



## НЕКОТОРЫЕ ПРАВИЛА В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ<sup>1</sup>

Ж.-Л. МАРИОН\*

### IV. Контекст

Прогресс в истории философии происходит не только благодаря преумножению фактических и спекулятивных данных, но и благодаря его (контекста. – *Прим. пер.*) внешнему расширению.

1. Конечно, не вызывает сомнения то, что он может и должен начинаться с систематических и при необходимости углубленных прочтений. Но даже в той мере, в какой они получили первую абстрактную понятность (в соответствии с такими схемами изложения, как «...ad mentem divi...» или «...согласно ряду оснований», следуя «Принципам философии о...» или «Системе...» и т.д.), последовательное его развитие даже благодаря уточнению этой системности, тем не менее, становится вскоре невозможным без введения новых исторических данных. Данные же эти могут сочетаться в итоге лишь в законченной совокупности разумных тезисов; отсюда – появление классических апорий, непреодолимых в границах так называемой системы: индивидуальность, создаваемая формой *или* материей, аналогия отношения *или* пропорциональности, абсолютно достоверное *ego* *или* абсолютно гипотетическое сомнение, детерминизм *или* свобода, логический критицизм *или* творческое воображение, метафизический нигилизм *или* выход за пределы метафизики, «метафизика присутствия» *или* «деконструкция» и т.д. Эти повторяющиеся дихотомии как подлинные *артефакты* интерналистского метода порождают бесконечные дискуссии, ибо зачастую им не достаёт исторической и текстуальной обоснованности, не говоря уже об их кратком, лишь проблематизированном рассмотрении. Так, даже понятие системной интерпретации имеет историю, которая в свою очередь зависит от истории самого концепта «система», существовавшего еще до немецкого идеализ-

\* Жан-Люк Марион – французский философ-феноменолог, теолог, историк философии. Статью, посвященную его творчеству, см. в № 7 за текущий год.

*Окончание.* Первая часть статьи опубликована в № 8 за текущий год.

ма, как минимум, в «Диалоге о двух системах мира» Галилея 1632 г., «Новой системе коммуникации субстанций» Лейбница 1695 г. и в «Трактате о системах» Кондильяка 1749 г.

Даже понятие *philosophia perennis* (лат. — вечная философия. — *Прим. пер.*) имеет свою историю: автора — Августино Стеучо, монашескую канонику Святого Августина, название — «О вечной философии», место и дату возникновения — Лион, 1535 г. Все это пришло к своему завершению в наш век.

Особенно это относится к претензии на радикальное интернационалистское прочтение, далекое от стремления отдать изучаемому автору должное, вписав его учение в систему определенных взаимосвязей, что ведет к двум следствиям: а) предъявлению к нему неправомерного теоретического требования — построения самосоздающейся и самовыводящейся системы; б) фактическому превращению всякой трудности (что продемонстрировал бы любой исторический анализ такого концепта, такого вопроса, такой аллюзии и т.д.) в угрозу утраты связности целого и глобального крушения, откуда следует и почти неизбежное беспокойство по поводу столь же тонких, сколь и неочевидных текстуальных различий, мешающих придерживаться систематического требования, к чему автор и не стремится (несомненно, именно поэтому один из наиболее виртуозных практиков такой герменевтики предпочитает освобождать систематизируемых им философов даже от минимального отношения к «обыденной реальности», т.е. от доступа к вещам как таковым). Система является не методом истории философии, а опцией в философии, которая имеет свою историю, свое происхождение, равно как и свой конец. И фактически, редкость использования модели системы становится общей тенденцией даже при интерпретации Гегеля, Фомы Аквинского и Спинозы.

