

Що е Философия? ¹

Филип Роземан

В самото начало на *Пир* откриваме Сократ и неговия приятел Аристодем на път към банкет у Агатон. Сократ очаква събитието с нетърпение. Той е избегнал да посети предния ден пиршеството в чест на победата на Агатон, защото се боял от „тълпата“ (τὸν ὄχλον; 174a). По-интимният банкет обаче, е достатъчно важен за него, за да се изкъпе, да се намаже с масло и дори да си сложи сандали. Исква да изглежда красив, твърди той, „когато отива при красотата“ (174a).²

Въпреки нетърпението на Сократ да се присъедини към забавата, поведението му по пътя е необичайно. След като убеждава непоканения Аристодем да се присъедини, Сократ започва да изостава, така че спътникът му пристига в къщата на Агатон сам. Сократ идва по-късно, „обърнал ума си към себе си“ (τὸν οὖν Σωκράτη ἑαυτῷ πῶς προσέχοντα τὸν νοῦν; 174d). Дори един роб, който го привиква с покана, не успява да наруши Сократовото съзерцание. Той се присъединява към празненството, но го прави по свое собствено усмотрение, като преценява кога е дошло подходящото време да го стори. В самото начало на *Пир* Сократ се явява като фигура, която съществува в два свята. Бихме могли да кажем – между два свята.³ Той е аутсайдер, който се радва да участва в дейности, случващи се в обществото, от което той е част; или от друга страна, той е вътрешен човек, способен да се издигне над обичайното, без обаче да го презира. Или, още веднъж, Сократ е маргинал, който въпреки това се чувства в свои води, когато се намира в самия център на внимание. Философът не ни е показан като отчужден аутсайдер – не и в първите страници на *Пир*.

Крайт на диалога се връща към първоначалното охарактеризиране на Сократ, което се потвърждава, но и нюансира. Така, Алки-

¹ Това е преработената версия на лекция, която изнесох в Университета Майнуут на 14 юни 2017 г. по покана на професор Уилям Дезмънд от катедрата по философия. Благодарен съм на професор Дезмънд и на всички мои бъдещи колеги за топлото посрещане.

² *The Dialogues of Plato*, vol. 2: *The Symposium* (New Haven and London: Yale University Press, 1991).

³ Читателят, запознат с философията на „междината“ на Уилям Дезмънд, ще забележи една значима обща основа между неговата философска концепция и идеите, изразени в настоящото есе. Относно философа като фигура, съществуваща „между“, вж. напр. книгката на Дезмънд *Being Between: Conditions of Irish Thought* (Galway: Centre for Irish Studies; Inverin, Co. Galway: Leabhar Breac, 2008).

виад в своята реч оприличава Сократ на Силен и на сатира Марсий – същества полу-хора, полу-зверове, които поради близостта си до бог Дионис притежавали невероятни дарби, които ги издигали над обичайното човешкото общество. В случая на Марсий обаче, тези дарби се оказали много опасни: Аполон го одрал жив, защото първият се осмелил да го предизвика на надсвирване с флейта. Тук ставаме свидетели на първия намек, който сочи, че позицията на маргинал невинаги е уютно обиталище за философа.

Алкивиадовата възхвала на Сократ продължава. Сиреничното слово на философа винаги успява да съблзни красивия, но повърхностен млад мъж, макар че на втория му липсва каквато и да било философска нагласа. Все пак, в присъствието на Сократ той се чувства засрамен, защото, вместо да се обърне към себе си, той се отдава на почестите, дарени му „от тълпата“ (ὕπὸ τῶν πολλῶν; 216b). Напрежението е толкова страшно, че Алкивиад често е пожелавал да види скъпия си учител мъртъв – или, както той заобиколно се изразява – да не го види повече „сред хората“ (αὐτὸν μὴ ὄντα ἐν ἀνθρώποις; 216c). Така, пространството, в което философът пребивава, се оказва несигурно: аутсайдерът-отвътре⁴ силно очарова, подпалвайки пламенно възхищение и любов, докато тази любов не се превърне във възмущение и омраза.

Вероятно, това е причината Сократ да се старее младите му почитатели да не се приближават твърде много? Във всеки случай, когато Алкивиад се предлага на Сократ физически, последният дискретно отказва. Те спят под едно одеяло, но накрая на вечерта преживяването е описано от Алкивиад като „да спиш с баща или с по-голям брат“ (219d). Несъмнено, тук има същи и педагогическа умисъл от страна на философа, който се стреми да покаже на Алкивиад възхода от чисто физическата красота към по-високите ѝ форми, та дори до Красотата сама по себе си.

