

В.Е. Семенков

СТРАТЕГИИ, УСЛОВИЯ И МОДУСЫ СОЦИАЛЬНОГО ПРИЗНАНИЯ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

В работе обсуждается проблема обретения социального признания у современных профессиональных философов. Автор использует концепцию П. Бурдьё о двух полях символической продукции в качестве исходной методологии. Через понятия идентичности и аутентичности философского знания рассматриваются модусы признания в современной отечественной философии. Автор приходит к выводу, что философской экспертизы в современной культуре в основном требует религиозная проблематика.

Ключевые слова: стратегии профессионального признания, статусы признания философских сообщений, идентичность и аутентичность профессионального философа, модус профессионального признания, модус публичного признания, легитимный тип дискурса, логика и риторика философского высказывания, арены презентации современной философии, поле философской экспертизы в современной культуре.

Key words: professional recognition strategies, philosophical messages, professional philosopher, public recognition, actors' credibility, legitimate discourse, logic and rhetoric of philosophical discourse, contemporary philosophy, philosophical expertise.

В отечественных исследованиях интеллектуального дискурса России уже отмечено, что «кризисные события в отечественной истории наиболее явно обнаружили неадекватность существующего репертуара подходов в социальных науках и социальной философии» (Канарский 2000: 3), следствием этого являются высказывания о необходимости ревизии завышенного дисциплинарного статуса философии (Круглый стол по социологии философии 2002).

Одним из путей, ведущих к обновлению философского знания и формированию философского сообщества, является введение в социально-фило-

софский оборот категорий, релевантных новым реалиям. К такому роду категорий и относится категория «социальное признание», исследование которой мы предпринимаем в настоящей работе. Релевантность этой категории новой ситуации определяется тем фактом, что на рубеже XX–XXI вв. в отечественной философии нельзя говорить о наличии ярко выраженных авторитетов, направлений и школ. Эта ситуация все более актуализирует осмысление состояния профессионального философского сообщества, фокусируя внимание на стратегиях, условиях и модусах социального признания философского знания.

Стратегии и статусы социального признания

Морис Мерло-Понти в работе «Философ и социология» 1953 года указывал, что философия «должна освоить совокупность достижений науки», но, вместе с тем, сохранять свою автономию по отношению к позитивному знанию. Причем, взыскуемая автономия философии «должна существовать не до, а после позитивного знания» (Мерло-Понти 1992: 12). Это замечание о проблематичности сохранения автономии философского знания по ходу диалога с позитивным знанием представляется автору данной работы методологически значимым для начала разговора о стратегиях признания в профессиональном сообществе философов.

Во всякой профессиональной нише труда у людей, выбравших ту или иную профессию, можно выделить две полярные стратегии: стратегию, направленную на социальное признание за пределами профессиональной корпорации, и стратегию, направленную на социальное признание в пределах профессионального сообщества по преимуществу.

Первую стратегию можно определить как стратегию *социального микширования*. Эта стратегия состоит в том, чтобы заниматься профессией ради того социального капитала, который она дает. Здесь достижение социальных дивидендов и социального статуса — именно социального, а не профессионального! — поставлено во главу угла. При этом сама профессия рассматривается как инструмент для социальной, а не профессиональной карьеры. При выборе такой стратегии выбранной профессией не дорожат и без особых психологических проблем ее оставляют, меняют, микшируют, если видят дальнейшую перспективу в смежной или совсем иной профессиональной нише.

Вторую стратегию можно определить как стратегию *профессионального пуризма*. Эта стратегия состоит в том, чтобы заниматься выбранной профессией ради самой профессии, ради личностной самореализации. Здесь дорожат именно профессиональной карьерой, говорят о верности профессиональному долгу, апеллируют к ценности профессионализма. Выбор профессии в таком случае подобен выбору конфессии: ее же не принято менять, и нередко смену конфессии (профессии) именуют предательством. Но, тем не менее, и в рамках этой стратегии профессионализм не является высшей добродетелью: выше категории профессионализма стоит категория призвания.

В российском философском сообществе это деление стратегий видно особенно ярко. Мы видим, что выбор первой стратегии заставляет сотрудника философского факультета СПбГУ так сильно мутировать, что он даже перестает быть философом, превращаясь в культуролога, политолога, конфликтолога, религиоведа; и это мутирование людей, выбравших стратегию социального микширования, зависит от воздействия внешних факторов, т.к. характер этих мутаций не задан самой профессией никоим образом.

В свою очередь, выбор профессиональным философским сообществом второй стратегии — стратегии профессионального пуризма — приводит к тому, что любые трансформации профессионального сообщества заданы стадиями развития самой дисциплины — философией. Здесь также происходят трансформации/мутации, но они имманентны философскому сообществу и касаются только тех, кто выбрал такую стратегию и такую профессиональную идентичность. Соответственно то, что происходит с теми, кто сохранил *идентичность философа* и стремится заниматься именно философией, а не смежными дисциплинами, уже определяется развитием самой философской мысли. Людей, выбравших такую стратегию и идентичность, можно обозначить как пуристов в философии.

Эти люди выбором стратегии профессионального пуризма включены в глобальный процесс развития современной философии и, ввиду этого, они зависят от доминирующих тенденций той философской традиции, в рамках которой они работают. Зависимость от доминирующих тенденций в той или иной философской традиции обусловлена проблемой легитимации своих высказываний в кругу коллег-философов. Философ-пурист всегда обеспокоен *аутентичностью философского высказывания* и, соответственно, обвинение в не-философичности своих измышлений для него неприемлемо. Если быть идентичным значит быть представителем какой-либо группы, обладать теми же свойствами и качествами этой группы, то аутентичность связана с авторитетом, подлинностью, искренностью и уникальностью.