2. Как появляются новые данные? Зачем они нужны? Изучение истории философии (автора, произведения, дискуссии, генеалогии концепта и т.д.), за исключением того, что уже известно (изучение состояния вопроса может пригодиться, но фактически не привносит ничего нового), предполагает разрешение трудности, до сих пор остававшейся неразрешимой или даже не выявленной. В этом история философии действительно оказывается сродни философии. Таким образом, даже если признать, что все интерпретаторы прошлого не считались с уже имеющейся информацией или же им не хватало достаточно четкого основания — что, к счастью, является редкостью, — то новый интерпретатор может достичь прогресса без учета изысканий своих предшественников, лишь вводя новые данные, не раскладывая заново уже и без того известные *ad nauseam* и имеющиеся в наличии карты, а соотнося новую информацию с теми картами, которые до сих пор еще не

были использованы в игре. У этих новых данных могут быть различные источники.

Прежде всего, имеют значение условия актуального времени изучаемого автора. Иногда можно открыть *новые тексты*, до сих пор неизвестные (правовые тезисы Декарта, небольшие тексты Лейбница, средневековые диспуты, системная программа немецкого идеализма, Рукописи Маркса 1844 г., неизданные современниками и т.д.). Можно вновь обратиться к якобы хорошо известным текстам и обнаружить в них нечто новое, написанное на полях и между строк. Так, на, казалось бы, перепаханном поле декартовского наследия в последние два десятилетия произошла настоящая переоценка «Правил для руководства ума» как справочного трактата о методе (в противоположность «Рассуждению о методе» — чрезмерно сжатому изложению, по справедливому замечанию Лейбница), сборника «Musicae» (влияние которого вплоть до Рамо ныне общепризнано), математических сочинений, предшествовавших «Геометрии», спора Утрехта с Воэцием (который определяет суть картезианской политики и контурами обозначает герменевтику, основанную на Писании), частей II – IV «Принципов философии» (и серьезное метафизическое основание, которое они привносят в образцовую физику). И мы даже не подозреваем, что еще откроют нам «Правила для руководства ума», «Разыскание истины» и даже историческая аннотация к «Размышлениям о первой философии». То же самое происходит и с постоянно изучаемыми небольшими текстами Лейбница, в процессе воссоздания научной деятельности Мальбранша, хронологической перестановки первых сочинений Спинозы, научными прочтениями поздних работ Канта, переводом и повторными переводами различных наукоучений Фихте и последних курсов лекций Шеллинга, изданием или научными переводами курсов лекций Канта, Гегеля, Шеллинга и Гуссерля (даже Бергсона), хронологическим воссозданием фрагментов Ницше и, наконец, Полного собрания сочинений Хайдеггера. Во всех этих случаях интерпретация оказывается в большей или меньшей степени перевернута, обогащена, усилена в своей связности, как если бы она предстала в качестве интерпретации тонкой и сложной эволюции<sup>2</sup>.

Затем необходимо знать *прошлое* изучаемого автора, а именно: *истоки его творчества*. На самом деле ни один философ не может избежать говорения на техническом языке, выработанном еще до него. Несомненно, сила его оригинальности проявляется в осуществляемых им семантических модификациях одних концептов, в отказе от других, в создании неологизмов и т.д. Но значимость этих расхождений может быть выявлена лишь в их отношении к тому, из чего они происходят. Нет никакого смысла в неаргументированном повторении того, что Декарт отступает от «схоластической тра-

