

## КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ И СОЦИАЛЬНЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ФИЛОСОФИИ ПОДОЗРЕНИЯ

*В.И. ПРЖИЛЕНСКИЙ*

Мои произведения  
называли школой подозрения  
*Ф. Ницше*

Социология знания – есть  
своеобразное применение того,  
что Ницше удачно называл  
«искусством подозрения»

*П. Бергер и Т. Лукман*

### Введение

Последние десятилетия преподнесли немало сюрпризов, один из которых – массовое и во многом вынужденное овладение теми видами деятельности, которые прежде практиковались очень узким кругом избранных. Если «приобщение» широких слоев населения к искусству шокировало философов еще в середине XX в., то игры с собственной идентичностью – сравнительно новый «вид спорта». И вот уже каждый получает доступ к технологиям, которые позволяют ему сконструировать свое собственное прошлое и участвовать в виртуальном конкурсе проектов предпочтительного будущего. Именно так сегодня можно попытаться поучаствовать в политике, инициативно предлагая действующим и воображаемым политическим акторам сконструированный набор мифологии, идеологии, программы действий, направленных на создание/возрождение любых, канувших в историческое небытие государств, этносов, племенных союзов. Идентичность, прежде считавшаяся чем-то вроде природного свойства, оказалась переменной величиной и предметом выбора или даже конструирования. Но при этом мало кто вспоминает о том, что философы были первыми, кто ощутил бремя этнической, социальной, религиозной и иной идентичности. Именно они впервые захотели «отпасть от колеса рождений», прожить жизнь так, чтобы ни в своих мыслях, ни в своих действиях не быть зависимыми от всего случайного и «привходящего».

Не менее интересным эффектом модерна можно считать стремительное и бурное распространение конспирологии – убеждения в том, что существуют тайные организации, управляющие миром или о том, что есть тайные цели власти, радикально отличающиеся от декларируемых. Здравый смысл подсказывает, что все тайное потому и тайное, что может нести определенную, если не смертельную угрозу всем

тем, кто не входит в число заговорщиков. И вот уже пишутся целые трактаты, в которых излагаются или разъясняются соответствующие явления, мифы или идеологии. Все больше появляется книг, которые стилистически, да и содержательно напоминают учебные пособия и научные монографии. Но и здесь философы значительно опередили всех, впервые заподозрив неладное.

Разумеется, философская конспирология не может быть понята как более изысканная и рафинированная форма популярной, т.е. народной конспирологии, как не может считаться хайдеггеровская хоррорология прообразом хоррор-панка. Но единство объекта не может не рождать вопроса об общем генезисе, да и об иных взаимосвязях и взаимозависимостях подумать не лишне. С тех пор, как философы впервые заподозрили, что мир на самом деле иной, чем кажется, прошло уже достаточно времени.

### **Школа подозрения: филиппония**

Я хотел бы начать рассуждение о подозрении в философии со слов Ф. Ницше, которыми он охарактеризовал свою собственную философскую позицию и деятельность: «Мои произведения называли школой подозрения, еще более — школой презрения, к счастью, также школой мужества и даже дерзости. И действительно, я и сам не думаю, чтобы кто-то когда-либо глядел на мир с таким глубоким подозрением, как я, и не только в качестве случайного адвоката дьявола, но и — выражаясь богословски — в качестве врага и допросчика Бога»<sup>1</sup>.

Есть ли в этих словах Ницше что-то, помимо скандального желания эпатировать читателя и привлечь его внимание любой ценой? Есть ли в них что-то, помимо отчаянной надежды взорвать изнутри универсум европейской буржуазности с ее «одряхлевшим» христианством и «девальвированным» сократизмом? И как ухватить эту мысль, превратить подозрение в метод или дисциплину, воплотить искусство подозрения в некой программе, сделать ее основанием технологии? Попытки такие есть и они хорошо известны. Так, О. Шпенглер писал, что свой метод он заимствует у Гёте, а у Ницше — способ постановки проблем. «Социология знания, — отмечали позднее П. Бергер и Т. Лукман, — есть своеобразное применение того, что Ницше удачно называл “искусством подозрения”»<sup>2</sup>.

Тексты Ницше буквально переполнены страхом и негодованием. Немецкий философ боится быть обманутым ложными ценностями и негодует по поводу учителей, эти ценности навязавших. И он разоблачает. Разоблачению подвергается и Сократ, который отождествил добро и истину, и Платон, который навязал удвоение мира, и Христос, который отождествил слабость с добродетелью. Ницше разоблачает философов и филологов, пророков и их последователей, учителей и их адептов. А потом еще и заявил о том, что подозревает не просто так,

а применяя для этого особое искусство — искусство подозрения. Но, как и всякое другое искусство, искусство подозрения должно обладать собственным методом, собственной дисциплиной, собственным набором познавательных и выразительных средств. Для обозначения искусства подозрения я предлагаю использовать несуществующее греческое слово *филипония* (от греч. *φίλοψόνοια* — «любовь к подозрению», где *φίλω* — люблю, а *ὑπόνοια* — подозрение)<sup>3</sup>.

