее находят там, где действие смерти особенно очевидно и непреодолимо. Исторично понятие смерти и у Федорова. В московской лекции «О философском национализме» Ж. Деррида замечал, что смерть на национальной почве часто делится на «свою» – благородную, жизнетворящую, и «чужую» – злую, обманную. В философии воскрешения, родившейся на стыке эпох, смерть представлена абсолютно чуждой человеку (жизни) инстанцией, и от этой отчужденности не спасает ни религия, ни обещание социального рая (хотя и указывают обычно на приверженность философа патриотизму и Православной церкви). «Своей» смерти у Федорова нет, он отказывается считать философию «филотанатией». Но именно такая ситуация и помогает преодолеть ее национализм. Именно поэтому она (смерть) является парадоксальной основой реализации подлинной свободы, для чего концепт смерти требуется переработать, трансформировав его в базис общего дела.

Одной из главных, пожалуй, скрытых идей Роулза является своеобразная редакция принципа общественного договора: все, что один человек установил как обязательное, должно иметь возможность быть отвергнутым другим человеком. Федоров предлагает радикализованную версию положения: все, что установлено как необходимое, перед лицом смерти взывает к тому, чтобы стать необходимостью свободы. И смысл общего дела заключается не столько в некоем абстрактном космическом единстве, соборности, сколько в установлении конкретной причастности каждого к горизонту смерти, - включая мертвых, ведь только после воскрешения смерть превратится для них из негативной бесконечности в границу.

Таким образом, проект воскрешения должен был преодолеть изъяны всех предыдущих социальных проектов (Федоров, в частности, не принимал этики Канта), в том числе снять индивидуалистский рационализм контрактуализма, поскольку если дело воскрешения и можно считать глобальным договором, то речь уже идет об учреждении не общества, а, вероятно, самой жизни.

В частности, вместо уподобления поступка человеческого закону природы (в формальной сообразности) Федоров требует саму природу одухотворить разумной волей. Внесение же смерти в перечень необходимостей, являющихся средством для свободного полагания целей, окончательно превращает философию общего дела, как пишет Федоров, в супраморализм. Здесь нет деления на теоретическое и практическое, нет проблемы времени как источника причинности, лишаящей нас свободы, а есть гносеургия – знание как созидание.

Конечно, нужно признать, что тезис о физическом воскрешении всех отцов, положенный Федоровым в основу своего учения, многим и представлялся, и представляется... неоправданно смелым. Творчество мыслителя относили и к образцам вульгаризации религиозной христианской традиции, и к вариациям на тему культа предков, магизма (С. Булгаков, Г. Флоровский)³⁵. Между тем даже современной экономической теории – оплоту рационализма (особенно в варианте экономического империализма) – философия общего дела не показалось бы, вероятно, слишком уж причудливой. В конце концов, мог ведь нобелевский лауреат Г. Беккер серьезно утверждать, отстаивая рационализм и автономию потребителя, склонного к аддикциям, что любитель, допустим, табака принимает риск возникновения онкологических заболеваний на разумных основаниях, – рассчитывая на прорывные успехи медицины в будущем (правда, до своей возможной преждевременной кончины).

Дело нередко пытаются спасти, призывая идеи Федорова считать принципом. Впрочем, толкование воскресения отцов как концепта также допустимо: оно (это толкование) если и не ближе к сути учения, то явно не хуже ярлыка «наивного натурализма» (Н. Бердяев). Однако с точки зрения нашего вопрошания Федорова нужно понимать именно буквально: в апофеозе критичности и заключается его стратегия, – стратегия трансформации безусловного во всеобщности дела воскрешения. Федоров в своем искушении-предвидении, можно сказать, доводит до конца мысль Роулза, введя в поле реконструкции

³⁵ Обращает на себя внимание следующий параллельный сюжет. В 1856 г. в Южной Африке произошли трагические события: народ коса под влиянием пророчества о воле предков уничтожил почти весь свой скот и продовольствие. В этой жертве, согласно слову пророка, был скрыт путь к силе, необходимой для обновления мира. Предки после освобождения от оков греховного имущества должны были восстать из могил и присоединиться к потомкам для обретения всеобщей благой жизни. Масштабы разразившейся в итоге этих действий гуманитарной катастрофы, в основании которой исследователи усматривают синтез традиционного культа предков и насаждаемого в Африке христианства, были таковы, что народ коса оказался практически стерт с лица земли.