диции», но, как он сам об этом пишет, он вновь и вновь использует эту лексику, переводит ее непосредственно на французский и куёт, таким образом, свой собственный концептуальный язык. Напротив, если он действительно хочет подчеркнуть этот разрыв, необходимо зафиксировать лексические константы, чтобы на фоне текстов и их фактического применения его предшественниками возвести в статус эталона его собственные варианты использования тех же самых терминов. Прежде всего, это требует знания авторов, с которых все начиналось, чтобы, в конце концов, четко установить, до какой степени картезианский опыт изменяет термины, кажущиеся схожими (метафоризированная *intuitus, realitas objectiva/formalis, conceptus objectivus/formalis, substantia/subsistentia*<sup>3</sup> и т.д.). К тому же, как понять Паскаля, если не улавливать в его французской лексике преобразования декартовской латыни? То же самое воссоздание имеет место и при оценке расхождений между теориями; зачастую Декарт отвечает на вопросы, заданные Суаресом, Оккамом, Дунсом Скотом, Фомой Аквинским или Августином, четко этого не обозначая. Вновь вернуться к его ответу без идентификации вопроса, который и сделал его возможным, даже если он — исчерпывающий и снимает этот вопрос, не достаточно для его понимания, равно как и для отказа ему в научности. Создание вечных истин — в действительности нелепость, которую изобличали и Лейбниц и Мальбранш, тогда как в этом не видится отказ от унивокальности расхождения между Богом и конечным существом, и таким образом происходит окончательное закрытие проблемы *analogia entis*. Из этого с необходимостью вытекают два следствия: а) воссоздание источников не приводит ни к сведению настоящего к прошлому, ни к имплицитной консервации «долговременности», для которой никогда ничего бы не изменилось. Напротив, оно фиксирует границы расхождений, инновационное поле, масштаб различия, избегая бреда невежества, который принимает наиболее общие идеологические желания за эпистемологические разрывы и освободительные порывы. Лень размягчает и ослепляет. б) Не следовало бы относиться к кажущимся второстепенными авторам с презрением или равнодушием. Категория *minores* (лат. — авторы меньшего значения. — *Прим. пер.*) есть не что иное, как приют для невежества. Суарес и Васкес, Гоклениус и Клоберг, Хереборд и Ревуис, Жюст Липс и Силон появились в современной библиографии лишь в течение последних тридцати лет, но мы теперь знаем, что невозможно понять Декарта или Спинозу без обращения к ним, поскольку именно они фиксируют то, от чего отказываются эти авторы и что они делают возможным. Не следовало бы также умалчивать о том, что за тридцать лет до «Рассуждения о методе» Сципион Дюплекс полностью перевел на французский язык средне-

вековое наследие (не говоря уже о Монтене, Бодене, Шарроне и т.д.) и основал технический язык философии Нового времени.

Остается, наконец, рассмотреть *будущее* изучаемого автора, т.е. интегрировать в интерпретацию *значение*, которое автор имел для своих последователей. Речь идет не об изучении его рецепции и его влияния (предмет истории идей), а об определении сильных сторон его доктрины, проявляющихся при возражениях, которые ему адресуют его читатели, и о тезисах, которые они ему противопоставляют. Современный интерпретатор должен быть скромным и разумным, признав, что Арно, Спиноза, Боссюэ, Фенелон, Локк, Лейбниц, Вольтер, Беркли, Юм, Кант, Шеллинг и Гегель (а также Ницше, Гуссерль и Хайдеггер) понимали Декарта как минимум так, как сам он никогда бы не смог: культурная близость и философский гений проникают глубже в доктринальные перипетии и выводы основоположника современной философии. Так, Декарт был прочитан и прокомментирован всеми последующими крупными философами без исключения. Таков критерий величины мыслителя, а также несравненная помощь в определении его значения вплоть до нашего времени – таким образом, наша история этой философии всегда придает большую яркость концепции, ответственность за осмысление которой мы сегодня несем.

## V. Парадигмы

Отныне ставится вопрос о постоянном введении в историю философии новых парадигм.

1. Не существует исследования истории философии без философских вопросов, и нет философского вопроса без философского предпонимания того, что подвергается осмыслению в данном вопросе. При отсутствии такого подхода к самим вещам история философии совпала бы с историей идей (отличная и выдающаяся дисциплина, которая сохраняет свою значимость, но вместе с тем она должна знать и свои границы). Когда философы пишут историю философии, которая им предшествовала (Аристотель, Лейбниц, Кант, Гегель, Ницше, Гуссерль и Хайдеггер), им это удастся лишь при условии, что их собственная философия возводится в статус парадигмы. Впрочем, именно благодаря Хайдеггеру мы узнали Ницше как философа. Напротив, если предстоит утвердить окончательно Монтеня и некоторых известных авторов XVIII в. (от Кондильяка до Руссо) в качестве философов, то возникающие порой ошибки имеют место не благодаря многочисленным значимым и ученым работам, которые были им посвящены, а благодаря отсутствию в них достаточно ясного и влиятельного метафизического взгляда (действительно, зачастую проистекающего из идеологических допущений, односторонне эмпирических или материалистических). Ни один историк философии, достойный своего