### Эмоции и аффекты как средство познания мира

Здесь возникает вопрос о том, нельзя ли, вопреки традиции, отнести философствование к разряду аффективных действий. Конечно же, написание трактатов или полемика, аргументация или разъяснения собственной позиции никак не могут быть произведены в состоянии аффекта. Но сводится ли к этому философия? Видимо, нет. В противном случае, мы могли бы, пользуясь веберовской классификацией, определить философию и как целерациональное, и как ценностно-рациональное действие. В первом случае, мы говорили бы о пресловутом приращении знания и о способах его применения, во втором, — вспоминали бы аристотелевское утверждение о том, что человек всегда стремится к знанию и что такова его (человека) природа. Но если допустить, что истинный интерес философской мысли рождается из страха, сомнения, подозрения, то вся картина меняется и меняется радикально. При рассмотрении подозрения как возможного фундамента для построения метода, а без этого невозможно помыслить себе школу, возникает соблазн превратить чувство в процедуру и, тем самым, уйти от первоначального замысла. Но может это и требуется? Ведь утверждал же М.К. Мамардашвили, что в содержании философской мысли присутствует не только некое знание, но и эмоциональное состояние, в котором находился сформулировавший ее философ.

При серьезном разборе высказанной мысли следует признать, что искусство подозрения, реализованное в пространстве философии, неизбежно превращается в своеобразную эстетику скандала или, быть может, в онтологию разоблачения. Почему метафора открытия или метафора сотворения, при помощи которых понималась и интерпретировалась деятельность философов прежде, уступает место метафоре разоблачения? Не знак ли это того, что философ ищет новую аудиторию и не прокладывает ли он новые «средства коммуникации» между собою и обществом?

В современной философии филипония принимает самые разные формы. У Ф. Ницше подозрение атрибутируется как вид искусства и манифестируется как выстраданная позиция. Пафос филипонии наглядно демонстрируется родоначальником философии жизни, когда он задает вопросы Сократу в своем знаменитом «Рождении фило-

софии»: «Не есть ли научность только страх и увертка от пессимизма?.. О Сократ, Сократ, не в этом ли, пожалуй, и была твоя тайна? О таинственный ироник, может быть, в этом и была твоя — ирония?»<sup>4</sup>

Ницше подозревал, что от него что-то злонамеренно скрывают, он стремился разоблачать, срывать маски, сделал искусство подозрения своим главным методом. Не случайно автор проекта переоценки ценностей избрал в качестве средств разоблачения познавательные ресурсы филологии, а не традиционной аргументации. Особое отношение к искусству подозрения продемонстрировали представители философской герменевтики, структурализма, социологии знания. Может быть, Ницше испытал всего лишь профессиональный кошмар истолкователя, который никогда не может быть до конца уверен в правоте собственного утверждения? Своего рода профессиональная болезнь экзегетика, усиливающаяся в ситуации смещения идентичностей: и оракул, и богослов, и филолог? Переход от геометрии к филологии, который не раз знаменовал собою философский мейнстрим, рождает глубокое чувство разочарования невозможностью точно знать — геометры могут измерить и даже перепроверить свои измерения, уточнить их и вычислить возможную погрешность, изжив тем самым все возможные подозрения. Филологи же обречены оставаться наедине со своими сомнениями.

### **Методические поиски обмана: социальное vs рациональное**

Итак, для философии радикально изменяется схема самоописания, социальной самопрезентации. Философы не хотят более подражать геометрам или путешественникам, но и роль создателей, творцов или конструкторов кажется им не вполне подходящей. Их привлекает роль оракулов, чьи прозрения призваны спасти обманутое общество от чьего-то злого умысла. Возникший у Ницше образ «срывания всех и всяческих масок» действительно уподобляет философствование раскрытию тайного заговора. Со времен Платона, чей разоблачительный посыл о том, что вещи вовсе не таковы, какими кажутся, был услышан и воспринят, никто уже не говорил ничего столь же радикального. И только в XX в. подозрение и прозрение становятся едва-ли не обязательным элементом всякого философствования или, по крайней мере, всякого заметного философствования.

Кажется, что до Ницше все философы только тем и были заняты, что строили все новые и новые теории, перемежая их критикой прежних. На самом деле это, конечно же, не так. Но вот поиск социологических, исторических или социально-антропологических аргументов для утверждения собственных идей оказался беспрецедентным. Не обязательно приписывать своим предшественникам в сфере познания некий преступный замысел. Достаточно

показать, что причины их заблуждений лежат совсем в иной сфере — сфере социального. И что они детерминированы социальными, а не рациональными мотивами — утверждают все те, кого можно назвать филипониками. «Человеческое, слишком человеческое».