Именно аутентичность философского высказывания или сообщения важна сообществу для наделения этого сообщения статусом признания. Разбор ситуации наделения сообщения статусом признания надо начинать с указания на логически исходную коллизию: философское (и научное) сообщение в принципе может иметь два возможных статуса: *статус признания и статус непризнания*. Это предельно абстрактное деление позволяет нам задаться вопросом: каким качеством должно обладать философское сообщение, чтобы получить статус признания как в сообществе коллег, так и за его пределами? Разговор о присвоении статуса признания — это разговор о том, каким образом в философское и научное сообщество попадает тот или иной материал, ибо наделение статусом признания — условие принятия философским (научным) сообществом этого материала. Если этому материалу придается искомый статус, то сообщение принимается и ни для чего больше этот статус на первых порах не нужен. Но исследовательская интенция, а современный философ — это философ-исследователь, по природе своей реактивна, ибо всегда направлена на производство социального зна-

ния истинного характера. Философия (как и наука) направлена на уяснение истины и уже ввиду этого аутентичное философское знание не конвенционально, но реактивно. Философ реактивен, когда обращается за пределы профессиональной корпорации, а делает он это всякий раз, когда осмысляет публично значимые высказывания, перестает видеть философию как закрытое отраслевое знание. Поэтому философское или научное сообщение само по себе может и не поступить в профессиональную корпорацию, может и не быть предложенным как сообщение сугубо для своих коллег. Конечно, философ нуждается в некоей коллегиальности, но эта коллегиальность может быть получена и во внепрофессиональном сообществе и довольно простыми способами — за счет создания свободной ассоциации интеллектуалов. Вместо профессионального сообщества со всеми его организационными атрибутами могут создаваться свободные ассоциации тех, кто ассоциативно считает себя коллегами или единомышленниками. Поэтому перед профессиональным философским (научным) сообществом встает задача — ориентация исследовательской интенции прежде всего на само себя. В научном сообществе эта задача решается через наделение всех сообщений не только статусом истинности, но и дополнительным статусом — *статусом научности*. Что же касается философской профессиональной корпорации, то и в нем эта пара статусов так или иначе присутствует, хотя статус научности слабо артикулирован ввиду того, что сама научность философии проблематизирована значительной частью философского сообщества. Но, тем не менее, очевидно, что задача обретения признания философской аутентичности своего сообщения решается не только через выдерживания критерия истинности, но и через выдерживания критерия научности.

Пока речь идет о коммуникации в кругу своих коллег, проблема признания аутентичности своих философских высказываний решается апелляцией к классике, точнее, к тем текстам, что уже признаны в сообществе как классические философские тексты. Уместно заметить, что истинность научного сообщения (и философия тут не исключение) конвенциональна по своей технологии. Но, как уже было сказано выше, исследовательская интенция по природе своей всегда направлена вовне профессиональной корпорации, а значит, не может быть ограничена соблюдением конвенциональной технологии. Сугубое соблюдение конвенциональности грозит философу вторичностью своих мыслей, утратой аутентичности, а этим философ-пурист очень дорожит. Презентация себя вне корпоративной аудитории именно как философа (это — момент указания на свою идентичность) и своего знания как философского (это — момент притязания на аутентичность) всегда предполагает акцент не на статусе говорящего, а на его сообщении, ибо для широкой аудитории не существенен корпоративный статус творца. Именно ввиду несущественности корпоративного статуса философа на широкой публичной аудитории, проблема предъявления и легитимации своих высказываний становится весьма острой для философа-пуриста. Эта проблема решается либо за счет смены своей идентичности и предъявления себя внекорпоративной аудитории уже как политолога или культуролога

лога, либо за счет последовательного и осознанного выдерживания своей идентичности именно как философа. Вторая стратегия намного сложнее для обретения признания, поэтому в публичности у философа-пуриста должна быть совсем иная тактика и иной язык, чем в корпорации, ибо там — иной модус востребованности философии.

Публичный и корпоративный модус востребованности философии

Пьер Бурдьё в работе «Рынок символической продукции» изложил концепцию двух модусов признания, указывая на бинарную структуру поля символического производства: поле ограниченного производства и поле массового производства. *Поле ограниченного производства* является «системой, производящей символические блага (и средства присвоения этих благ), объективно предназначенные (по крайней мере, на короткий срок) для круга производителей», *поле массового производства* организовано «с целью производства символических благ, предназначенных для непроизводителей («широкая публика»), которые могут рекрутироваться либо из интеллектуальных слоев доминирующего класса («образованная публика»), либо в других социальных классах» (Бурдьё 1993: 51). Это замечание Бурдьё о наличии двух разных полей признания на рынке символического производства представляется автору данной работы также методологически значимым для анализа модусов и условий признания в профессиональном сообществе философов. Поле ограниченного производства можно определить как *пространство корпоративного признания*, что касается поля массового производства, то его в рамках нашего исследования логично определить как *пространство, задаваемое СМИ, как пространство публичного признания*. Сам П. Бурдьё анализировал отношения признания во властном аспекте, а потому указывал на всевозможные награды, дипломы и звания как на формы кооптации в поле ограниченного производства. Автор данной работы, видит помимо этого, безусловно, важного плана изучения социального признания интеллектуалов, еще и иной аспект этой темы: необходимо видеть разницу в том критерии, что прилагается для оценки предлагаемого продукта как в поле ограниченного производства, так и в поле массового производства. Проблема формулировки критерия оценки интеллектуального продукта выводит на проблему модусов признания этого продукта.