одного из главных претендентов на роль «великого уравнилителя» - смерть³⁶. Завеса неведения, иначе говоря, должна быть тотальной. Мы отстраняемся не от одного лишь заданного нашей жизнью, сама смерть исключается из перечня великих неизбежностей-мерил, чтобы вернуться не столько в форме *res cognoscendi* свободы, сколько в качестве непосредственной неизбежности практики. Ведь единственный способ быть в смерти как на границе – неустанно трудиться: не над бессмертием как таковым, но над возвращением отцов *sub specie* этого теряющегося во времени, оттягивающего свой приход, а значит – придающего жизни смысл события.

Причем важнейшим является то обстоятельство, что речь в данном случае не идет о «жизни вечной» в трансцендентном религиозном смысле³⁷. И определенное сходство учения Федорова с бунтом Л. Шестова против необратимости, в котором есть лишь одно упование – на Бога, могущего бывшее сделать не бывшим, является кажущимся. Всеобщее свидание будет чудным, но не чудесным. Другими словами, дело в философии воскрешения обстоит вовсе не так, что умирающие должны свято верить, будто, закрыв глаза на миг, они немедленно вернуться в мир, призванные – зовом ли Трубы, или искусством потомков (искушение такой надеждой, вероятно, является особенно сильным). Видение человека как *Sein zum Tode* (но не как *die Krankheit zum Tode*), «бытия-к-пределу» сохраняется в теории Федорова целиком, становясь, возможно, даже яснее. Суть замысла заключается в следующем: оставаясь в границах мира, мы, с одной стороны, не даем увлечь себя идеей сущего всех сущих, с другой же – прокладываем рубежи через самую сердцевину ойкумены, обретая знание потому, что владеть им мы не должны. Ведь знание здесь является нам только в свете нашей захваченности недолжным, рожденным завесой смерти как свидетельством отказа. И тогда нас подстерегает еще одна трансформация заглавной проблемы: польза или вред философии для жизни теперь представлена как польза или вред философствования для пользы живых и мертвых.

Действительно, что мы можем услышать от воскрешенных в первые мгновения? Не сожаление ли об утрате сверхценности кусочка желтой стены на картине Вермеера?

6.

³⁶ Роулз замечает, что отказ покориться несправедливости, основанной на фактах, часто принимают за неспособность принять смерть, являющуюся при таком подходе высшим фактом, не подлежащим оценке с точки зрения человеческих смыслов, особенно в русле морального. Американский философ отвергает понимание фактов как безусловной абсолютной необходимости, отказывающей в своем привлечении к выстраиванию справедливого общества, но, конечно, не находит нужным затрагивать в данном контексте еще и проблему смерти.

³⁷ Как писал Роулз, точка зрения вечности – лишь способ мыслить совместное бытие, находясь внутри мира.

Итак, перед лицом потрясающего многообразия ликов философии мы были вынуждены пуститься на поиски оснований философствования, во многом оставив в стороне прояснение понятия «польза», и тем более – «жизнь». Правда, окольными путями мы все же пришли к некоторым выводам: философия в качестве концептуальной трансграничности если и включает в свою имагологию раздел под рубрикой «польза», то весьма необычными способами. Так, с одной стороны, философия, понимающая себя как средство и цель философствования, подвергает сомнению саму возможность оценивания себя в качестве инструмента для достижения цели (внешнего результата). Ведь польза предполагает использование, а тот, кто исходит из пользы, задает и смысл, осуществляет выбор, реализует предпочтение. Но поскольку философия заранее вобрала в себя все возможные инстанции рассмотрения дела, то никакие внешние цели, отличные от средств, никакие трансцендентные смыслы для нее уже недействительны. С другой стороны, и философия в качестве критической теории или теории действия в своей революционности как возвращения к основам не предполагает союза с тем, что кардинальным образом переоценивается, т.е. также проблематизирует дискурс полезности. Внешние цели в том же чистом возобновлении отсутствуют, потому и средствам места не остается. Кроме того, польза в философствовании часто предстает перед нами в виде принципа, лишённого интуитивной естественности в решительной смене вектора рассмотрения полезного – к пониманию его как арены взаимодействия сил по определению и переопределению границ необходимости.

Стоит, однако, подчеркнуть, что речь в указанном выше контексте не идет и о бесполезности философии, как это следует, допустим, из расхожего мнения, предполагающего известную удаленность философствующих от конкретной практической деятельности, ее забот, условий и инструментов (от «обывательщины»). Бесполезность, взятая вообще, является слишком неверным, зыбким маркером. Сказать «бесполезное» – значит сказать либо слишком много, либо слишком мало. За этим словом могут скрываться сложные комплексы взаимоувязанных явлений, где говорить о бесполезности, пусть и в обыденном смысле, было бы как минимум неосторожно.