Среди наиболее ярких примеров здесь можно привести примеры Хайдеггера и Фуко, испытавших, как известно, сильное влияние философии Ницше. Каждый из них ставит диагноз эпохе, противопоставляя ее прежним эпохам. Само по себе это действие для философской традиции совсем не оригинально, к нему достаточно часто прибегали авторы прежних времен, пытаясь подвергнуть критике своих предшественников и противопоставляя им их предшественников. Но при этом они всегда апеллировали к рациональному, они реконструировали критикуемые учения и лишь затем приступали к их опровержению. Так поступали Декарт и Кант, Юм и Пирс, Рассел и Гуссерль. Так поступает и сам Хайдеггер, когда в своем «Бытии и времени» выстраивает некоторые идеи предшественников, с опорой на которые затем вводятся новые категории, реинтерпретируются старые, делается ряд заявлений, что вполне традиционно для философской мысли.

То же мы находим и в других произведениях Хайдеггера, будь то причудливые эксперименты с языком или перетолковывание классиков в контексте своей собственной философии. Но уже в теме забвения бытия, отказа от поисков смысла бытия и т.п. звучит нечто, нетипичное для традиционной философии и скорее сближающее ее с религией. Даже сама мысль о том, что понимание есть способ бытия, содержит в себе завуалированное опасение оказаться в небытии по причине непонимания, незнания, забвения. Его позиция также основана на подозрении о том, что западная метафизика, т.е. доминирующий способ мышления, способствовала, намеренно или нет, утаиванию истины и сокрытию смысла бытия.

Страх — движущая сила подозрения. Но страх страху рознь. Например, страх забвения, страх утраты связи. Но одна из сфер антропологической и социальной технологии — инструментализация аффектов заслуживает особого рассмотрения. Особняком здесь стоит доклад, позднее опубликованный под названием «Время картины мира». Некоторые подобные мотивы звучат и в статьях о современности, о технике и т.п., но именно во «Времени картины мира» искусство подозрения проявляется, что называется, в концентрированном виде. Хайдеггер подробно перечисляет существенные черты Нового времени, которых насчитывает ровно пять. Это наука, машинная техника, вхождение искусства в горизонт эстетики, понимание и организация человеческой деятельности как культуры, обезбожение.

Нетрудно видеть, что данный перечень неоднороден. Если указание на две первые и пятую черты вполне предсказуемо, даже тривиально,

то третья и четвертая особенности нашего времени — результат того, что Ницше назвал бы прозрением, которое, в свою очередь, является результатом подозрения. И опять же, находится место третьему компоненту методологической триады — презрению. Хайдеггер как бы заявляет, что все не так! В атмосфере всеобщей и неутраченной радости по поводу «открытия» культуры, т.е. осознания ее огромной роли в жизни человека и общества, на фоне признания за культурой титула высшей ценности и оплота гуманизма, во время наделения культуры невиданной креативной мощью, звучит голос радикального несогласия.

Хайдеггер фактически утверждает, что говорить о культуре прежних эпох как о более ранних стадиях, предшествовавших нынешнему ее состоянию, неверно. Таким образом, не открытие, а сотворение культуры объявляется сущностной чертой современности, вернее, сотворение какого-то нового феномена, который мы по ошибке называем теперь тем же именем. «Культура теперь — реализация верховных ценностей путем культивирования высших человеческих достоинств. Из сущности культуры вытекает, что в качестве такого культивирования она начинает в свою очередь культивировать и себя, становясь таким образом культурной политикой»<sup>5</sup>.

Как понять и как оценить высказанную мысль? Для адептов и поклонников ясно, что Хайдеггер указал на ошибку в понимании сути происходящего: признавая общую для всей эпохи констатацию факта наличия внешнего явления он, будучи философом, смог узреть его внутреннюю сущность и увидеть, что с феноменом произошло нечто важное — он переродился и, скорее всего, незаметно превратился в свою противоположность. А критики Хайдеггера отмечают, что он изощренно дискредитирует модерн, выявляя при этом собственные тоталитарные наклонности и консервативные установки. И те, и другие правы, и каждый прав по-своему. Но нас здесь интересует другое. Хайдеггер, желая того или не желая, демонстрирует весь набор эффектов, составляющих методологию искусства подозрения (подозрение, прозрение, презрение). Есть также и полный набор мужества и дерзости, ибо возразить против основных установок гуманизма не так-то просто. Но что является источником философского подозрения, что заставляет «смотреть на мир с глубочайшим подозрением»? Ведь методическое сомнение — хорошо прописанный, в том числе и методически, жанр философствования. Но сомневаться и мучиться подозрением — не одно и то же.