Развивая ход Бурдьё о двух полях признания, можно указать и на два логически возможных модуса признания философского продукта: *публичный* и *корпоративный*. Если в рамках публичного («внешнего») модуса признания философского знания философия рассматривается как культурный феномен, то в рамках корпоративного («внутреннего») модуса признания философия рассматривается как определенная интеллектуальная традиция, как форма истины. Разные модусы признания философии задают разные системы оценки философии.

Очевидно, что есть различие между статусом того или иного философского учения у самих философов и статусом этого учения у широкой аудитории. Также мы можем указать на несовпадение определения философии и

понимания философской аутентичности у сообщества образованных людей и у профессионального сообщества философов. Если в гуманитарном образованном сообществе подход к определению философии формализован и утилитарен, ибо имеет своей целью разграничение философии и не-философии, то в профессиональном сообществе во главу угла ставится определение различия между тривиальным и нетривиальным философским знанием. Причем, это различие осуществляется философами-профессионалами не через процедуру формализации, а интуитивно. Разные модусы востребованности философии задают разные системы оценки философии.

Если для профессионального философа любой философский текст есть пространство логических возможностей, открывающее новые горизонты, то «внешняя точка зрения» на философские тексты более утилитарна по отношению к философии, ибо интересуется не логическими возможностями этого текста, а возможностями его функционального использования. Для не-философа любой преднаходимый философский текст прежде всего ставит проблему согласования с другими текстами: научными, политическими, религиозными, художественными и т.д.

В качестве примера, иллюстрирующего различное отношение к одному и тому же продукту у профессионалов и у широкой аудитории, можно привести разное отношение к музыке Арнольда Шенберга. Если первых интересует музыка как акустический опыт, открывающий новые горизонты в упорядоченном сочетании звуков, то у вторых любая музыка востребована постольку, поскольку позволяет быть использована для танцев, кино и приятного времяпрепровождения. И именно ввиду своей не функциональности музыка А. Шенберга востребована только у профессионалов. Пьер Бурдьё указывал, что такие композиторы, как А. Шенберг, А. Берг, А. Веберн крайне высоко ценимы у профессионалов за «осмысление и систематическое применение принципов, вписанных в скрытом виде во всю западную музыкальную традицию», но он же по поводу их признания подчеркнул, что «поле производства, которое исключает всякую ориентацию на внешний заказ ... может только непрерывно сводить на нет условия для принятия его продукции внешним по отношению к полю миром» (Там же: 55).

Очевидно, что вне-утилитарная профессиональная точка зрения как на музыку, так и на философию имеет больше измерений, чем утилитарный запрос не-профессионала. Разные модусы востребованности задают разное отношение к новизне. В принципе, и в той и в другой позиции спрос на новизну есть, но понимается эта новизна по-разному.

К примеру, новизна философии франко-американского философа Жака Деррида широкой аудитории не нужна, но для профессионального философского сообщества Жак Деррида — продолжатель философской линии Людвиг Витгенштейна. Это различие в востребованности философского знания ставит вопрос о наличии корреляции между «внешней» и «внутренней» точкой зрения. Представляется возможным говорить о наличии такой корреляции, ибо любое философское событие неоднородно и согласовано с обществом в целом. Но эта корреляция между различием в востребован-

ности (оценке) философии не прямая, т.к. есть различие между статусом того или иного философского учения у самих философов и статусом этого учения у широкой аудитории. К примеру, марксизм, с одной стороны, — самостоятельная и поныне уважаемая философская позиция в профессиональном философском сообществе, а с другой, это некая идеологическая позиция в публичной сфере, и эта позиция уже не связана со статусом марксизма у самих философов. Показательно относительно недавнее замечание профессора философского факультета СПбГУ А.В. Колесникова: «Уже в постсоветское время, вслед за П. Рикером и Р. Рорти, американский философ А. Макинтайр заявляет, что мы вновь начинаем осознавать те стороны марксизма, в которых крайне нуждаемся ..., как и то, что Маркс блестяще поставил вопросы об отношении философии к социальной практике» (Колесников 1998: 34).

Можно ответственно сказать, что корреляция между статусными оценками марксизма в российском сообществе философов и в публичном пространстве не носит прямого характера. Встает вопрос: как именно внешние оценки того или иного философа воздействуют на внутрикорпоративные, профессиональные оценки, а, точнее, имеет ли вообще это воздействие место? На примере марксизма это звучит так: если в публичном пространстве он обанкротился, то что тогда меняется в профессиональном сообществе марксистов, появляются ли его новые версии или он сохраняется неизменным?

Конечно, профессиональное признание того или иного философа зависит от ситуации в обществе, но все же эта позиция в оценке того или иного философа, в выборе философских приоритетов весьма самостоятельна. Поэтому и реакция самого профессионального сообщества на изменение общественной ситуации может быть как более адекватна и конструктивна, так и менее адекватна. Перед философским сообществом всегда стоит двойная задача: как критически учесть общественное мнение по поводу того или иного мыслителя или философского направления, сохранив при этом свою независимость от общества. Внешние запросы и воздействия, т.е. сигналы, исходящие от общества, должны инициировать творческий ответ философов, в противном случае философ рискует оказаться невостребованным в обществе, но этот творческий ответ предполагает общий язык и наличие авторитетных и там, и там текстов.

