
Тоже история философии¹

Том 1. Западноевропейская констелляция веры и знания

Предисловие

Ю. Хабермас

Не могу не сказать о причине, приведшей меня на старости лет к достаточно праздному и длительному занятию историей философии. Мне просто доставляло удовольствие прочесть многие высокозначимые тексты, которые я никогда не читал, а также заново прочесть те тексты, которые я, в связи с какой-то надобностью, читал не раз, но теперь прочел как постаревший профессор философии, который оглядывается на свою собственную, относительно спокойную жизнь. Впервые я не только систематически проработал и «использовал» произведения, но во многих случаях и воспринял их, испытывая определенный личный интерес к обстоятельствам жизни их авторов (1). Конечно, это не оправдывает столь смелое и, собственно говоря, несерьезное предприятия, при котором я осознавал на каждой странице, что в моем возрасте я уже не смогу учитывать корпус вторичной литературы. Поэтому при таком повторном прохождении истории западной философии речь в лучшем случае может идти о том, чтобы доходчиво изложить определенное прочтение, касающееся, как сегодня говорят, метатеоретического вопроса: в чем ныне состоит адекватное понимание задач философии?

Изначально книга должна была называться «К вопросу о генеалогии постметафизического мышления» или «История философии как руководство к дискурсу о вере и знании». Меня не остановили бы сомнения издательства по поводу такой разнузданности в стиле барокко, но еще до завершения рукописи я принял решение в пользу меланхолически краткой формулировки названия – с намеком на знаменитое эссе Иоганна Готфрида Гердера. После того как я закончил написание «Третьего промежуточного размышления», мне стало ясно, что я смогу лишь грубо набросать раннюю стадию постметафизического мышления до середины XIX века, причем только в рамках традиции от Канта до Гегеля. Изложение цепочек разветвленной аргументации, которая с *тех пор* получила дифференциацию в традиции от Юма и Бентама, с одной стороны, и Канта, Шеллинга и Гегеля – с другой, и прежде всего аналитическое прохождение сквозь те дискуссии, которые между этими «лагерями» разгорались вокруг центральных проблем, погрузили бы меня в пучину дебатов второй половины XX столетия, то есть времени моей собственной жизни.

Во всех этих противостояниях мне, как участвующему наблюдателю, бросалось в глаза, что в конкуренции подходов всегда отражается одно и то же расхождение фоновых допущений, будь то в теориях истины, рациональности или языка, в логике и методологии социальных наук, в этических подходах или, и прежде всего, в теориях морали, права и политики. Одна сторона исходит в своем анализе из представлений и интенций, из способов поведения и ситуации отдельного субъекта, тогда как другая сторона в тех же вопросах исходит из интерсубъективно понимаемых систем символов и правил, из языков, практик, форм жизни и традиций, чтобы лишь затем, посредством соответствующих типов дискурса, исследовать необходимые субъективные условия владения этими структурами и обретение соответствующих компетенций (2). Изложение состояния данной конкуренции позиций потребовало бы как минимум еще одной книги, а на это моих сил уже не хватит. Кроме того, я уже в другом месте обсудил наиболее важные аргументы, которые, с моей точки зрения, являются решающими в этих спорах, обладающих парадигмальной значимостью (3).

Тогда, однако, возникает вопрос, почему *предыстория* данной конкуренции парадигм, которая продолжалась и в философии языка XX века (4), вызывает интерес: для чего нужна развернутая *генеалогия* соответствующих теоретических векторов? Ведь

для выяснения систематических вопросов должно быть достаточно самих споров. Краткий ответ таков: потому что для меня важно другое – не ряд основных спорных вопросов, а имплицитное понимание философии, выражающееся в парадигмальных предпосылках рассмотрения данных вопросов. Основания в споре о профессиональном самопонимании философии являются также основаниями за или против определенного «прочтения» истории философии. Однако относительно плодотворности подобной постановки вопроса тотчас возникают возражения. Разве воззрения на исконную задачу философского мышления не растут, словно ветви, на стволе *проведенных* философских исследований, и разве не отпадают они от него, подобно засохшим ветвям? Разве одно профессиональное самопонимание не вытесняется последующим? Знаем ли мы вообще, какого рода аргументы могут быть важными в подобном споре? Каждый убедительный философский подход говорит сам за себя; с каждым новым подходом обнаруживается то, на что философия способна и чем она должна быть. С этим возражением сочетается куновский образ случайного возвышения и краха научных парадигм. А с позиции, если хотите, Фуко среднего периода за маской дискурсов можно еще и обнаружить господствующие общественные силы.