### **В чем можно подозревать надзирающих и наказывающих, или Куда может исчезнуть Новое время?**

Когда М. Фуко писал свою «Историю безумия», он строил повествование таким образом, чтобы заставить читателя почувствовать вначале подозрение, что в предельно простой схеме изоляции ду-

шевно больных или заразных, что-то совсем не так, и что простота предельно обманчива. И что те, которые изолируют, надзирают и наказывают, сами обмануты и обманываются, но, одновременно с этим, они будут первыми и достаточно ожесточенными противниками открытия истины. Что подтолкнуло Фуко к таким выводам? Пытливый ум прирожденного философа? Или острое ощущение социальной несправедливости и желание найти причину последней? Может быть и первое, и второе одновременно. Но вот содержался ли в вопросе о справедливости повод к подозрению?

Скорее всего, нет. Наверное, всегда можно обойтись и без революции, войти в положение меньшинств и смягчить их положение, улучшить институты, защитить их права, но не утверждать при этом, что общество так устроено и что оно требует жертв, т.е. поиска «прокаженных» и их изоляции. «Исчезнет лепра, фигура прокаженного изгладится или почти изгладится из памяти людей, — однако все эти структуры останутся неизменными. Обычай исключения из сообщества, до странности похожие, встретятся нам через два — три столетия, зачастую в тех же самых местах. Роль, когда-то принадлежавшую прокаженному, возьмут на себя бедняки, бродяги, уголовные преступники и “повредившиеся в уме”; мы увидим, какого рода спасения ждут от своего исключения и они сами, и те, кто их исключает. Все формы этого исключения сохранятся, хоть и наполнятся, в рамках совершенно иной культуры, совсем новым смыслом — и прежде всего та высшая форма строгой изоляции человека, когда он исключается из социума, но духовно реинтегрируется в него. Но не будем забегать вперед»<sup>6</sup>.

Почему же Фуко «забегает вперед» и лишь затем, как бы спохватившись, останавливается? Да, разумеется, это вполне тривиальный литературный прием, призванный подготовить читателя к восприятию чего-то важного и даже ошеломляющего. Фуко стремится усилить впечатление и, одновременно с этим, сделать его воздействие предельно эффективным. Для этого надо пройти по всем ступеням от зарождения подозрения через его развитие к прозрению. А затем испытать катарсис и презрение, если, конечно, получится совместить их. Как писал Честертон, «историю св. Франциска нельзя начинать с его рождения, тогда ничего в ней не поймешь, лучше и не рассказывать. А в наше время рассказывают именно так, задом наперед»<sup>7</sup>. Но зачем философу понадобилось использовать приемы нарратива, зачем ему рикёровская интрига и все прочие атрибуты рассказчика? Почему для него классический стиль философского трактата становится рассказом «задом наперед»?

Еще один повод говорить о ситуации, когда философская книга не может быть адекватно описана в терминах академической науки, таких как «внесение вклада в решение проблемы», «приращение

знания», «восполнение пробела», дает нам трактат Б. Латур «Нового времени не было». Разоблачительный пафос названия подтверждается содержанием в полной мере: автор отвергает фундаментальные для современного мировоззрения идеи, подвергает пересмотру признанный порядок истории, ставит под сомнение различие природы и общества. Что-то похожее мы находим у Шпенглера, Хайдеггера, Фуко и других радикальных революционеров, сконцентрировавших свои усилия на ниспровержениях и разоблачениях. Но можно ли относительно их сочинений говорить о чем-то общем, кроме желания придать своим идеям разоблачительный и ниспровергательный характер? Или речь идет о намерении продуцировать только такие идеи, которые обладают разрушительной силой?

Латур определяет свою книгу как эссе по симметричной антропологии, как будто предлагая завершить эксперимент, начатый Леви-Стросом в его «Печальных тропиках». Он задается вопросом: можно ли исследовать мышление современного человека, как будто покинув эту территорию, перестав самому быть частью современности? Задача не новая, в разное время ее решали различные философы от Декарта до Гуссерля, придумывая каждый свои собственные методы сомнения и редукции. Но сегодня опасность видится в теоретическом мышлении как таковом. Предметом нападок становится вся система координат, включая различие природы и общества, биологического и социального, искусственного и естественного, как будто целью автора является отказ от повторения или продолжения, изменение любой ценой. Не просто революционер, а профессиональный революционер, провозглашающий перманентную революцию и, соответственно, отрицающий ее. И здесь единственной путеводной нитью может стать чувство подозрения. «Мы, — пишет Латур, — осуществляем невозможный проект Хайдеггера, верившего в то, что нововременная Конституция говорит о самой себе, не понимая, что речь идет лишь о половине более масштабного механизма, который так и не вышел за пределы старой антропологической матрицы. Никто не может забыть о Бытии, поскольку никогда не было новоевропейского мира и, следовательно, метафизики. Мы всегда оставались досократиками, докартезианцами, докантианцами, доницшеанцами. Никакая радикальная революция не может нас отделить от этого прошлого»<sup>8</sup>.