Наука, например, охотно развивает тему неутилитарности. Так, нейробиология говорит о неутилитарных эмоциях как важном способе достижения эволюционных преимуществ. Музыка, скажем, по мнению ученых, вызывает удовольствие потому, что наш мозг вообще любит решать задачи: предугадывая мелодию, мы получаем в качестве подкрепления эндорфиновую волну. В мире, где царит неопределенность, где поиск возможностей и пересечение границ увеличивают риск, но нередко приводят и к решающим выигрышам, жесткая сцепка подкрепляющих гормональных реакций только с сиюминутными утили-

тарными решениями была бы фатальной. Соответственно, музыка, даже трактуемая как эпифеномен эволюционно выгодной способности, тем не менее оказывается своеобразной неутилитарной утилитарностью.³⁸

Правда, ранее уже было замечено, что в теории, созданной *sub specie* эволюционной парадигмы, о пользе или вреде для жизни, вероятно, говорить вообще не целесообразно. Ведь, во-первых, к любой неутилитарности в поведении живущих всегда можно примыслить *ex post facto* стратегическую адаптивную утилитарность. Во-вторых, все, что мы пытаемся понять с точки зрения пользы или вреда, здесь задано как относительно изменчивые параметры эволюционирующей (например, биологической) системы.

И тогда как бы ни трактовалась философия, – в качестве эффективного средства адаптации или же, напротив, в качестве слабовредного явления, – в концептуальных рамках эволюционного подхода она будет лишь частью специфической эволюционной кибернетики.³⁹ Перефразируя Т. Адорно, можно сказать, что эволюционирующая жизнь, понятая в качестве принципа самопреодоления, если и требует пользы, то никогда не задается вопросом о ее смысле во всеобщем стремлении вы-жить, т.е. выйти за пределы текущего момента к такому же (тождественному) моменту.

Впрочем, даже если мы признаем, по Канту, свою захваченность таинственными предельными вопросами и решим, что философия – один из способов жизни с этим искушением как обсессивно-компульсивным расстройством (неврозом, по определению Л. Мамфорда), проблема утилитарности философствования в качестве занятия «не от мира сего» едва ли станет яснее. Допустим, мы, вслед за антропологом Паскалем Буайе, исследовавшем природу религиозного сознания, придем к выводу, что и философия (подобно религии) является побочным продуктом эпистемологических особенностей человека, определяющих наличие когнитивных искажений (*biases*), таких, например, как навязчивое требование обоснования релевантности поступков и суждений, паранойяльное конструирование целостности мира. Сможем ли мы сделать совершенно определенные выводы о пользе или бесполезности философии как когнитивной иллюзии? Отказать ей в утилитар-

³⁸ Можем ли мы теперь добавить еще одну границу, которую пересекает философия, – границу с искусством, именно с позиции общности такой – пусть позитивистски осмысленной – странной неутилитарности этих занятий? Пруст писал в «Пленнице»: «...нет никакого смысла неверующему художнику считать себя обязанным двадцать раз переделывать часть картины, восхищение которой будет довольно-таки безразлично его телу, съеденному червями, так же как часть желтой стены, которую он писал во всеоружии техники и с точностью неведомого художника, известного под именем Вермеера». Эта захваченность делом, лишенным прямой нацеленности на конкретную выгоду, характерна и для философствования.

³⁹ В одном из направлений современной эволюционной теории возникновение органического вещества, протожизни увязывается с эволюционной конкуренцией химических реакций неорганических соединений. Несмотря на то, что здесь реализован скорее семиотический, а не редуccionистский подход, все же сомнительно, что мы можем говорить о пользе, даже основываясь на интуиции аналогий.

ности или же, в духе Ницше, признать, что именно для целей жизни такая бесполезность и пригодна?

Увы, в данном случае сама постановка вопроса в обрисованном русле вновь едва ли окажется уместной. Мы, вероятно, лишь получим право спросить, почему в свете универсальности упомянутых искажений одни люди готовы считать себя философами и выбирают в качестве занятия философствование, а другие - нет (строптивость философии, вызывающей испуг, аргумент в данном случае недостаточный, - некоторые ритуальные нюансы могут отпугнуть непосвященного еще сильнее). Или, по крайней мере, попытаемся определить статистические параметры склонности к философии. Или так же, как с религией, мы будем в состоянии провести анализ конкурентной борьбы между философствующими, подобно экономической теории, исследующей процессы оспаривания деноминациями внимания паствы. (Путь философии здесь выглядит родственным развитию церкви - от секты до институции с католическими притязаниями.) Но заключить, что философия как эпифеномен бесполезна, и прояснить смысл этого тезиса и всех его импликаций мы не сможем. Вероятно, аналогичным образом выглядит проблема соотношения *квалиа* и нейробиологических процессов в сложной проблеме сознания; и не является ли философия, в духе Т. Нагеля, выражением загадочной специфичности именно человеческого опыта, одновременно фактом и попыткой ответа на вопрос: что значит быть человеком?