Этому противостоит то, что смены парадигм в философии также стимулируются процессами научения и что даже ложный образ Фейерабенда о случайном возвышении и крахе парадигм предполагает определенную последовательность: мол, есть теории, которые дают о себе знать как о продолжении прежней истории философии. До сих пор можно было исходить из того, что и впредь будут возникать серьезные попытки ответить на основные вопросы Канта: «Что я могу знать?», «Что я должен делать?», «На что могу надеяться?» и «Что такое человек?». Но теперь я не уверен, есть ли будущее у философии, какой мы ее знаем, не изжил ли себя *формат* тех постановок вопросов, так что философия как предмет выживает только благодаря своим способностям анализа понятий и в качестве распорядительницы своей собственной истории. Философия, как и все остальные дисциплины, следует тенденции все большей дифференциации. Где-то она уже сводится к разряду услуги по анализу понятий для когнитивных наук, где-то ее дисциплинарное ядро растворяется, замещаясь полезными предложениями, отвечающими растущему спросу на консультации в области экономики, био- и экзотики.

Подобные собранные мною наблюдения могут и ничего не значить. Гораздо больше беспокоит неизбежность, даже желательность, растущей специализации, посредством которой и философия подчиняется внутренней динамике любого научного разделения труда и нормального хода научного прогресса; ибо специализация представляет собой для нашей дисциплины вызов особого рода. То, что для других наук связано *только* с прогрессом, означает для философии, которая не должна упускать из виду целое, вызов по поводу тех основных вопросов, через которые она себя до сих пор определяла. Если философия должна ориентировать «на целое», то, конечно, сегодня подобная формулировка больше не может быть нацелена не только на метафизическую, но и на так называемую «научную» картину мира. Эпоха картин мира по достаточным основаниям окончена еще в XVII веке. Меня волнует вопрос, что осталось бы от философии, если бы она не пыталась по-прежнему вносить вклад в *рациональное выяснение нашего само- и миропонимания* – при этом дефис маркирует именно ту тему, которая грозит потеряться в ходе специализации.

Философия также является научным способом мышления, но она не является наукой, работающей над тем, чтобы научиться все большему о все «меньшем», что означает «научиться все более узким и точно определяемым предметным областям»; ведь она различает науку и просвещение, когда хочет объяснить, что наши растущие знания о мире *означают для нас* – для нас как людей, как живущих в данное время и как отдельных личностей. При обработке всякого прогресса научения, каждого прироста мирового знания, такое практическое самоотнесение с нашим образом жизни создает отношение к целому космосу знаний, которое становится все более обозримым. Тем не менее философия, как я полагаю, изменила бы своей самобытности, если бы она –

пусть и исходя из обоснованного осознания завышенных к ней требований – отказалась бы от холистического отношения к нашей потребности в ориентации. Но именно в эту зону попадают философская практика и понимание философии, которая отказалась от своей просветительской роли, поддалась сциентистскому самонедопониманию и, встав на сторону объективирующих наук, отреклась от собственного, самореференциального, вклада в рациональное миро- и самопонимание (5). Изначально философия как таковая не может опускать руки перед ростом сложности нашего общества и наших все более специализированных знаний, если – как Кант в свое время – при помощи оснований хочет побудить своих современников к автономному использованию их разума и практическому *оформлению* их общественного бытия (6).

Однако данное побуждение к просвещению, выражающееся в практическом отношении философского мышления к потребности человека ориентироваться в ситуациях соответствующих актуальных вызовов, отнюдь не является чем-то само собой разумеющимся. Ведь оно питается за счет таинственного стремления к использованию нашей *разумной свободы*. Эта великая тема занимала философию от Канта до Маркса, более того, поглотила ее, и она проходит красной нитью и через мое исследование. В отличие от этого в сегодняшнем ее сциентистском образе мы сталкиваемся с современным перевоплощением античного учения о необходимости, причем противоречие с перформативным осознанием действия прикрывается, но не разрешается, наклейкой компатибилистского понятия свободы воли. В нем отражается некий фатализм, распространяющийся в той мере, в которой человечество вовлекается в сложный клубок неуправляемых побочных последствий, созданной им самой динамики экономического и технического роста. Но тема использования разумной свободы возвращается вновь во всей своей полноте, как только философия осознает контекст своего собственного возникновения.