Для того, чтобы опровергнуть новоевропейскую Конституцию, Латур исследовал науку как средство убеждения людей или даже как особый способ убеждать<sup>9</sup>. Все остальное, чем казалась наука прежде, — система знания, средство познания, деятельность по получению нового знания, — становится второстепенным.

Думается, без исходного подозрения такое просто невозможно. Дело в том, что в классической модели науки проблеме убеждения также было отведено достаточно места. Но в том-то и проблема, что



это место и сам способ убеждения были определены исходя из аксиомы (гипотезы, конституции) о привилегированном статусе науки, т.е. о том, что есть абсолютно безупречный способ убеждения, заведомо превосходящий все остальные. Эти остальные способы, годящиеся лишь для обыденной жизни, никогда не достоверны, не говоря уж о таких скомпрометировавших себя системах убеждения, как религия, миф, идеология. А вот в науке мы можем потребовать, чтобы нас убеждали рационально, демонстративно и не боясь опровержения фактами, ибо вся система построена на доказывании. Удивительно, но показать, что лишь часть знания в науке соответствует этим критериям удалось лишь тогда, когда науку, пусть и в порядке мысленного эксперимента, лишили привилегированного статуса, запрещающего сравнивать с чем бы то ни было то явление, которое прежде считалось уникальным. Сегодня же, говоря словами основоположника феноменологии, «возникает стремление подвергнуть серьезной и острой критике научность всех наук, не оценивая заранее оправданность методологических процедур и не задаваясь вопросом о смысле научности»<sup>10</sup>.

Таков универсальный путь подозрения, превращенного в метод: взять науку не как науку, а как вид убеждения и сравнивать с другими убеждениями или видами убеждений по набору специфических средств, имеющих сугубо социальную природу. Именно это понимает Латур, называя свое искусство симметричной антропологией. Именно это подразумевают Бергер и Лукман, когда называют свою книгу, формально посвященную социальной онтологии, трактатом по социологии знания. И непонятно, что тут порождает, а что порождается: новая наука (науки) ли порождает новые выводы или, наоборот, выводы, полученные благодаря подозрению, приводят к мысли о необходимости конституирования новой науки. Но можно ли подозревать и оставаться в пространстве теории? Видимо, нет, ибо еще Платон надеялся обрести там покой и свободу от эмоций и аффектов. А это значит, что для того, чтобы испытать чувство подозрения, надо вернуться в жизненный мир. Но и в жизненном мире сегодня не всегда удается остаться в рамках здравого смысла — там тоже можно применять средства и техники научного мышления.

### **Философия после «конца философии»: спекуляция за пределами теории**

Одним из главных итогов лингвистического поворота и очередного этапа преодоления метафизики явилось извлечение из философского мышления метафор, вернее, представление категорий классической онтологии и теории познания в качестве особого рода метафор. Выводы, следовавшие за открытием метафорической природы метафизических понятий не оставляли сомнений в том, что новая философия или будет очищена от неявной реификации и спонтанного

гипостазирования, или эти виды смыслообразования будут выявлены и поставлены под надежный контроль. Однако произошло нечто прямо противоположное. Даже в аналитической философии была признана неустранимость метафизики, а уж в текстах континентальных школ была осуществлена смелая попытка оседлать энергию метафорического мировидения и направить ее в нужное русло. Во французской философии можно наблюдать даже возрождение спекулятивного мышления, причем довольно архаичных его образцов, чему в немалой степени способствовало феноменологическое учение об усмотрении смысла, помноженное на стремление к аутентичному прочтению Античности.

Когда Делёз пишет о смысле, его визуализация вполне понятна, но вот вопрос о правилах или методе, которым она подчиняется, вряд ли может быть задан всерьез. И даже авторская декларация о соединении логического с психоаналитическим скорее не проясняет, а затемняет суть дела. «Тела и их глубина, — пишет Делёз, — существуют как смешение. Одно тело проникает в другое и сосуществует с ним подобно капле вина в океане или огню в железе. Одно тело вытекает из другого, как жидкость из вазы. Смешения тел целиком задают количественное и качественное положение вещей — красноту железа, зеленость дерева. Но то, что мы подразумеваем под “расти”, “уменьшаться”, “краснеть”, “зеленеть”, “резать”, “порезаться” и так далее, — нечто совсем другое. Это уже не положения вещей, не тела, перемешанные во внутренней глубине. Это бестелесные события на поверхности — результаты смешения тел»<sup>11</sup>. После длительного выявления, разоблачения и, по крайней мере так могло показаться, изгнания метафор, реификаций и гипостазирования как родовых черт спекулятивного мышления, Делёз как будто специально смешивает события и свойства, вещи и действия, презентации и переживания, действуя по принципу: «спекуляция умерла, да здравствует спекуляция!» Да, наверное, после всех рассуждений самого Делёза, а также Фуко, Деррида и многих других о словах, следах, метках, архиписьме и прочих постмодернистских темах, умозрительный метод переживает второе рождение.