Ответ на вопрос о том, какие философские тексты циркулируют в профессиональном сообществе философов, а какие — в публичном пространстве и как сейчас репрезентирована отечественная философия в поле широко образованной интеллигенции, возможен только при объемном полевым исследовании. Такого же полевого исследования требует ответ на вопрос о том, какие из нынешних политических текстов, идей и литературы, кино и т.д. философы признают своими. Однако априорно можно сказать, что философия есть там, где наличествует не реакция на социальную ситуацию, а актуальное высказывание, связанное с открытием истины. Это открытие истины всегда является творческим и волевым актом.

Необходимо различать, с одной стороны, публичный дискурс и высказывания, связанные с открытием истины, и, с другой, публичные высказывания, сформулированные с оглядкой на текущую ситуацию. Достаточно наглядно различие высказываний, связанных с реакцией на социальную ситуацию, и высказываний, связанных с ориентацией на истину, видно в современном российском политическом дискурсе. В какой дискурсивной форме артикулируется политическая истина в нашем обществе? Наши политические дискуссии артикулируются либо как непосредственная прагматическая реакция на сложившуюся ситуацию (такая форма политического дискурса свойственна современным коммунистам), либо как оценка ситуации через призму либеральной идеологии. Странники либеральной идеологии, как правило, не занимаются простой констатацией социального факта и дистанцируются от социальной ситуации. Они претендуют на истинность своей идеологической позиции и указывают на истинность этой позиции как на весомый аргумент при обсуждении конкретной ситуации. Очень важно, что в их позиции категория истинности более значима, чем категория актуальности и очередности задач. Современная марксистская политическая мысль в нашем обществе деградировала, и признаком ее деградации является отказ от осмысления опыта политического поражения марксизма. Наоборот, у российских марксистов имеет место стремление к замещению постижения глубины опыта поражения апелляцией к текущей социальной ситуации. Истина — это совокупность суждений относительно преднаходимой реальности и в результате этого соотнесения с этой совокупностью суждений что-то происходит: истина может начать трансформироваться, становится в чем-то неочевидной. В современной политической марксистской мысли, представленной коммунистами, вместо понимания того, что же в XX веке произошло с той истиной, которая Марксом была открыта в веке XIX, мы видим спекуляции по поводу неблагоприятной расстановки сил на политической арене.

Когда решающие с точки зрения истины события не анализируются, а вытесняются, и текущие социальные обстоятельства ставятся во главу любого дискурса, тогда имеет место то, что Ницше в «Генеалогии морали» называл *ressentiment* — неосознаваемый комплекс злобы и бессилия.

Способы определения аутентичного и не тривиального философского знания

Выше говорилось о том, что различие между тривиальным и нетривиальным философским знанием осуществляется философами-профессионалами не через процедуру формализации, а достаточно произвольно и, во многом, интуитивно. Очевидно, что интуитивное определение ценности философского текста проблематизирует и без того не ясную ситуацию с философской аутентичностью и новизной и значимостью философского высказывания.

В рамках публичного («внешнего») модуса востребованности философского знания, где философия рассматривается как культурный феномен, осуществляется «внешняя» точка зрения, сводящаяся к проблеме формирова-

ния критерия, которым можно воспользоваться каждому образованному человеку. Этот критерий аутентичного философского знания может быть формализован, и в качестве такого формального критерия философского текста может быть указание в данном тексте на те имена, что уже признаны философским сообществом в качестве авторитетных философов. Указание на фигуры признанных философов — простейший формальный критерий философского текста.

В рамках корпоративного («внутреннего») модуса востребованности философии, где философия рассматривается как интеллектуальная традиция, сфокусированная на поиск истины, осуществляется процедура указания. На аутентичный философский текст можно только указать/показать, и этого указания достаточно для фокусирования профессионального сообщества на те или иные темы, сюжеты и проблемы. Иное дело, что эффективно указывать могут только те люди, которых само философское сообщество признало в качестве авторитетов и делегировало им право на указание.

На достойные внимания философские тексты, а философия представлена в культуре в виде текстов, указывают *авторитеты*. Однако наличие авторитетов в рядах профессионального сообщества (в данном случае в рядах профессионального философского сообщества) никогда не является гарантированным. Вполне возможно складывание такой ситуации, при которой эти авторитеты либо будут отсутствовать, либо будут слабо и мало признанными внутри сообщества. Наличие и отсутствие авторитетов ставит проблему публичной репрезентации философского сообщества и формирование инстанции авторитета в профессиональном сообществе философов. Наличие авторитета равно признанного и «внутри», и «вовне» — признак консолидации и структурной организации сообщества. Поэтому философское сообщество должно быть озабочено не формализацией критерия философского текста, а формированием авторитета, равно признанного и внутри философского сообщества, и за его пределами — у образованной общественности. Наличие фигуры авторитета является необходимым условием развития философского дискурса того или иного национального поля философии.