Далее: в тот момент, когда мы от близких к естественнонаучному редукционизму подходов перейдем к рассмотрению социального мира, вопрос о неутилитарности преобразится до неузнаваемости. В пространстве общественного пара «полезное - бесполезное» может, скажем, трансформироваться в бинарную оппозицию, обладающую структурирующими смыслами. Философия в данном случае будет признана полезной или бесполезной в качестве феномена символического порядка. И здесь нас вновь ждет множество вариантов такого рода бытия, причем, как правило, в системах с замкнутыми в себе критериями (подобно тому, как это происходит в игровых мирах). Например, *Θεωρία* - «виденье мира» древних греков как знак отстраненной созерцательности, собирающей воедино праздничное представление. Или «проклятая доля» Ж. Батая (он, правда, в исследовании границ и перспектив полезного в трансгрессии выходит далеко за пределы нашей темы). Или потлач в крайних вариантах умопомрачительной растраты в бесконечной битве за статус.

В последнем смысле философия в качестве демонстративной бесполезности может входить в набор разметки социального поля. Такое включение философии в состав стратификационных концепций, конечно, не является новым. «Теория праздного класса» Т. Веблена изображает философию в качестве еще одного символа-трофея «хищников» (здесь философствование оказывается сродни вычурному маникюру). В концепции «куль-

турного капитала» П. Бурдьё мы обнаруживаем объяснение механизма возможной конвертации философского образования в политическое влияние, экономический успех.

С точки зрения этой позиции неутилитарность философии, с одной стороны, позволяет элитам выгодно реализовать идею избранности с учетом требований дистрибутивной силы хорошего вкуса, – философствование как стиль жизни или даже профессия указывает на статус косвенно, минуя вульгаризирующие прямые отсылки. С другой же стороны, трансграничность философии в социальном измерении может заходить слишком далеко, размывая стратификационные категории (решетки, по М. Дуглас) и вынуждая элиты переходить к более изощренным способам самовоспроизводства.

Скажем, общая доступность философствования в системе координат стратификации может быть явлением сродни продаже сумки «Prada» в кредит (или поддельной брендовой вещи), т.е. служить формированию общности символического пространства (без чего сигналы статуса просто не могут жить). Такие трансграничные поступки в своей нацеленности (*wanna be*) на «трофеи» лишь укрепляют социальные рубежи, поддерживают их значимость. Да и та же экстравагантность философов «по призванию», допущенных «в свет», вносит необходимую для оттеняющего контраста толику *mauvaise ton* в рафинированность избранных.⁴⁰ А вот введение философии в образовательные стандарты бакалавриата (наряду с историей и безопасностью жизнедеятельности - замечательный современный тривиум) превращает ее в образовательный симулякр, не только успешно поддерживающий институционализацию философствования, но и меняющий символический ряд стратификационного пространства общества.

Однако даже если философия большую часть времени была делом «праздных классов», это не значит, конечно, что в социальном плане мы должны отнести ее целиком к разряду висящих на стене «трофеев». В конце концов к настоящему трофею по необходимости относятся отнюдь не как к трофею: все показное и нарочитое из качественного символа статуса устраняется, знак избранности должен неброско, но подлинно рассказывать миру о необычной сути и истории владельца, даже если это всего лишь *wishful thinking*. К тому же приводить к трансформации символов статуса может и взаимодействие элиты с экспертной группой, т.е. с кругом тех, должен профессионально воспроизводить и обслуживать трофеи (философию): Юм в «Исследовании о человеческом разумении» пишет, что философствование должно быть представлено для публики легким, развлекающим,

⁴⁰Определенный эпатаж бывает здесь очень к месту. Иногда достаточно воскликнуть «Боже всемогущий... освободи нас от знаний и от пагубных искусств отцов наших и верни нам неведение, невинность и бедность» и, может быть, нарядиться в холстину, чтобы получить средства для жизни и творчества.

дабы не плодить вредные химеры и суеверия, но при этом служить делу воспитания и образования⁴¹.

Ж.-П. Сартр в «Проблеме метода» отмечает, что философия в историческом смысле – обманчивый, многоликий феномен, являющийся и в форме тотализации современного знания, источника универсальных схем, и в качестве метода, и в виде регулятивной идеи, и как средство для обеспечения коммуникационного единства. В этот момент мы возвращаемся к проблемам показа полезности и сбережения себя от чрезмерного использования. Речь может идти, допустим, все о том же символическом выражении статуса, где такого рода востребованность философствования отчасти совпадает с его *dissuasion*, демонстративным отказом ограничиться доступным и очевидным, включая консенсуальную пользу, что и обеспечивает возможность союза элиты и философов (Сенека в «Письмах к Луцилию» называл философа расточителем, тщательным в подсчетах).

