

О НЕЛОКАЛЬНОМ ХАРАКТЕРЕ ФИЛОСОФСКОГО МЫШЛЕНИЯ

В.А.Шапошников

кандидат философских наук, МГУ им. М.В.Ломоносова

В настоящем выступлении мне хотелось бы обсудить один из возможных подходов к проблеме определения специфики философского мышления.

Сразу же оговорю статус этой попытки с точки зрения противопоставления *дескриптивного* и *нормативного* (М.А.Розов). Предлагаемый подход не является в чистом виде дескриптивным, поскольку, хотя я и буду опираться на некоторые традиционные представления о том, что такое философия, и работать с ними, но моей целью ни в коей мере не является попытка дать достаточно «широкое» определение философии, способное охватить все историческое разнообразие этой человеческой деятельности. В то же время, развиваемый здесь подход не является и в чистом смысле нормативным, хотя может показаться таковым. На самом же деле, то, что облечено здесь в форму категорического ответа, есть лишь замаскированная переформулировка исходного вопроса. Категорическая же и нормативная, «ответная», форма, приданная этому вопросу, есть сознательная *провокация*. Такая форма, как показывает опыт, является наиболее продуктивной с точки зрения пробуждения критической мысли, как тех, к кому слово обращено, так и того, кто его произносит. Итак, избранный подход сознательно уходит от чистой дескриптивности и движется в направлении чистой нормативности, но (и это принципиально!) не достигает ее.

Переходя к содержательной части, надлежит, прежде всего, спросить, на что мы можем ориентироваться при обсуждении указанной проблемы? Что может служить критерием оценки адекватности того или иного «определения» философии? Для европейской культуры таким ориентиром служит античность, и в первую очередь пифагорейско-платоническая традиция, как оказавшаяся наиболее влиятельной.

Как мы помним, античная доксография связывает введение термина «философия» с именем Пифагора. Диоген Лаэртский вкладывает в уста Пифагора аллегория, уподобляющую жизнь спортивным всегреческим состязаниям, а жизненные установки людей – трем типам их участников: состязающимся, торгующим и созерцающим.

Именно третий тип и олицетворяет образ жизни философа – *bios theōretikos* – состоящий в «созерцании», *в противоположность деятельному участию* (DL, VIII, 8). К чему же стремится философ, отказываясь от состязания с другими в погоне за жизненными благами, не испытывая желания повыгоднее купить и повыгоднее продать? Доксография дает нам ответ и на этот вопрос. Тому же Пифагору приписывается введение еще одного важнейшего термина – термина «космос». Философское созерцание имеет вполне определенную цель, оно направлено на то, чтобы научиться видеть *порядок* (*taxis*), который присущ этому миру (Лебедев, 14 фр.21), т.е. *научиться видеть мир как космос*.

Вспомним также Аристотеля: он выстраивает иерархию знания, в которой «науки об умозрительном» (*theōrētikai*) стоят выше «искусств творения» (*poiētikai*), а философия венчает эту иерархию, определяемая как «единственно свободная наука», поскольку лишь она одна «существует ради самой себя», и «все другие науки более необходимы, нежели она, но лучше – нет ни одной». По существу, философское знание оказывается у Аристотеля *самым бесполезным* знанием (Met., I, 1-2).

Тот же Аристотель отмечает и еще одну важную черту философского знания. «Мы предполагаем, - говорит он, - что мудрый, насколько это возможно, *знает все*, хотя он и *не имеет знания о каждом предмете в отдельности*» (Met., I, 2; курсив мой).

Обратимся, наконец, к Платону, который отличает философию, как своеобразную область, от математических дисциплин (арифметики, геометрии, астрономии и музыки). Отличает главным образом по их методу. В отличие от дисциплин, опирающихся на определенные *предпосылки* (*hypothesis*), философский метод – *диалектика* – является *беспредпосылочным*, и только им раскрывается смысл (*logos*) этих предпосылок (RP, VI-VII). Плотин же, говоря о диалектике как «самой ценной части философии», делает очень важное для нас замечание: «*тщательное* исследование она (диалектика – В.Ш.) предоставляет другому искусству, которое находит в этом удовлетворение» (Enn., I 3, 5; курсив мой).

Таким образом, философское знание, с одной стороны, есть в идеале знание всего, но, с другой, - не есть знание «тщательное», не есть знание «о каждом предмете в отдельности». Кроме того, это знание есть знание «присущего миру порядка», но знание, с практической точки зрения, совершенно бесполезное, не способствующее дея-

тельному участию в обыденной жизни. К тому же, философское знание есть еще и знание «беспредпосылочное».

Как же увязать вместе эти, на первый взгляд, мало связанные характеристики?

Для этой цели мне представляется весьма удобным понятийный инструментарий, разработанный гештальтпсихологами.