Эмиль Дюркгейм подчеркивал, что «...характерный атрибут всякого морального авторитета состоит в том, что он внушает уважение. Вследствие этого уважения наша воля идет навстречу приказаниям, исходящим от морального авторитета» (Дюркгейм 2002: 46). Он же рассматривал авторитет (харизматическую фигуру) как исключительно социальное явление, выполняющее функцию создания и поддержания солидарности в группе. Это указание на моральную силу авторитета представляется принципиально значимым, ибо моральная сила авторитета является альтернативой силе права закона. На этот крайне важный момент (авторитет — источник легитимности) указывалось даже у структурных функционалистов: так, Толкотт Парсонс пришел к выводу, что «нет легитимного порядка без харизматического элемента» (Parsons 1949: 665). Тем самым он указал на необходимость учета харизматической фигуры/авторитета как доправовой инстанции пра-

ва. Конечно, надо учитывать различие эпистемического и деонтического авторитета как различие авторитета от Знания и авторитета от Власти, но это различие, предложенное, в частности, Ю. Бохенским (Бохенский 1993), не позволяет рассматривать авторитет как политическую и, одновременно, неформализованную фигуру в сфере знания.

В обсуждении темы авторитета в научном сообществе стоит учесть замечание нашего современника А.А. Степанова о том, что «не представляется возможным говорить о едином, или наиболее признанном определении данного понятия» (Степанов 2000: 16). Палитра мнений у отечественных исследователей достаточно широка: авторитет рассматривают и как набор свойств личности, и как вид общественных отношений, и как признанное влияние, но можно согласиться с позицией А.А. Степанова, что «главной функцией авторитета является регуляция деятельности, осуществляемая на основе воспроизводства научным сообществом авторитетных примеров, точнее, предметов авторитета» (Там же: 109). Не менее важно указание А.А. Степанова на вторую функцию авторитета — герменевтическую (Там же: 114). Авторитет является условием понимания и интерпретации создаваемого философского знания.

Авторитетом в философии можно считать того, кто приостанавливает один тип философского дискурса и легитимизирует изменения другого типа дискурса. Часто он сам задает этот дискурс, и на него уже ориентируются иные философы, воспроизводя его в своих работах. При этом надо иметь в виду, что сам авторитет не застрахован и не гарантирован от ошибок в определении перспективного дискурса. В качестве примера авторитета, допустившего стратегическую ошибку, можно указать на фигуру философа Владимира Соловьева, весьма существенно повлиявшего на развитие русской философии начала XX в. Владимир Соловьев отстаивал неоплатоническую версию в философии, что мало соответствовало уровню и требованиям философии конца XIX — начала XX вв., но именно его версия философии получила признание у значительной и наиболее сильной части русского философского сообщества начала XX в. Если учесть, что у всякой философии есть идеологическая проекция, то закономерно встает вопрос: насколько неоплатонизм как идеология был адекватен для постановки вопросов общезначимого характера для общества ускоренной модернизации? Позже, в 1960–70-е гг., в эпоху советской философии возникла фигура Эвальда Ильенкова, предложившего сугубо гегельянскую версию марксизма. Нельзя сказать, что эта версия, оказавшая огромное влияние на формирование советского философского сообщества*, существенно повлияла на творческое развитие марксизма в нашей стране и признание заслуг марксистской мыс-

* Материал, представленный в работе «Драма советской философии. Эвальд Васильевич Ильенков: (Книга — диалог)», дает очень наглядное представление о степени признания Э.В. Ильенкова философами-шестидесятниками. Вот только один фрагмент из этой работы: «Лет этак уже за десять тому назад пришлось мне <Ф.Т. Михайлову> три дня выступать с докладом на философском факультете Ростовского (на Дону) университета... Декан, обращаясь ко мне, сказал: «Вам я представляю всех студентов и сотрудни-

ли за пределами профессионального философского сообщества в широких кругах образованной интеллигенции. Кто сейчас представляет философское сообщество в публичном пространстве российского общества? Стоит указать на достаточно частое появление в СМИ философа Александра Дугина. Он признан в СМИ, но это признание сугубо внешнее, внекорпоративное, а значит, неполное, ибо нельзя сказать, что в профессиональных философских кругах он имеет такое же признание, как в СМИ.

Логика и риторика философского высказывания

Феномен Александра Дугина позволяет нам указать еще на одну очень значимую деталь в практиках социального признания философа. Философ Александр Дугин, выступая в своих книгах как визионер, на публичной арене выступает как ритор. Если учесть частоту его появления и тиражи его книг, то можно уверенно сказать, что сейчас признание в публичном пространстве он, равно как и другие философы, подобные ему, получают именно как риторы. Но быть ритором — значит быть ориентированным именно на публичное пространство, ибо риторика уже в своем генезисе была рефлексией по поводу убеждающей речи и риторическая рефлексия была практикой, активно формировавшей публичное пространство. Специалист по вопросам риторики Георгий Хазагеров в своих работах по этому вопросу подчеркивает, что «риторическое видение мира ... оказывало влияние на социальные институты и формировало их» (Хазагеров 2008: 30). Но ввиду этого встает вопрос об эффекте воздействия убеждающей речи (философа) на социальные институты.

Эффект философского высказывания не произведен от наличия в нем *логической целостности* *par excellence*. Цельность философского текста задается, в первую очередь, не цельностью смысла, а *риторической целостностью*, вот почему философу важна не столько логика, сколько риторика. Риторика — это не только нормативная речевая деятельность, но и наука о порождении высказываний. Нынешний всплеск интереса к риторике обусловлен все возрастающей значимостью публичного поведения интеллектуала, а точнее, все возрастающей значимостью публичной презентации знания, порождаемого интеллектуалом. Максим Кронгауз, в свою очередь, пишет о сложившейся практике современных авторов художественных произведений включать в текст слова, заведомо непонятные читателю, возможно, даже выдуманные специально (Кронгауз 2008: 145). В этой стратегии уже нет заботы об адекватном понимании и опознании словесного знака, равно как нет и заботы об экспрессии выражения, а есть верность сложив-

ков нашего факультета лишь одним, уверен, приятным для Вас словом: все мы — от первокурсника до декана — *ильенковцы*». Зал буквально взорвался аплодисментами. И уже совсем недавно в Москве: на защите диссертации аспиранткой Института философии официальный оппонент с плохо скрываемым раздражением заявил: «Работа выполнена вполне профессионально, но теоретическая позиция диссертанта неприемлема — *она же явная ильенковка!*». Сказал так и тем утвердил наличие этой особенной школы». (См.: Михайлов 1997: 116).