Философия здесь – и знак растраты, могущества, и собственно растрата или «проклятая доля» Батая (такое положение дел можно назвать разновидностью коннотации: означающее философии или способ ее социальной явленности становится полноценным знаком, собственно и организующим напряжение оппозиции полезность – бесполезность философии).⁴² Дальнейшее движение, по Сартру, приводит к выходу философии за пределы своего времени, своего класса в процессе ее социальной универсализации. В результате философия наделяется той или иной функциональностью (как образовательный и воспитательный ресурс, фабрика концептов, стратегическая деятельность, которую человечество готово поддерживать без немедленной окупаемости в расчете на пользу будущих открытий и свершений) и в прежнем смысле становится... действительно бесполезной.

Можем ли мы попытаться обобщить смыслы, заложенные в описанной выше – в общем-то, локальной – ситуации? Сартр пишет, что философия является самосознанием «восходящего» класса (почти в духе Маркса: осознанное бытие).⁴³ Этот тезис полностью вытекает из понимания мыслителем исторического процесса как совокупности (индивидуальных и групповых) проектов, которые коренятся в жизни, но всегда превосходят ее,

⁴¹ Впрочем, о полезности философии Юм (видевший в пользе одно из главных оснований общественных отношений) высказывался и иначе, пусть и косвенно. Философские размышления, замечает он в «Трактате о человеческой природе», не особенно сильно влияют на нас. И с одной стороны, здесь сказывается мудрость природы, уберегающей нашу деятельность от известного парализующего влияния философствования, делающего явным то, что должно быть скрыто для целей практической эффективности. С другой стороны, эту незначительную влияние философии мы, будучи убежденными в важности ее дела, за правило принять не можем. Тем самым философствование проблематизируется, включая и социальное измерение ее границ.

⁴² В историческом поле семиотическая полезность и бесполезность философии, конечно, имеют конкретные очертания. Например, в современном мире философствование как символ статуса вполне может реализоваться посредством подчеркнутой полезности (индивидуальной или социальной) этого занятия – от противного, в качестве противопоставления пользы-нужды и полезности - свободной игры возможностей в сообществе интеллектуалов и творцов. Та же эффективность, внешне будучи элементом концепции рационального, представима и в качестве сильного символа – где символичность покрыта естественностью соображений пользы. В обществе, где наиболее ценными объявляются эффективные менеджеры, привлекательной окажется и позиция эффективного философа.

⁴³ Как, например, картезианство некогда отражало мировоззрение ранней буржуазии.

придавая ей полноту в преодолении ставшего, мертвого. Но поскольку историю творят люди, не понимающие истинного значения того, что они делают, смысл историческое может получить только в тотализации самосознания, пусть искаженного собственным инструментарием, трансформированного в культурное поле, но все же раскрывающего целое практики. Философия здесь – не идеи мышления, а мышление в идее, проект (причем всегда индивидуальный, всегда связанный с конкретной личностью) по выявлению тотальности проектов как человеческого дела, где то, чего не хватает, разоблачает и преобразует действительность одним своим отсутствием. В этом отношении влияние философии на жизнь, добавляет Сартр, подобно действию эксперимента в квантовом мире: наблюдение меняет наблюдаемое.

Но что значит: философия – проект по тотализации проектов в плане взаимодействия в человеческом мире? Случай с философствованием как символом статуса показал: знаки дела философии как трансграничного явления соседствуют с возможностью философии быть путеводной нитью к соблазняющему трансграничному в социальных делах. Это образует семиотическую систему отсылок к превосходящему наличное, где полезностью философии будет оборачиваться именно (как и было замечено выше) зазор, неточность, обманчивость и двусмысленность присутствия философствования в культурном поле (неоднозначность события, пишет Сартр, порождает его действенность). Сущность знака, как замечает Гадамер в «Истине и методе», заключается в том, что его бытие равно его применению; чистый знак, таким образом, может служить примером онтологизации чистой пользы. Однако то, что показывает (значит) себя как чистый знак, в этом мимесисе производит паузу, сбой, аритмию (в которой только и становится слышен ритм жизни), обрывая утилитаристскую цепочку отсылок от цели к средству и от средства к цели.