Рискну сделать предположение, что такое возрождение спекуляции произошло не вдруг и тем более не является закономерным этапом развития философской мысли, а вызвано целым рядом «внешних» обстоятельств. И, прежде всего, тем, что философы начали осваивать еще одну область, прежде не считавшуюся достойной внимания. Осваивать и, соответственно, осваиваться в ней, ибо прижиться в чужом краю можно лишь изменившись кардинально самому. И область эта — посттеоретический жизненный мир.

Так уж повелось, что пребывание в сфере теоретического знания обставлялось с особой помпезностью, входить туда можно было только как в храм, а способность (или право) пребывать там чуть ли

не постоянно рассматривалась как удел настоящих мыслителей. От чудачеств и рассеянности до провокаций и интеллектуальной агрессии — вот тот арсенал социально значимых средств, при помощи которых происходит сакрализация пространства теоретического. И если вдруг возникает понятие нетеоретического или даже внетеоретического, то лишь для иллюстрации к теоретическому или в качестве вспомогательного. Вначале о нем говорят как о сфере применения теоретического на практике, т.е. как о сфере практического, обыденного или повседневного<sup>12</sup>. Затем повседневное превращается в то место, к которому генетически восходит теоретическое. Как известно, Гуссерль ввел понятие жизненного мира именно как дотеоретического образования, интерсубъективность и иные свойства которого надежно оберегали его от превращения в нечто теоретическое. И то, что социологи задали совершенно иной способ рассмотрения жизненного мира, превратив его в символический универсум, ничего не изменило в его темпоральной экспликации: жизненный мир — это всегда мир дотеоретический.

Сегодня некоторые представители социологии знания заинтересовались судьбой теоретического знания, разбитого на фрагменты, построенного в конструкты, списанного в утиль или просто выпавшего из сферы внимания ученого. Да и сама технология описания жизненного мира, открытая феноменологами не могла не привести к вопросу о том, не попадают ли теоретические знания в пространство жизненного мира, не играют ли эти самые знания по правилам, писанным для значений жизненного мира. Именно об этом писали Латур, Хилан, Гинев.

### **Философ в посттеоретическом жизненном мире**

Вернувшись в жизненный мир и застав его в совершенно ином, — посттеоретическом качестве, философы попытались действовать в этой новой среде. И совсем не удивительно, что их действия стали напоминать поступки человека, оказавшегося в неведомом, непонятном мире. В этом мире подозрение — главное питание интуиции. Отсюда и совершенно иное отношение к миру понятий. Кант или Гегель заняты обихаживанием того мира, который достался им в наследство. Они старательно ремонтируют, реставрируют, перестраивают или достраивают дом, строить который начали их предшественники. Еще бы, ведь мир высокой теории, состоящий из понятий и категорий — главное достояние не только философов, но и всей европейской цивилизации и, что вполне естественно, предмет зависти всех европейски образованных, но не считающих себя европейцами или свою страну европейской. Когда-то П.Я. Чаадаев, не скрывая своей горечи по поводу непричастности к великому проекту, писал: «Пускай поверхностная философия, сколько угодно шумит по поводу религиозных войн,

костров, зажженных нетерпимостью, — что касается нас, мы можем только завидовать судьбе народов, которые в этом столкновении убеждений, в этих кровавых схватках в защиту истины создали себе мир понятий, какого мы не можем себе даже представить, а не то что перенестись туда телом и душой...»<sup>13</sup>

Пока одни гордились миром понятий, а другие завидовали, появились и те, кто испугался. Но если Хайдеггер выказал свое неприятие превращению мира в картину мира, то Хилан подверг критике то, что он определил как унаследованное мировоззрение (*received view*). «Поскольку жизненный мир есть место, где начинаются и заканчиваются все исследования, философия начинается и заканчивается там же, и это именно отношение к современному жизненному миру делает самую философию ресурсом. Совсем не так происходит, когда “унаследованное мировоззрение” берет начало в жизненном мире и заканчивается высокозначимой репрезентативной конструкцией жизненного мира, которая принимает форму идеальной модели Природы. Разрыв между жизненным миром и научной моделью Природы перекрывается постулатом, который может быть назван “постулатом зеркальности”, подобным тому, который, как обычно думают, связывает геометрию и жизненный мир. Как геометрические объекты, стекая, как это и было, со страницы или доски, занимают свое место в идеальном царстве Ума, так же точно ведут себя научные модели или теории. “Унаследованное мировоззрение” как философия является тогда не более чем гипотетико-дедуктивной теорией, подобной научной теории, и она также “изобретена” на базе (некоего) постулата, что так удачно показали Бриссон и Мейерштейн в своем сравнении теории Большого Взрыва и платоновского Тимея»<sup>14</sup>.