шему стандарту презентации текста. Это весьма касается и современных текстов по философии, где аффект достигается через демонстрацию визионерского опыта, часто совершенно непонятного широкой аудитории. Такой философский текст, очевидно, порождает эффект недопонимания, но это, как указывает Г.Г. Хазагеров, по крайней мере не смущает авторов таких текстов, ибо «у человека массового общества появляется особый навык жить в мире слов, которые он не понимает или не совсем понимает», и «со всем необязательно понимать значения слов, чтобы понять смысл текста» (Хазагеров 2008: 41). Но как такое возможно?

Философу, чтобы совершить творчество концепта, надо сначала овладеть риторикой, философ должен, прежде всего, (научиться) говорить определенным образом. Традиционная точка зрения по поводу соотношения философии и риторики гласит: риторика — нормативная речевая деятельность, а философия — нормативная мыслительная деятельность (Бочаров 2000: 9). Но овладение риторикой — это не чисто техническое действие, это усвоение некоей способности понимания того, что интересует философски ангажированную аудиторию. Мы подошли к сюжету о понимании философа его аудиторией. Понятие «учить пониманию» достаточно сложно ввиду своей двойственности и требует пояснения.

С одной стороны, «учить пониманию» — значит воздействовать на воображение аудитории, навязывая ей определенный образ. С другой стороны, «учить пониманию» — значит учить следовать правилу, причем, это правило не актуализировано, ибо оно не сформулировано заранее, и, ввиду этого, недоступно воображению. Носителями этого правила выступают образцовые носители дискурса. Таких акторов, задающих правила, можно обозначить как магистров языковой игры. В ходе этой языковой игры это правило предъявляется, презентуется. Здесь мы имеем уже иную зависимость человека: не зависимость от игры воображения и воображаемого, а символическую зависимость от языка. Многие люди нуждаются в том, чтобы их научили говорить об определенных вещах, отсутствующих в их повседневной жизни, в том числе и о вещах философского характера. Эти люди и образуют внекорпоративную аудиторию философского дискурса, воспринимая который, люди научаются говорить о каких-то абстрактных объектах (судьба государства, права человека, красота). Эту задачу «научения говорить» в отношении неискушенной в философской рефлексии аудитории выполняет философ. Такое «научение говорить» является вторым значением понятия «учить пониманию». Подводя итог разбору понятия «учить пониманию», можно сказать, что понимание может идти как через развитие воображения, когда нечто абстрактное делается как бы очевидным, а может идти через развитие символической зависимости от языка, когда человек «научается» говорить об этих вещах. Вышеизложенным путем и возникает публичная, внекорпоративная дискурсивность, которая предъявляется философом той или иной аудитории. В ходе такого предъявления философской дискурсивности и порождается эффект недопонимания, не смущающий ни авторов, ни аудиторию. Ярким примером вышеописанной ситуации произ-

водства аффекта при весьма относительном понимании аудиторией того, что говорит философ, являлись публичные лекции М. Мамардашвили в 1980-е гг. Олег Аронсон определил Мамардашвили как типичного изобретателя языка-для-сообщества. «Именно потому вовсе не уместен вопрос, понимала ли публика то, что говорил Мераб Мамардашвили. Несомненно только то, что в своем стремлении к объяснению, он достигал ... языковой непереводимости мысли. И тогда любой, и обыватель, и коллега-философ, зачастую оставались наедине с тем, что можно назвать «зрелищем мысли». Это, несомненно, был театр, но не в смысле игры на сцене, то есть некого миметического действия» (Аронсон 2002: 68).

В этой ситуации даже акт письма не столь значим, ибо философ может получать признание — пока он говорит. Представляется возможным так определить философа: философ — человек, вырабатывающий суждения. Эти суждения предназначены для вынесения на суд аудитории, т.е. предназначены для «других». Число «других», которые слышат его слово, определяет ценность «Я» философа. Философы всегда конкурировали между собой, и предметом конкуренции оставалась одна вечная субстанция — время. Последнего всегда будет не хватать, никогда не возникнет такой ситуации, когда времени будет в достатке, поэтому никогда не прекратится борьба за власть в той сфере деятельности, где стоимость реализуется посредством потребления свободного времени.

Режи Дебре, размышляя о положении интеллектуалов во Франции, писал, что быть интеллектуалом означает не столько образованность, сколько стремление оказывать определенное влияние на людей (Дебре 1995: 112). Это высказывание об интеллектуалах абсолютно подходит и к философам: главное для философа — заставить себя слушать (или видеть). В этом плане философ выступает социально значимой фигурой, а философия — практическим делом. Влияние философа не всегда очевидно и не всегда действенно, но это не отменяет самой интенции влияния и его социальной значимости. Поэтому Режи Дебре замечает, что человек, стремящийся влиять — одна из разновидностей человека действия (Там же: 111). Философ влияет на людей, чтобы исправлять и менять направления, по которым движутся другие. Ярким примером такого «говорящего» философа в позднесоветском периоде была личность Мераба Мамардашвили. Пока он говорил — у него была аудитория, его признавали именно и сугубо как философа. Для него лекционный зал был той площадкой, где он мог оттачивать свою риторику философского пуризма. Где сейчас философ-пурист оттачивает свою риторику?