имени, не может избежать этого требования: ни Брейе, ни Жильсон, ни Алькие, ни Делёз, ни Фуко не были исключением. Даже более общее решение — якобы нейтральный позитивизм — жертвует собой *a minima* во имя этого требования. Таким образом, вопрос не в том, чтобы отдать предпочтение определенной парадигме (так, стремление уклониться от этого вновь возвращает к чему-то невысказанному и менее контролируемому), а в том, чтобы узнать, какую и на каком основании выбрать.

2. Ни одна парадигма не должна быть исключена в процессе изучения истории философии, ибо легитимность каждой из них оценивается фактически по ее результативности — по степени изменений, произведенных ею в сфере ее приложения. Поэтому есть выбор:

а) Сначала можно прибегнуть к парадигмам, происходящим из других философских концепций, отдавая себе отчет в их пережитках: Гегель и Ницше, Гуссерль и Хайдеггер, наряду с другими родами своей деятельности, занимались и картезианским делом историка философии, достигнув явных, значительных результатов, которые сегодня перепроверяются и находят своих последователей (например, по поводу следующего важного момента: *ego* предвосхищает трансцендентальное *Я* или сразу же критикует его, задаваясь вопросом — может ли быть через него рассмотрено не-трансцендентальное и таким образом не эмпирическое *Я*?<sup>4</sup>).

б) Можно также обратиться к философам, которые не занимались непосредственно интерпретацией какого-либо автора во имя определения значения его концепции, доселе не изученной: так успешно осуществлялась фихтеанская интерпретация Декарта, а также неоднократные кантианские и неокантианские интерпретации, несмотря на почти полное молчание самих Фихте и Канта по их поводу.

в) Философские концепции, которые противопоставлялись или даже непосредственно были направлены против Декарта, смогли, прежде всего, с целью его опровержения, и затем — с целью его понимания, дать определенные ответы на некоторые вопросы: таким образом, различные философии, так называемые «аналитические», решительным образом обновили наше представление о *pronuntiatum ego*, о статусе суждения и отношении между мыслью и пространством в картезианстве<sup>5</sup>.

д) Если «гуманитарные науки», как их осторожно называли в течение последних нескольких лет, не добились неоспоримых результатов в истории философии даже в структуралистскую эпоху их помпезного взлета (тогда как в истории идей дело обстояло иначе), то это было следствием неудовлетворительной работы с текстами или некоторого безразличия системного разума к чест-

ной учености по причине ее принципиальной несостоятельности как принципа. Впрочем, остается кое-что из «картезианской лингвистики» и множественных фрейдистских прочтений *ego*. Не исключено, что постоянное обращение к этим парадигмам сегодня не способствует прогрессу новых.

е) В этом контексте использование современных феноменологических разработок (Мерло-Понти, затем Рикёр, но особенно Левинас, Анри и др.) не должно было бы затуманить даже самое пытлиное сознание историков философии: так, знания, полученные в ходе этих анализов (по преимуществу по поводу идеи бесконечного, *ego* как само-чувствование или как ответ на обращение и т.д.) проверяются в подробном описании текстов и проливают свет на доселе не выявленные смыслы, и было бы некорректно их не замечать. Обоснованность возврата к парадигмам, которые способствуют историческому исследованию, выявляя истинно философские вопросы, единственно способные открыть путь к самим вещам, к знанию которых стремятся философы и, таким образом, запечатлеть их в естественных связках своих текстов, проявляется (или опровергается) лишь на основании достигнутых ими результатов. Положительный образ этих феноменологических концепций в истории философии зависит исключительно от результатов их герменевтики: углубляет ли она то, что выявили философы прошлого, и делает ли более строгим их последующий анализ?