Еще одно интересное наблюдение о повороте в мышлении сделала Нэнси Мэрфи, когда отметила, что наряду с множеством философских поворотов XX в., наиболее известным среди которых является лингвистический, произошел также поворот от индивидуализма к коллективизму в эпистемологии. При переходе от картезианского модерна к посткартезианству или постмодерну фактически произошла коллективизация интеллектуальной деятельности, вернее коллективизация в представлении о ней. «Холизм и в эпистемологии, и в теории значения в равной мере работает против модернистского индивидуализма. В модерне предполагалось, что каждый человек (с учетом основного сенсорного и интеллектуального оснащения) столь же компетентен, как и любой другой, чтобы формировать обоснованные убеждения и пользоваться языком. Общественные знания и язык являются всего лишь суммированием того, чем обладают индивиды. В постмодернистской мысли, напротив, роль сообщества действительно велика. Именно сообщества должны решать, когда отнести к аномальным фактам серьезно, и где вносить изменения в куайновскую

сеть верований. Языковые игры и конвенции, в которых участвует индивид, предшествуют речам, произносимым индивидом и определяют, что может и что не может быть сказано»<sup>15</sup>. Такая социализация эпистемологии не могла не сказаться на внутреннем самочувствии ученого, враз ощутившем себя зависимым в своих мыслях и убеждениях от других, в том числе и незнакомых людей, от той самой толпы, о которой писал Августин. Но это уже не «толпа всего», а именно человеческая толпа, хотя и она, в полном соответствии с исследованиями Ле Бона, может выступать в качестве деперсонифицированного заговорщика, нести угрозу, но не иметь при этом ни злого, ни какого-то иного умысла. Такое смешение признаков социального и надсоциального (полуприродного, полудемонического) в изучаемом объекте рождает столь же смешанную реакцию, соединяющую интеллектуальный опыт с социальным значительно более интенсивно, нежели это характерно для традиционной академической деятельности.

Ницше, по всей видимости, был тем человеком, кому впервые после Платона стало казаться, что его как будто заманили и опоили какой-то дрянью, представившись другими именами, скрыв свои намерения и истинный род занятий. Но если Платон чувствовал себя обманутым в мире обыденного, в «толпе всего», то Ницше испугался как раз того самого мира понятий, созданного, по общей мысли, в защиту обыденного и повседневногo. И он стал смотреть на мир и, в особенности, на его платоновское «удвоение» с подозрением. Вполне естественно, что и его последователи стали выглядеть как первооткрыватели, вступившие на новый материк или космонавты, высадившиеся на другой планете, как герои мифов, спустившиеся в ад или исследователи паранормальных явлений, попавшие в иное измерение. Все, что они видят, кажется им чужим и опасным. Свершилась великая революция в сознании философов — не вещи, а понятия оказались не таковыми, какими кажутся. И это не заблуждение, а непременно чей-то коварный заговор, где понятия могут быть средством обмана, хотя коварство может быть и бессубъектным. Примеры прозрений и срывания масок в наше время все множатся: наука как искусство, наука как религия, знание как предмет археологических и генеалогических изысканий. И здесь происходит самое интересное — метафорическое и буквальное меняются местами.

### Заключение

Философия за два с половиной тысячелетия своего существования сменила множество амплуа, являясь в самых различных образах и надевая одну маску за другой. Становясь то целью, то средством, данная интеллектуальная практика позволяла именовать себя и объектом любви, и стилем жизни, и средством утешения, и орудием мысли, и способом познания, и особым знанием. Сосуществуя с наукой, фило-

софия сама заявляла себя в качестве одной из наук. Взаимодействуя с религией, она нередко сама пыталась проложить путь к вере. Соседствуя с искусством, «любовь к мудрости» немало сделала для того, чтобы предстать в качестве одного из искусств.

Заслужив весьма двусмысленный статус «ничьей земли», философия всегда проявляла особую отзывчивость, демонстрируя настоящие чудеса мимикрии. Но при этом, отдаваясь безотчетному желанию подражать или даже слиться с чем-то иным (религией, наукой, искусством), философия как будто забывала о том, что она самым непосредственным образом причастна к рождению современной науки и религии, культуры и искусства, политики и права. Как невозможно представить себе современные общества без политических, экономических и правовых институтов, также немислимы христианство, ислам и иудаизм без соответствующих систем теологии. А уж наука, искусство, гуманитарные ценности и вовсе являются философскими проектами, детально прописанными и надежно обоснованными.