Едва она понимает, что не может исходить из абсолютного начала и должна отречься от допущения *view from nowhere*, она приходит к тому, что способна обеспечить независимость своей оценки лишь с помощью исторического соотнесения с самой собой. Такое самосоотнесение не может, однако, исчерпываться удручающей рефлексией связи соответствующего актуального размышления с историческим местом его общественных отношений и политических вызовов. Историческое самосознание должно брать шире и распространяться на реконструкцию *обеих нитей* философского наследия. Лишь в свете наследия, от которого философия отделилась в своей постметафизической ипостаси, в правильных пропорциях познается то наследие, которое она приняла: эмансипация использования разумной свободы означает одновременно и освобождение, и нормативную привязанность. Лишь понимание причин, заставляющих философию субъекта начиная с Реформации перейти к антропоцентризму, прежде всего к постметафизическим проводам веры в пользу замещающей или «спасительной» справедливости, открывает глаза на меру готовности к кооперации, которую коммуникативно обобществленные субъекты должны связать с использованием разумной свободы.

Философия исходно принадлежала к числу метафизических и религиозных картин мира осевого времени, которые можно пересчитать по пальцам одной руки. Это стало ее судьбой. Ведь с возникновением христианского платонизма в Римской империи дискурс веры и знания становится определяющим в дальнейшем развитии философского наследия греков. Поэтому данный дискурс послужит мне путеводной нитью для генеалогии постметафизического мышления, призванной показать, как философия – дополнительно к формированию христианской догматики в понятиях философии – в свою очередь присвоила существенное содержание религиозных преданий и трансформировала их в знание, поддающееся обоснованию (7). Именно благодаря этому семантическому осмосу непосредственно связанное с Кантом и Гегелем секулярное мышление, обрело тему разумной свободы, а также по сей день определяющие, основные понятия практической философии. Греческая космология лишилась своих корней, тогда как семантическое содержание библейского происхождения было переведено в основные понятия постметафизического мышления (8).

Вопрос о том, что философия должна и еще может ожидать от себя, несмотря на ее откровенно секулярный характер, сегодня решается посредством данного трансформированного наследия религиозного происхождения. Оно, однако, вошло лишь в один из двух конкурирующих ныне образцов постметафизического мышления. Данное обстоятельство интерпретируют таким образом, что последовательное отделение от религиозного наследия произошло лишь в рамках эмпирической, или натуралистической, линии постметафизического мышления. Такому предположению противоречит серьезный перелом в той радикальной критике религии, благодаря которому мышление младогегельянцев, являющееся одновременно историческим и материалистическим, при всей его преемственности отворачивается от Гегеля – не отказываясь, однако, от интереса к следам разума в истории и в целом от понимания собственной философской деятельности как направленной на способствованию разумным условиям жизни. Подобное профессиональное самопонимание можно обосновывать при помощи доходчивого прочтения истории философии, если данную историю в ее прохождении через бездны можно понять *также*, как беспорядочную последовательность случайно запущенных процессов научения. В ходе изложения, которое в этом смысле является «генеалогическим», мне хотелось бы выяснить не только случайные обстоятельства, запускающие соответствующие процессы научения, но и основания пользы того, что мы можем придерживаться всеобъемлющего понятия разума и соответствующих притязаний философской мысли на самопонимание.

Работа над книгой и необходимая для этого концентрация, влияют на ритм жизни. Длющееся более десятилетия занятие одной и той же темой в одиночестве, да еще при той свободе, которая имеется у отставного профессора, легко могло принять форму тягостного упражнения. Тому, что этого не произошло, я обязан Уте² – я имею в виду не только те импульсы, которые я получал благодаря продолжительным беседам с ней о только что прочитанном, но и то, что трудно выразить словами, – просто сам факт ее присутствия. Даже посвятив ей эту книгу, я бы не смог передать, как много он значит для меня.

Ю.Х.

Штарнберг, декабрь 2018

Примечания

1. Так как мой академический интерес до сих пор был прежде всего направлен на систематическую деятельность, я при подготовке книги не мог основываться на ранее разработанных лекциях по истории философии. Это было, вероятно, не только недостатком.

2. Ср.: M.R. Bennett, P.M.S. Hacker, *Die philosophischen Grundlagen der Neurowissenschaften*, Darmstadt 2010.

3. J. Habermas, *Philosophische Texte*. Studienausgabe in fünf Bänden, Frankfurt/M. 2009.

4. C. Taylor, *Das sprachbegabte Tier*. Grundzüge des menschlichen Sprachvermögens, Berlin 2017, 211–244.

5. «Сциентистским» я называю взгляд, согласно которому критерии рациональности, обязательные для научного мышления, должны ориентироваться исключительно на образцы формирования теорий и процедуры номологических естественных наук.