Весьма показателен пример, который вызвал столько же споров, сколько произвел плодотворных результатов: в какой мере то, что тематизировал Хайдеггер под заголовком «онто-теологическое строение метафизики», может предоставить истории философии действенную парадигму? Прежде всего, подчеркнем двойное следствие неверного толкования этого понятия. Искажение смысла состоит в рассмотрении онто-теологического строения в качестве догмы, предшествующей всякому историческому доказательству, что было бы достаточным для идентификации метафизики как таковой: с этих пор, эта модель активно и неизбежно применяется в ущерб герменевтической точности. Ее первое возможное следствие состоит в дисквалификации «метафизики», прежде всего, «метафизики присутствия», поскольку подчиняет всю возможную философию догме онто-теологического строения. Ее второе следствие, наоборот, состоит в «защите метафизики», в попытке с той же безосновательностью искоренить в ней онто-теологического монстра, который ставит ее под угрозу и клеймит позором. В чем состоит искажение смысла, порождающее эти две абсурдные тактики? В рассмотрении онто-теологии как неисторической парадигмы, тогда как Хайдеггер ее обозначал в терминах длительного и терпеливого опосредования Аристотеля (начиная с «раздвоения» «пер-

вой философии» и науки о бытии) и позже сформулировал ее смысл в отношении Гегеля. Он сам чрезвычайно сдержанно применял ее к другим метафизикам, скорее намекая, нежели утверждая (Аристотель, Лейбниц, Ницше). Благодаря Ж. Бофре и его ученикам, произошло, по меньшей мере, распространение ее применения. Но недавние герменевтические исследования онто-теологического строения достигают весомых результатов лишь потому, что они как раз отказываются от рассмотрения этой парадигмы в качестве неизблемой догмы, модифицируют ее определение в сторону усложнения. Впрочем, для самого Аристотеля, мысль которого конституционно, но еще не архитектурно онто-теологична, необходимо сначала развести различные программы, а не подчиняться специализациям или регионализациям ее метафизической сети (Э. Мартино). Так, для средневековой философии от Дунса Скота до Суареса онто-теологическое строение метафизики, чтобы быть действенным, должно быть дополнено рассмотрением унивокальности *conceptus entis*<sup>6</sup> (О. Бульнуа). К тому же для второй схоластики и ее продолжения в традиционной метафизике онто-теологическое строение должно быть объединено со школьной системой метафизики (в *metaphysica generalis, sive ontologia/metaphysica specialis, sive cosmologia rationalis, psychologia rationalis, theologia rationalis*)<sup>7</sup> (Ж.-Фр. Куртин). В частном случае Декарта онто-теологическое строение становится адекватным лишь при раздвигании между основанием *ens ut cogitatum* (лат. – сущее как мышление, сущее как мыслимое. – Прим. пер.), с высшим бытием типа *cogitatio sui* (лат. – мышление самого себя. – Прим. пер.), и основанием *ens ut causatum* (лат. – сущее как причиненное, тварное сущее. – Прим. пер.), с высшим бытием типа *causa sui*. Вся сложность и интерес к этому удвоению состоят, прежде всего, в начертании линий артикуляции и демаркации, а также в идентификации двух высших типов бытия, находящихся в состоянии конкуренции. Если в случае с Декартом ответ прост (*cogitatio sui=ego/causa sue=Deus*)<sup>8</sup>, то у его последователей это вовсе не так, наиболее видные из них не перестают приписывать Богу две функции высшего бытия, рискуя противопоставить Бога самому себе (Мальбранш, Лейбниц) или разводя не сводимые друг к другу две онто-теологии (Спиноза) (Ж.-Л. Марион, затем В. Карро, Ж.-К. Барду, Д. Моро и пр.).