Полезность здесь внешне связана с неиссякаемым потреблением в достижении цели указания на цель указания как выхода за пределы текущего момента (по Сартру, потребность – это недостаточность, отрицающая себя в снятии наличного состояния). Характерно при этом то, что в общем случае цель проекта в его реализации, в горизонте внешнего (а значит, пользы) превращается в плетение социальных связей, обременяется в искушении оппортунизма или сверхкомпетентности иными целями, случайностями и во многом утрачивает себя, делая свой вклад в осуществление тотальности исторического. Но в проекте философии цель полагается в неочевидном, умолчанном как таковом, т.е. и в обязательстве сдержать интервенцию внешнего, сохранить существо того, что в иницирующем замысле было поставлено в качестве ответчика, предоставив ему возможность

по-прежнему быть в модусе отклоняющего наши познавательные или практические усилия⁴⁴.

Философия как трансграничность, тем самым, создает повод и модель своей утилизации (как знака статуса, самосознания, функции, смысла) в (само) отсылающем акте, где осуществление философствования уже является его употреблением (мы вновь возвращаемся к «энергейе» Аристотеля, в рамках которой значение деятельности заключается в ее исполнении, но уже с другой стороны границы). Философствование выглядит, по выражению Гадамера, родом «теорейя», – там, кажется, происходит забвение чистого знака любых собственных целей перед лицом разворачивающейся сути рождаемых в кипении жизненных связей проектов. В мимесисе, соединяющем искушение философии с искушением философией, проекты находят шаткий, но заманчивый мостик к опознанию себя, к тотализации замыслов, представлению частного как полномочного посла целого, прояснению той границы, что полагает реальность искомого (в потребности) отсутствующего (достижение перечисленного возможно даже как результат отрицания философии). Но поскольку дело философа – выход за пределы намеченного, т.е. и в проведении границ полезного в повороте к отказывающему в этой полезности, то таким образом закладывается основа отрицания пользы философии, где проектом является возобновление потребности (в проекте). В мерцании философского маяка, вынесенного в море, но указывающего на берег, польза может быть увидена лишь на миг и только как момент усилия по указанию на то, что в пользе оттягивает свое появление, поддерживая воспроизводство власти отсутствующего.

Ж. Деррида в лекции «О философском национализме» замечает, что философия всегда строится на почве, укоренной в том или ином языке, она несводима к чистому космополитизму. Но далее – при анализе «Речей к немецкой нации» Фихте – Деррида обнаруживает тенденцию национально определенной философии к расширению своего взгляда, словно бы черпающего силу напрямую из источника жизни народа, до универсальности. Иными словами, философия, конечно, – и конкретна, и исторична, более того, немало философов осознавали и осознают этот факт. Но это не мешает философствующим полагать свою позицию с точки зрения всеобщности, трансисторичности, или, как пишет Сартр, – в претензии на преодоление праксиса эпохи, в устремленности к непрекращаю-

⁴⁴ Собственно, именно с этим связана специфическая семиотика философствования, где *dissuasion* – это следствие попытки указать на неочевидное в его собственном пространстве, без того, чтобы оно предстало родом высшего очевидного. То, что принимается за высокомерие философов, за попытку искусственно сигнифицировать их дело как особенное, недоступное профанам, за эзотеризм философии, за «анфиладу лингвистических тупиков», – все это результат бережного отношения к сокровенному мира. Такими же соображениями руководствуется философия, обращающаяся к метафоричности искусства, к строгости науки, к неуловимости сакрального – необходимость поиска косвенного пути к изложению сути удерживающегося в отсутствии является неотъемлемой частью философствования.

щемся разворачиванию (воспроизводству) своего проекта (именно и расчищая место национальному и историчному).

Так можно ли говорить о пользе философии в социальном мире (мы по-прежнему не решаемся на определение жизни: как вечного возвращения или круговращения процессов возрастания и упадка, по словам Х. Арндт, или как промежутка между рождением и смертью человека, или даже совокупности инстинктов), носящей, допустим, характер инобытия философствования? Или же полезное здесь обнаруживается изначально, будучи столь же специфичным, как и сама философия? Вопрос не праздный. Никакая теория не минует рынка, замечает Т. Адорно в «Негативной диалектике». Человеческий мир взыскует полезности, как правило, конкретной и сиюминутной, и выживать приходится даже философам, решая буквальную проблему кошмара гвоздя в сапоге. Вспомним ставшие хрестоматийными примеры: Б. Спиноза был великолепным шлифовальщиком линз; Я. Беме тачал эти самые сапоги; немало философствующих соединяли размышления с литургией или мессой, придворной, государственной службой; с началом эпохи массового образования и институционализации философии проблема получения философами «грантов» от общества ушла на второй план лишь отчасти, трансформировавшись в игры специального раздела научной бюрократии.