Сцены и арены презентации современной философии

Представляется возможным сказать, что сейчас за рубежом презентация актуальной философии осуществляется в трех модусах: в модусе *художественной сцены*, в модусе *научной сцены* и в модусе *мистериально-ритуальной сцены*. В модусе художественной сцены выступления философа являются, своего рода, художественным жестом. В модусе научной сцены решается задача

признания через коммуникацию всех со всеми. В модусе мистериально-ритуальной сцены демонстрируется момент приобщения к эзотерическому знанию.

Сейчас в России артистическая сцена невозможна, т.к. среди профессиональной/академической философии нет настоящих звезд от философии, равных по популярности Жаку Деррида на Западе. В конце 1980-х гг. отечественные философы имели хоть и одного, но достаточно яркого представителя в публичном пространстве СССР — Мераба Мамардашвили. После его смерти российское философское сообщество лишилось своего публичного представителя, и сообщество не было этим озабочено.

Что касается научной сцены, то оно пребывает в состоянии, далеко от состояния всеобщей коммуникации, ибо, с одной стороны, в нем отсутствуют вышеуказанные общие темы и сюжеты, а с другой, российское философское сообщество поражено профессиональным инфантилизмом, и в нем знание классики ценится больше сугубо философского высказывания по актуальной проблеме. Однако получение признания в академических философских кругах само по себе известностью не наделяет. Это признание лишь облегчает условия для обретения известности. Логика ситуации научного признания примерно такова: раз его признают как своего, то его будут печатать. Но научная сцена презентации философского знания в современной России весьма не удовлетворительна для обретения символического капитала. На этой сцене у философов все еще слишком слабая коммуникация и нет сформировавшихся эффективных институтов признания друг друга. Проще говоря, российскому философу очень тяжело стать известным за пределами своей региональной корпорации.

Какая сцена для презентации философии возможна в современной России? Представляется, что сейчас мистериально-ритуальная сцена является наиболее эффективной сценой для презентации философского знания. Тут уже есть свои авторитеты и, прежде всего, — Александр Дугин с его философией традиционализма. Александр Дугин осуществляет деструкцию — переосмысление естественной установки современного человека в пользу альтернативной парадигмы — традиционализма. Иное дело, что Дугин метафизичен, но, при этом, не философичен. Для него «традиция» — предмет принципиально эзотеричный, не подвергающийся критическому сомнению. Можно сказать, что для эзотерического текста важен результат приобщения читателя к определенному (тайному) знанию. В таком случае чтение текста предполагает своим итогом инициацию читающего. Работа «Философия традиционализма» Александра Дугина — пример такой квазифилософии: в этой работе предложена апелляция к традиции как к безусловному авторитету, что совершенно не свойственно для философской позиции.

В современной интеллектуальной среде на мистериально-ритуальной сцене все чаще выступают те философы, которые анализируют художественный, экстремальный или религиозный опыт. И это понятно, т.к. в нашей культуре сформированы потребительские ориентации именно на такие образцы философствования: в ходу понимание художественного

опыта как предмета философии и искусство, при этом, часто понимается как эпифания.

Поле философской экспертизы в современной культуре

Философа на публичное выступление может инициировать то, что в культуре требует *философской экспертизы*. У российских профессиональных философов можно встретить такие указания: «В самых различных профессиональных сферах есть такие пласты деятельности, которые являются «нашими» в том смысле, что для них наиболее адекватными являются наша подготовка и наша ментальность» (Говорунов 2006: 177). Но какие «пласты деятельности» требуют философской экспертизы? Ответ на этот вопрос предполагает определение внутри культуры некоей пространственной сферы, где мнение философа становится значимым. Представляется очевидным, что в нашем обществе наука не требует такой экспертизы, т.к., с одной стороны, наука удовлетворена своим пониманием истины, а с другой — общество не отказывает в доверии ученым. Иное дело, что сами философы часто отказывают ученым в доверии: «Решимся сказать, что широко распространенная ассимиляция тех или иных сегментов науки в философском опыте мышления и ее институциях... ведет не только к приобретениям, но и к явным и часто необратимым потерям. ... Она <наука> принадлежит к той феноменальности, которая складывается по ту сторону философского опыта мышления» (Сухачев 2006: 122).

Если идти от противного, то можно предположить, что именно религия стала проблемной зоной для современного образованного общества и именно в этой сфере философия обретает полномочия. Как остроумно заметил петербургский философ профессор Б.В. Марков: «<Философу> нельзя отказываться от религии только потому, что Бога нет» (Марков 2006: 53). Очевидно, что религиозные институты в современном обществе демонстрируют устойчивость, и общество оказывает им доверие, но именно испытывая доверие к Церкви, общество, как ни парадоксально, перестает себя понимать в сфере религии. Можно сказать, что сейчас религиозные институты и практики интеллектуально не самодостаточны, поэтому возникает ситуация, когда нечто признается ценным, но остается (или становится) непонятным. Речь идет не о выборе ценности, не об осуществлении учредительного действия, а об утрате понимания смысла. Как осмыслить то, что ранее было понятно, а теперь утратило прежний ясный смысл? И именно там, в зонах утраты смысла, возникает необходимость приложения сложных критериев истины. Наука, в свою очередь, в сложном понимании истины не нуждается — ученым достаточно ее аналитического понимания, сложные смыслообразования им не нужны и их от ученых общество и не ждет. Именно философу нужны сложные понимания истины, т.е. новые смыслообразования. С учетом вышесказанного можно дать такое определение сложной истины: сложная истина — это форма смыслообразования, отвечающая актуальной проблеме. Конечно, тут сразу встает вопрос: что считать актуальной проблемой? Однако можно предположить, что в среде образованного