Улучшение, усложнение и адаптация элементарной парадигмы основания, подходящей изначально только к Гегелю (Хайдеггер), становится и условием распространения ее влияния на других метафизиков. Новое конституирование позже откроется другим авторам только при этом условии (Кант, Шеллинг и Маркс, например). Переопределение концепта онто-теологии является условием формирования ее будущего образа в истории философии

фии. И это тоже возможно только в том случае, если наряду с лексическим определением «метафизики» станет возможным и определение концептуальное. Именно так позднее будет сформулирован один из наиболее значимых вопросов: предполагает ли конец метафизики конец философии, или, напротив, делает возможным ее возрождение?

## VI. Концепт/ученость

Никоим образом и ни под каким предлогом не следовало бы в истории философии выбирать между интеллектуальной историей и спекулятивной герменевтикой.

1. Сама по себе ученость является в широком смысле слова слепой: без перспективы она не знает, на что направить свои поиски, и ей, таким образом, не хватает внимания к текстовым фактам, к имплицитно и эксплицитно в них содержащимся отсылкам, к повторно ставящимся проблемам. В случае попытки прийти к теоретическому заключению она рискует впасть в заблуждение, выделив новые ложные элементы, а также повторить в конечном итоге изначальные посылки (например, по вопросу «вольнодумцев» в первой половине XVII в.). Таким образом, она скорее передает скрытые или несознаваемые типы философствования.

2. История философии без учености – или философия без истории философии – остается пустой. Она никогда не заполнит этой пустоты, даже с помощью скрытых или неосознаваемых типов философствования.

История философии происходит из философии, поскольку она отмечает степень исторической правильности философии. Она также происходит из истории, поскольку в ней она выявляет работу разума и концепта в сложном беспорядочном пространстве, в котором всегда черпаются идеи о постоянно обновляемой жизни. Здесь-то и разыгрывается история разума.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Marion J.-L. Quelques règles en l'histoire de la philosophie // Les Études Philosophiques. – Paris: PUF, 1999. № 4. – P. 494 – 510.

<sup>2</sup> С этим можно связать необходимость работать над переводами. Опубликование нового перевода должно стать частью необходимых приложений к любой диссертации каждого молодого исследователя, прежде всего, с целью филологического образования, чтобы способствовать приращению общего знания. При условии, что мы не будем поддаваться истинно французской склонности к бесконечным повторным переводам тех же самых текстов (очень известных и не слишком сложных), у нас есть шанс избежать шестидесятилетнего периода ожидания перевода «Бытия и времени», двух веков для перевода посмертных сочинений и «Наукоучения» Фихте,

- «Эстетики» Гегеля и «Курсов лекций» Шеллинга, а также пяти веков для перевода «Ordinatio» (курс богословских лекций. — *Прим. пер.*) Дунса Скота и шести веков для перевода «Комментариев к Сентенциям» Бонавентуры. Быстрота и качество итальянских переводов должно было бы стать тому примером.
- <sup>3</sup> Лат. — интуиция, объективная/формальная реальность, объективная/формальная мысль (концепт), субстанция (как единичная сущность)/субсистенция. — *Прим. пер.*
- <sup>4</sup> Под *ego* в данном случае понимается субъективный аспект личного прилагательного местоимения *я*, как говорящего, мыслящего субъекта. — *Прим. пер.*
- <sup>5</sup> Несколько примеров даны в работе «Аналитическая философия и история философии» (*Vienne J.-M. Philosophie analytique et histoire de la philosophie.* — Paris: Vrin, 1997), а также в моем очерке «Картезианская парадигма метафизики» (*Le paradigme cartésien de la métaphysique // Laval théologique et philosophique.* 53/3. Octobre 1997).
- <sup>6</sup> Лат. — мышление сущего, концепт сущего или схватывание сущего. — *Прим. пер.*
- <sup>7</sup> Лат. — общая метафизика, или онтология/метафизика частная, или рациональная космология, рациональная психология, рациональная теология. — *Прим. пер.*
- <sup>8</sup> Лат. — мышление самого себя=эго/первопричина=Бог. — *Прим. пер.*

*Перевод с французского А.В. Ястребцевой*