Что и говорить, обоснованность вкупе с общезначимостью и аподиктичностью всегда представлялись главными ценностями и даже идеалами научного знания. Они давали столь необходимое для теоретического ума ощущение безопасности и предсказуемости научного поиска, позволяли отделаться от страха, что что-то внешнее, ничтожное и не относящееся к делу сможет вмешаться и нарушить удивительное разделение формы и содержания, теории и практики, бытия и становления, сломав, таким образом, всю сложнейшую конструкцию, возводимую столетиями. Поэтому сам разговор о подозрении как об институционализированном (или квазиинституционализированном) элементе научного познания заставляет навсегда распрощаться с мечтами о столь желанной интеллектуальной безопасности. Или, наоборот, именно стремлением к интеллектуальной безопасности вызывается не менее интеллектуальная подозрительность. Во всяком случае, в эпоху тотальных поисков безопасности и в условиях манифестации безопасности в качестве приоритетного направления развития науки, технологий и техники Российской Федерации, тема операционализации и технологизации подозрения становится как нельзя более актуальной.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. Книга для свободных умов // Ницше Ф. Соч. В 2 т. Т. 1. – М., 1990. С. 232.

<sup>2</sup> Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. – М., 1995. С. 8.

<sup>3</sup> В свое время автор предлагал ввести в научный оборот термин «филопопия» (φιλοπόπια), означающий «любовь к подозрению» (См.: Пржиленский В.И. Словарные статьи // Философские науки. 2010. № 2. С. 144 – 146). Но после многочисленных дискуссий с участием специалистов по древнегреческому и новогреческому языкам, авторский коллектив и редакция ФН пришли к заключению,

что правильное будет для предлагаемого термина предложить использовать на русском и греческом языках слова «филипония» (φιλιπόνοια) и именно в более современном произношении [fili'ponia], а не в классическом древнегреческом [p<sup>h</sup>i'lypónoi.a].

<sup>4</sup> Ницше Ф. Соч. В 2 т. Т. 1. – М., 1990. С. 49.

<sup>5</sup> Хайдеггер М. Время картины мира // Новая технократическая волна на Западе. – М., 1986. С. 93.

<sup>6</sup> Фуко М. История безумия в классическую эпоху. – СПб., 1997. С. 26.

<sup>7</sup> Честертон К. Франциск Ассизский // Вопросы философии. 1989. № 1. С. 85.

<sup>8</sup> Латур Б. Нового времени не было. – СПб., 2006. С. 134. См. также: Харахордин О. Предисловие редактора // Латур Б. Нового времени не было. – СПб., 2006. С. 5.

<sup>9</sup> См.: Харахордин О. Предисловие редактора. С. 5.

<sup>10</sup> Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология (введение в феноменологическую философию) // Вопросы философии. 1992. № 7. С. 137.

<sup>11</sup> Делёз Ж. Логика смысла; см. также: Фуко М. *Theatrum philosophicum*. – М.: Екатеринбург, 1998. С. 20.

<sup>12</sup> Вспомним кантовские рассуждения о поговорке: «Может быть, это верно в теории, но не годится для практики». Поговорка, несомненно, родилась значительно позже популяризации идеи применения теоретических знаний на практике, ибо сама идея восходит еще к античным философам, но и значительно раньше, чем на нее обратил внимание основоположник критической философии.

<sup>13</sup> Чаадаев П.Я. Философические письма // Чаадаев П.Я. Соч. – М., 1989. С. 30–31.

<sup>14</sup> Heelan P.A. *The Lifeworld and Scientific Interpretation* / K. Toombs (ed.). *Handbook of Phenomenology and Medicine*. – Dordrecht and Boston: Kluwer Academic Publ., 2002. P. 49.

<sup>15</sup> Murphy N. *Scientific Realism and Postmodern Philosophy* // *British. Phil. Sci.* 41 (1990). P. 295.

### Аннотация

В статье анализируются историко-философские истоки искусства подозрения и его роль в становлении современной философии, ее метода. Особое внимание уделяется вопросам сравнения философского подозрения и конспирологии как особого состояния массового сознания. Уточняется зависимость искусства подозрения от социологии знания и посттеоретического мышления.

**Ключевые слова:** подозрение, сомнение, филипония, социология знания, посттеоретическое мышление.

### Summary

This article analyzes the historico-philosophical roots of the art of suspicion and its role in development of modern philosophy and its method. The author gives special attention to the comparison of philosophical suspicion with conspirology as a peculiar condition of mass consciousness, and explicates the dependence of the art of suspicion on sociology of knowledge and posttheoretical thinking.

**Keywords:** suspicion, doubt, philypoia, sociology of knowledge, posttheoretical thinking.