сообщества существует негласное понимание того, что считать актуальной проблемой. Наличие этого согласия можно показать, следуя от обратного: если бы этого молчаливого согласия не было, то не было бы и эффекта, производимого отдельными, единичными философскими работами. Это показывает позднесоветский период, когда эффект признания имело очень мало работ среди огромного количества объемных философских публикаций. Автору данной работы представляется очевидным, что по причине абсолютной неустребованности сейчас этих работ проблематика подавляющего числа работ советских философов была совершенно не актуальной. С другой стороны, наличие этого молчаливого согласия можно показать и через позитивный пример философского понимания публично значимых вещей. Так, например, поступал Кант, рассматривая Бога как моральный постулат, а не мистическое Откровение, что делал его современник Сведенборг. Сейчас мы видим, что в контексте эпохи Просвещения кантовское понимание Бога имело больший эффект, чем у современных ему мистиков. Признание кантовской философии религии имело место, т.к. общество уже было предрасположено к такой философии и для этого общества актуально было понять саму веру с точки зрения знания. Пример Канта очень важен, так как показывает, что актуальная философская проблематика должна иметь дело с тем, с чем в принципе не имеет дело наука. Научный критерий истины не универсален в своих эвристических возможностях. Еще Мартин Хайдеггер в работе «Что такое метафизика» обосновывал философскую проблематику с критически-теологической точки зрения, указывая, что сама теология слаба в силу того, что не может опереться на философию, а философия, в свою очередь, слаба в силу того, что ограничивает себя проблематикой науки. Ввиду этого становится понятным вывод Хайдеггера о том, что философия должна «питать» теологию. Если в логике Хайдеггера развернуть интенции современной философии, то встает вопрос: какая именно теологическая и религиозная проблематика наиболее актуальна для современного общества? Ответ на этот вопрос выходит за рамки данной статьи, но, вероятнее всего, ответ на «религиозный» вопрос и будет являться ответом на вопрос об актуальной проблематике в философии.

Философ своими высказываниями дает, а точнее, демонстрирует некий пример понимания, и общество может согласиться или не согласиться с этим высказыванием. Но, соглашаясь с философским высказыванием, принимая его, общество оказывается в новой ситуации понимания. Тем самым философ определяет то место, где общество начинает себя понимать с точки зрения уже новой ситуации. Если наше утверждение о религии как о проблемной зоне современного общества — верно, то именно там философский пуризм имеет хорошие перспективы.

Литература

Аронсон О. Богема: опыт сообщества. Наброски к философии асоциальности. М: Прагматика культуры, 2002.

Бочаров А.Б. Риторические аспекты русской философии языка: (М.М. Бахтин, А.Ф. Лосев). Автореф. ... канд. филос. наук. М., 2000.

Бохеньский Ю. Сто суеверий: Краткий философский словарь предрассудков / Перевод с польского М.М. Гуренко. М.: Издательская группа «Прогресс»-«VIA», 1993.

Бурдые П. Рынок символической продукции // Вопросы социологии 1993. № 1/2.

Гессен С.И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. М., 1995.

Говорунов А.В. Философия как профессия // Общественное призвание философии: прил. к журн. «Философские науки»: специальный выпуск. М.: Акад. гуманитарных исследований., 2006.

Дебре Р. Власть интеллектуалов во Франции // Рубежи. 1995. № 3.

Дюркгейм Э. Определение моральных фактов // Теоретическая социология. Часть 1. М., 2002.

Канарский Д.И. Успех как механизм конструирования социальной реальности. Автореф. ... канд. филос. наук. М., 2000

Колесников А.В. Философия в XX веке: плюрализм методологий и преобладание практического знания над теоретическим // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета. Сер. 6 («Философия»). Вып.1 (№ 6).

Кронгауз М. Русский язык на грани нервного срыва. М.: Языки славянских культур, 2008.

Круглый стол по социологии философии // Журнал социологии и социальной антропологии. 2002. Т. 5. № 1.

Марков Б.В. Философский ландшафт в России // Credo new. 2006. № 1 (45).

Мерло-Понти М. Философ и социология // Вопросы социологии Т. 1. № 1. 1992.

Михайлов Ф.Т. «Он сам – целая школа ...» // Драма советской философии. Эвальд Васильевич Ильенков: (Книга – диалог). М.: ИФ РАН, 1997.

Степанов А.А. Научный авторитет: философская проблема. Томск: Изд. Томского гос. педагогического ун-та, 2000.

Сухачев В.Ю. Идиосинкразия философии // Общественное призвание философии: прил. к журн. «Философские науки»: специальный выпуск. М.: Акад. гуманитарных исследований., 2006.

Хазагеров Г.Г. Риторика VS стилистика: семиотический и институциональный аспекты // Социологический журнал. 2008. № 3.

Parsons T. The structure of social action. Glencoe, 1949.