Будет ли полезность философствования в этом смысле вырождением, жертвой обществу, необходимым злом или же, напротив, чем-то подобным *aggiornamento*? Является ли философия лишь одним из моментов в общественном разделении труда, без которого, по словам Смита, философы не отличались бы от разнорабочих? Увидим ли мы, наконец, проекты по коммерциализации философских идей, их включение в реестр патентованной интеллектуальной собственности? Дождемся ли появления философских стартапов с привлечением венчурного капитала⁴⁵?

⁴⁵ Здесь ирония встречает себя как целое – в ироническом повороте к сомнению. Позволено ли будет нам провести параллели, скажем, между деконструкцией Ж. Деррида и развитием блокчейн-технологий? Идея распределенного реестра созвучна философии Деррида не только по причине простого внешнего совпадения терминов различия/разнесения и распределения (хотя в «Позициях» Деррида и замечал, что игра случайного внешнего сходства продуцирует семантический мираж, приводящий структуру в движение). Концепт блокчейн начинается с разработки криптовалюты как практической формы критики центрированности эмиссии и контроля денег, репрезентирующей себя как единственная база символического денежного обращения, т.е. – с идеи эмансипации. В одноранговых распределенных реестрах совершается буквальное разнесение-различие или размещение данных по узлам сети, благодаря чему образуется система взаимных отсылок и подтверждений, прерывающих «всякую самоидентичность, всякую самооднородность» смартзаписей. Действие этой системы – трансформация без предшествующей управляющей инстанции, каждая операция в этом смысле – поиск следа следов, в котором «невозможно редуцировать цепочку к одному из ее звеньев, отдать безусловное предпочтение тому – или иному» акту расстановки меты. При этом выясняется (благодаря блокчейн), что централизованные (иерархические) системы, функционируя, уже предполагают наличие такого разнесения-различия: например, доверие агентов обращения к «фиатным» деньгам зависит от действий центральной инстанции, а последние (эти действия) – от уровня доверия агентов. Таким образом, значение экономической ценности в любой момент зависит от удержания, как говорит Деррида, т.е. от отсрочки или переадресации, взаимоотсылки к представительству в отложенном присутствии различного. Сказанное проясняется в моменты кризиса символической системы экономики, когда экономическое время исчезает и отношения коллапсируют в редукции к непосредственному потреблению, а значит – к отсутствию иного рода, чем отсутствие во взаимопредставительстве различного. Соответственно, блокчейн, конечно, - не

Вообще этот вариант размышления, основанный на идее пересечения интересов взаимодействующих индивидов, принимающих решения с непреднамеренными системными последствиями, наводит на мысль, что польза – это имя способности присутствовать в социальном пространстве, откликаясь на многоголосицу требований, допуская версификацию своего применения, но при этом сохраняя образцовость, задающую тон последователям. Правда, как замечают Делез и Гваттари, философия – синтагматична: *cogito* Декарта не заменило *cogito* Канта. Деятельности философов присущ «синдром феникса»: все всегда нужно начинать сначала, чтобы возродить актуальность проблематики, но странным образом предыдущее, ставшее пищей для очищающего огня, становится яснее в различающем свете последующего. И в любом случае вновь мысль о пользе философии мы ведем, прибегая к философствованию.

Что ж, создается ощущение, что мы ходим кругами. По словам Ницше, часто, построив дом, мы осознаем себя научившимися чему-то, что пригодилось бы нам до начала строительства. Но в нашем случае поводов даже для такого сдержанного оптимизма нет. Каким образом можно ставить вопрос о пользе философии для жизни, если философия предпочитает говорить как минимум о проблематичности самого этого вопрошания, но при этом удержание полезности за скобками философствования и тем более постулирование бесполезности философии не являются выходом? И каким образом должен быть поставлен этот вопрос, чтобы философия не превратилась в занятие по поиску верного способа проблематизации сути занятия философией? Дело, например, могло бы пойти на лад, если бы мы обнаружили, что философия, по крайней мере, учит высшей истине, идеалам, смыслу, справедливости, пусть и так, как сама это понимает, подобно тому, как, по утверждению Й. Ратцингера (Бенедикта XVI, Папы на покое), церковь обеспечивает моральный базис государства, не способного к самостоятельному порождению этических ценностей.

Но философия лишь указывает на то, что мы знаем, поскольку не должны знать. Даже если мы, вслед за Сенекой, определим философию как поступок, польза которого – в охранении нас от рока, от несчастья, случившегося из-за того, что мы видим себя несчастными в будущем, мы в этом философском акте-действии должны совершить выявляющий жест указания на границы, хранителями которых мы намереемся стать. И все перечисленные понятия – истина, чрезвычайное, польза, мораль и т.д. – только способ осуществлять это указание, или скорее – способ искушения философией.⁴⁶ При этом границы, бу-

деконструкция, но уже взгляд извне, недопустимый никакой централизацией, предпочитающей видеть устойчивость в иерархической структуре оппозиций, свойственных экономическим моделям с эндогенными переменными.