Всякое мышление, согласно этому подходу, может быть рассмотрено как обнаружение (построение?) *смысловых связей*. При этом смысловая связь не есть нечто обособленное, она возникает лишь в рамках *структуры* (gestalt) – структуры некоторой *проблемной ситуации*. Процесс мышления состоит в преобразовании проблемной ситуации в направлении *улучшения ее структуры*. По выражению М.Вертгеймера (Продуктивное мышление), *схватывание* проблемной ситуации есть выяснение ее *структурных особенностей и требований*. Эти структурные особенности и требования создают в поле мышления определенные *деформации и напряжения*, что, в свою очередь, задает *векторы* в направлении улучшения ситуации и соответственно меняет ее.

В большинстве случаев круг исходной проблемной ситуации достаточно *четко очерчен*, он жестко связан со *вполне определенным* набором деформаций и напряжений (которыми и задается). Преобразование проблемной ситуации происходит в направлении *снятия* соответствующих деформаций и напряжений, и может иметь *вполне отчетливое* завершение. В таких случаях возможны *четкая* постановка задачи и *четко фиксируемый* момент ее решения.

Так в качестве простейшего примера *такой* проблемной ситуации можно привести любую школьную задачу по геометрии, а также и большинство научных задач, которые Т.Кун так метко назвал «задачами-головоломками». Другим примером могут служить проблемные ситуации, с которыми мы сталкиваемся в нашей обыденной жизни, в связи с едой, сном, передвижением, заработком денег, их тратой, и т.п.

Указанные нами особенности этих проблемных ситуаций и связанного с ними мыслительного процесса определяются тем, что *универсум* таких ситуаций включает лишь то, что оказывается затронутым *конкретным* набором деформаций и напряжений. Такое мышление носит *практически ориентированный* и *локальный* характер.

Относятся ли проблемные ситуации, которые могут быть названы специфически философскими, к такому типу мышления?

Нетрудно заметить, что такие проблемы, как: соотношение единого и многого, непрерывного и дискретного, бытия и становления, проблема универсалий, психофизическая проблема, проблемы теодицеи или свободы воли и т.п. не могут быть в полной мере отнесены к описанному типу.

Сравним, например, «сон» как локальную проблему (мне хочется спать, и я решаю вопрос, как реализовать мое желание, или - у меня бессонница и я ищу средства от нее избавиться, или – в моей памяти сохранилось некоторое воспоминание, и я пытаюсь выяснить приснилось мне это или было наяву, или – я решаю проблему роли сна для нормальной человеческой жизнедеятельности) и, с другой стороны, - «сон» как философскую проблему. Впрочем, отличие здесь очень тонкое: так проблема «отличия сна и яви» может быть поставлена и как проблема локальная – проблема психологическая, и как проблема философская. Это различие смутно чувствуется, но как сформулировать его отчетливо?

Мне представляется возможным понять специфику философских ситуаций через их отнесенность к *единой проблемной сверхситуации*, наличие которой и определяет единство философии.

Универсум этой сверхситуации ничем не ограничен извне, для него может быть использовано слово «мир». Можно сказать, что в рамках философской сверхситуации *все* в мире оказывается поставленным под вопрос, *все* воспринимается как деформированное и напряженное. В рамках такой сверхситуации движение мысли в направлении улучшения гештальта может иметь лишь *эстетический* характер, в противоположность *прагматическому* характеру оценки гештальта в случае локальной проблемной ситуации. Здесь речь идет не о полном снятии деформаций и напряжений – скорее о некотором их перераспределении, подчиненном эстетическому критерию.

Для такого понимания философский характер той или иной ситуации определяется через отнесение ее к единой проблемной сверхситуации философии. Так упомянутая выше проблема различения сна и яви будет или не будет проблемой философской в зависимости от того соотносится ли она нами с упомянутой сверхситуацией или нет.

В этом смысле можно говорить о *нелокальности* философского мышления.

При таком понимании к философскому мышлению оказывается неприменим прагматический критерий оценки. Мысль движется здесь не от проблемы к решению, а

от одной проблемы к другой. Поэтому в отношении философии невозможно говорить о *конкретных* результатах (т.е. решенных проблемах), но лишь о *прояснении общей картины*, которое может быть оценено лишь с точки зрения эстетического критерия. (Здесь уместно вспомнить указание Аристотеля на *бесполезность* подлинного философского знания). Этим объясняется также то, что подлинное философское знание имеет *бездеятельный* характер, за который так любили упрекать философию, как русские религиозные философы, так и марксисты.