6. Привязка ранней Критической теории к данному, исходящему от Канта, импульсу обнаруживается в: M. Horkheimer, H. Marcuse, «Philosophie und kritische Theorie», in: *Zeitschrift für Sozialforschung*, 3 (6), 1937, S. 625–647, здесь – 636: «Если разум подразумевает оформление жизни согласно свободному решению познающих людей, то требование разума указывает теперь на создание общественной организации, внутри которой индивиды согласно своим потребностям совместно урегулируют свою жизнь».

7. Мой интерес как философа в данной работе приводит к асимметричному взгляду на дискурс веры и знания: я хочу понять, чему философия научилась в этом дискурсе. А fortiori, то есть не предприняв серьезных шагов, мы не сумеем понять, исчерпал ли себя процесс такого научения, или он может быть продолжен ввиду нового категориального вызова, такого, как отказ от самобытности (*Naturwüchsigkeit*) человеческого организма, с перспективой расширения совокупности секулярных аргументаций. С другой стороны, генеалогия постметафизического мышления, осуществляемая

с позиции последовательного атеизма, может быть понята как рекомендация для философии, которой следует проявить готовность к научению в отношении данного стимулирующего потенциала, не ущемляя, однако, при этом автономного использования разума. В ходе развертывания данного дискурса его участниками философам надлежит занять диалогическую позицию по отношению к другой стороне и быть готовыми к принятию точек зрения друг друга. О критике закоряченного секуляристского менталитета, блокирующего подобный подход, см. J. Habermas, «Religion und nachmetaphysisches Denken», in: ders., *Nachmetaphysisches Denken II*, Berlin 2012, 96–119.

8. В этом смысле посредством данной генеалогии постметафизического мышления я пытаюсь изложить мысль, которую высказал четверть века тому назад в дискуссии с Йоганном Б. Метцом: J. Habermas, «Israel oder Athen: Wem gehört die anamnetische Vernunft? Johann Baptist Metz zur Einheit in der multikulturellen Vielfalt», in: ders., *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays*, Frankfurt/M. 1997, 98–111.

(Перевод с немецкого Д. Мироновой)

Примечания переводчика

¹ В Предисловии (см. ниже) Ю. Хабермас сам указывает на источник названия своей новой книги: это «Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit» – известная работа И.Г. Гердера (ок. 1773 г.), которая на русский язык переведена как «Еще одна философия истории для воспитания человечества». Мне, однако, показалось, что принятый русский перевод не совсем точен, поэтому я предложила вариант, который представляется более верным, а именно «Тоже история философии» (а не «Еще одна история философии»). Связано это с тем, что русско-му «еще» в немецком языке соответствует не столько «auch», сколько «noch», употребление которого в данном контексте означало бы: уже есть множество историй философии, а эта – еще одна в данном ряду. Но Хабермас использовал не «noch», а «auch», и в интервью «Франкфуртер Рундшау» от 10 апреля 2020 г. он разъясняет, почему: «Слово “auch” в заголовке акцентирует внимание читателя на том, что речь идет о новом истолковании истории философии, хотя и наряду с другими возможными истолкованиями. Данный жест скромности остерегает читателя от недо-разумения, будто он берет в руки исчерпывающую или даже окончательную историю философии. Сам я придерживаюсь линии интерпретации, согласно которой, под углом зрения определенного понимания постметафизического мышления, данная история может быть понята как процесс научения. Ни один отдельно взятый автор не может избежать определенного угла зрения, и в нем всегда отражается часть его теоретических убеждений. Однако это всего лишь выражение фаллибилистского сознания, оно отнюдь не должно придавать относительный характер моим притязаниям на истину» (<https://www.fr.de/kultur/gesellschaft/juergen-habermas-coronavirus-krise-covid19-interview-13642491.html>).

Перевод подготовлен по тексту Предисловия из открытого источника (<https://www.suhrkamp.de/download/Blickinsbuch/9783518587348.pdf>).

² Уте Хабермас-Вессельгофт (Ute Habermas-Wesselhoeft) – супруга Ю. Хабермаса.

Миронова Дагмар Вали Г. – Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, факультет политологии, Москва, 119991, ГСП-1, Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4.

Кандидат философских наук, доцент.

E-mail: dagmar@mail.ru

Mironowa Dagmar Walli H. – Moscow State University, The Faculty of Political Science, 27/4, Lomonosovskiy av. GSP-1, Moscow, 119991, Russian Federation.

PhD, Associate Professor.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–8-176-180