⁴⁶ Если иногда нам и кажется, что философия в своих проектах открывает новые глубины истины или новые способы установления справедливости, или новые грани человеческого (Юнг, скажем, говорил, что архетипы он и обнаружил, и изобрел одновременно), то к такому мнению нас может подталкивать сам способ, каким философия осуществляет свое дело: выявляющее указание на то, что должно быть неизвестным. Открытие здесь каждый раз – долгий путь к умолчан-

дучи определенными, немедленно указывают нам на необходимость их переопределения, т.к. граница существует лишь в момент ее пересечения. Граница, так сказать, *in situ* может восприниматься таковой лишь условно, являясь в действительности отсылкой к соблазну открытого поля условий возможного. Таким образом, философия воспроизводит свою деятельность, порождая во многом ситуацию, описанную Кантом: череде прояснений не будет конца. Каждая следующая граница по необходимости будет восприниматься нами как искушение, призыв осуществить окончательное испытание ограниченного ранее как целого в надежде обнаружить неведомое, но уже необходимое. По выражению Ж. Деррида, философия – это действие, бескрайное поле. Но такой вывод уводит нас слишком далеко от первоначального замысла.

Что ж, похоже, наше исследование обречено на открытый финал, так же, впрочем, как и вся философия, которая, по сути, им (открытым финалом) и является. Правда, при этом стоит помнить, что открытым мы, как правило, считаем завершение, не соответствующее нашим ожиданиям, хотя, возможно, нам было показано именно то, что и задумывалось⁴⁷. Как бы то ни было, вопрошание состоялось, но ответ не сформулирован. Наверное, мы задавали вопросы не так, как это следовало бы делать, если бы мы действительно хотели добиться успеха. Однако иногда, чтобы найти ответы, необходимо не выиграть битву, но попасть в плен к источнику проблемы, ведь, как сказано философом, успех похищает замысел. И философия именно такова, что ее «величие не должно зависеть от успеха».⁴⁸

7.

В заключение позволим себе очередную концептуальную метафору. В знаменитом саду камней Рёандзи посетитель, стоящий на веранде храма, может видеть лишь четырнадцать из пятнадцати валунов. Наука зафиксировала эти четырнадцать камней из различных положений, вычислит закон местоположения пятнадцатого камня, разработает топологический алгоритм создания садов Рёандзи для произвольного количества объектов, найдет все мыслимые ограничения данных процессов. Религия (монотеизм) сакрализует пятнадцатый камень, вынеся его за пределы сада. Причем окажется, что именно трансцендентность пятнадцатого камня, его абсолютная инаковость дает четырнадцати сбыться. Философия же промаркирует концепт невидимого камня, о котором мы знаем, поскольку не должны, устанавливая границы, предельные значения ситуации сада.

ному, изменяющий, конечно, и само призываемое к ответу (вспомним метафору Сартра о влиянии экспериментатора на эксперимент).

⁴⁷ Причем то, что задумывалось, не было представлено таковым.

⁴⁸ Ф. Ницше. О пользе и вреде истории для жизни

Избыток видения, составляющий суть искушения философией, подобен взгляду пилигрима на гравюре Фламариона. Путник, заглянувший за кулисы, видит устройство все той же Вселенной. Внешне – все по-старому. Но главное – шаг за пределы жизни, понятой как бег по поверхности, уже сделан. В хранении этого самовозобновляющегося избытка и заключается дело философии (полезное или вредное – мы не выяснили). Любовь к мудрости выбрала себе нелегкую долю, – быть *посредником* (по словам Юма) между тем, о чем *можно говорить, но невозможно мыслить* (Аристотель), и тем, о чем *невозможно говорить, но следует молчать* (Витгенштейн). Все истины мира, какими бы прочными и незыблемыми они не казались, философствованием размываются, свет маяков становится неверным, границы фарватеров – зыбкими. Ткань ойкумены размягчается и словно возвращается к протосостоянию *Восприемницы*. Перед нами открывается бездна, нечто нечеловеческое и часто непереносимое. Но это не значит, что философия делает невыносимой жизнь. Напротив, шагая за грань, в бездну, философия раз за разом позволяет нам оставаться на границе. Вернее, своими усилиями философствование позволяет этой границе сбываться вновь и вновь, а нам – быть при ней. Ведь единственный способ жить – это скользить по поверхности невыносимого, а единственный способ делать это – граничить. Например, философствуя.