Нелокальность философского мышления проявляется не только как *принципиальное отсутствие ограничения на универсум рассмотрения* (для всякого локального мышления, – например, обыденной мыслительной деятельности, а также мышления научного, такие принципиальные ограничения обязательно имеются!). Она проявляется и как *ориентированность на построение лишь несущего смыслового каркаса для этого суперуниверсума* (в противоположность прорисовке смысловых деталей и мелких подробностей, характерной для мышления локального). Это тот самый отказ от «тщательного исследования» (Плотин), «знание всего при отсутствии знания о каждом предмете в отдельности» (Аристотель). Такая особенность, впрочем, вполне понятна и вытекает из первой – постоянной ориентированности на познавательную сверхситуацию. Нельзя одновременно пытаться охватить мысленным взором узор глобального смыслового каркаса и в то же время выводить мелкие смысловые подробности некоторой локальной области. Эта невозможность предопределяет размежевание философии и науки.

В свете такого понимания специфики философского мышления интересно взглянуть на проблему *специализации* в области философии. Ее не следует видеть как ограничение сферы рассмотрения (в смысле игнорирования лежащего вне нее). Представляется более естественным понимать специализацию в философии как указание на отправную (или же ключевую!) точку для философского осмысления мира.

Человеческая жизнь коротка, и всеохватность философского мышления, конечно же, конкретным мыслителем может не быть реализована (вспомним оговорку Аристотеля по поводу мудрости как «знания всего»: «насколько это возможно»). Отправной же пункт философствования (ведь с чего-то приходится начинать!) может определяться как конкретными особенностями биографии мыслителя, так и индивидуальными особенностями его психического склада. Однако *интенция* выходить за пределы всяких

границ и четко определенных областей есть характеристическая черта, *обязательно* присущая всякому *подлинному* философскому мышлению.

Может возникнуть возражение, что философы часто занимаются достаточно узкими и частными вопросами. Например, Кант, когда он вводит различие суждений синтетических и аналитических. На это можно ответить, что когда философ рассматривает, казалось бы, излишне подробно какой-то частный вопрос – это означает, что он предчувствует, что решение соответствующей проблемы позволит получить далеко идущие глобальные выводы, позволит увидеть огромные пласты материала в новом ярком свете, позволит высветить глобальные структурные линии (насколько это предчувствие оправдывается, зависит от силы философской одаренности конкретного мыслителя). Именно так и оказалось в случае кантовской классификации суждений. При чтении подлинных философских шедевров эта особенность «частных» философских проблем проявляется в психологическом эффекте «разверзания бездн» – неожиданном раскрытии перед мысленным взором читающего «уходящих в даль перспектив».

Таким образом, оппозиция «локальное – нелокальное» выступает у нас как ключ к определению специфики философского мышления. Эта оппозиция раскрывается в виде целого спектра взаимосвязанных противопоставлений:



Нетрудно заметить, что при таком понимании философское мышление имеет явно выраженный *невротический* характер. Для подлинного философа *отсутствует*

область стабильности, «беспроблемности» (так в рамках избранного нами подхода может быть истолкована платоновская «беспредпосылочность» подлинного философского метода). Все воспринимается философом как «напряженное» и «деформированное», все поставлено им под вопрос. Или, если воспользоваться словоупотреблением М.Мамардашвили (Введение в философию), для философского мышления «мир есть проблема», *весь мир есть проблема*, т.е. мир «непонятен», *весь мир непонятен*. Неслучайно Платон (Theaet., 155cd) и Аристотель (Met., I, 2) говорят об *удивлении* как начале философии. Для философа все непонятно и поэтому все его удивляет.

Как проявление невротического характера философского мышления может быть понята и еще одна очень важная черта философии – неизбежная опора на *естественный язык, естественное словоупотребление*. В самом деле, жесткая терминологичность языка свойственна научному мышлению, но не свойственна мышлению философскому (П.А.Флоренский. У водоразделов мысли). Это связано, в частности, с тем, что всякая жесткая терминологичность всегда предполагает признание некоторой *области языковой стабильности* – наличие такой части языка, которую мы можем признать понимаемой всеми одинаково, без этого никакое определение смысла терминов не может быть завершено. Но основная философская установка как раз и не позволяет признать наличие такой области, а, следовательно, не позволяет ввести жесткую терминологию.

Невротической чертой является и неотъемлемая страсть философской мысли подвергать все *сомнению*, утверждать собственное *незнание*. Критическая установка К.Поппера и его учение о «погрешимости» всякого человеческого знания (fallibilism), просматривается уже в приписываемом Пифагору противопоставлении «философа» – «софосу» (мудрецу) (Лебедев, 14 фр.21а). Впрочем, вся утонченная духовная культура есть порождение невроза, под углом зрения психоанализа. Всякая культурная неординарность есть нечто отклоняющееся от психической нормы, что, в результате, делает, на мой взгляд, саму эту норму чем-то малопривлекательным.

(Текст доклада, сделанного 6 февр. 1998г.
на конференции «Особенности философ-
ского дискурса», УРАО, 5-7 февр. 1998г.)