Нека тук да прекъснем четенето ни на *Пир*, въпреки че със сигурност не сме изчерпали мотивите за граничното съществуване на Сократ в диалога. Според мен, Платоновото охарактеризиране на философа запазва стойността си почти 2 400 години след написването си. Философията води несигурно съществуване, което се колебае между трансцендентност и иманентност по отношение на всяка сфера на човешкото съществуване. В тази сфера аз различавам четири основни оси, а именно (в допълнение към самата философия) тази на наратива, тази на религиозното и тази на политическото.⁵

4 В оригинал “the outsider at the inside“ [Бел. прев.]

5 Човек може да чуе ехото на Хегеловата теза, засягаща съ-конституционалността на философията, изкуството, религията и политиката в разгръщането

1. Философията и наратива

Исторически погледнато, философията е възникнала от разказа, който гърците наричали $\mu\theta\omicron\varsigma$. По-точно, $\mu\theta\omicron\varsigma$ е разказ с определено значение – такъв, в който самият говорител залага нещо. Неговата истина е гарантирана от музите⁶. Разказът, за който предпочитаният термин в днешни дни би бил „наротив“, е по-близък до човешкия опит, отколкото до философията. Докато всички човешки същества разказват истории, за да разберат себе си и мястото си в света⁷, философията възниква, едва когато тези истории станат обект на критическо изследване. Това се случило в Древна Гърция в онзи момент, който Вилхелм Нестле нарича „преход от $\mu\theta\omicron\varsigma$ към $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ “.⁸ Въпреки че описанието на Нестле за прехода от „мит“ към „логос“ е критикувано като „опростено“⁹ (и освен това изследванията по въпроса несъмнено са напреднали от времето на неговия първопроходен труд), намерението му не е да твърди, че развитието на ранната гръцка мисъл се равнява на някакво финално „преодоляване“ на мита. Нестле по-скоро говори за „постепенно раздалечаване“ на връзката между $\mu\theta\omicron\varsigma$ и $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, въпреки тяхното „многостепенно взаимодействие“.¹⁰ Ние може, следователно, да кажем в духа на самия Нестле, че въпросното движение никога не завършва: философията никога не се „еманципира“ от разказа. Или по-скоро, ако се, то тогава тя се превръща в наука.

Пир свидетелства за сложната връзка между $\mu\theta\omicron\varsigma$ и $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$.

на Духа. Въпреки че не съм съгласен с Хегеловата метафизика, вярвам че той е имал право да подчертава единството на културното поле, в рамките на което философията съществува.

- 6 За това значение на $\mu\theta\omicron\varsigma$, Robert L. Fowler, “Mythos and Logos,” *The Journal of Hellenic Studies* 131 (2011): 45–66, esp. 53.
- 7 Това се дължи на факта, че съзнанието има наротивна структура. Вижте например полезна дискусия в Owen Flanagan, *Consciousness Reconsidered* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992), esp. 197–200 (“The Narrative Structure of Self-Representation”). Също така вижте Richard Kearney, *On Stories, Thinking in Action* (London and New York: Routledge, 2002), esp. chap. 1: “Where Do Stories Come From?” (3–14).
- 8 Вижте Wilhelm Nestle, *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, 2nd ed. (Stuttgart: Kröner, 1942; reprint, New York: Arno Press, 1978).
- 9 Терминът „опростен“ се среща в първия абстракт, предшестващ есето на Фаулър, “Mythos and Logos” (cited in note 6 above), 45.
- 10 Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, 18–19: “Trotz dieser vielfachen gegenseitigen Durchdringung ist aber doch ein allmähliches Auseinandertreten von Mythos und Logos unverkennbar, seit einmal das kritische Denken bei den Griechen erwacht ist, d.h. seit dem 6. Jahrhundert v. Chr.”

Платон подхожда към въпроса за любовта, ἔρως, чрез серия от речи, в повечето от които преобладават митологични елементи. Централната реч, тази на Сократ, дори представя едно гледище за любовта, което той твърди, че получил директно от една жрица – Диотима. Базираните на мита схващания за любовта обаче, не са приети без критика. А редът, в който речите са положени, подсказва за едно изкачване от по-базисни до по-завършени описания, които надграждат предхождащите ги. Една бележка в началото на речта на Ериксимах илюстрира метода на Платон: „Понеже Павзаний започна речта си добре но не я завърши по задоволителен начин, мисля, че е необходимо аз да се опитам да и придам завършеност.“ (185e–186a)

Не само че Платоновата „теория“ за ἔρως-а в *Пир* е екстракт от митологични елементи, но Платон изрично вписва диалога – макар и фикционално – в мрежа от устни предания, които са типични за мита. По времето, когато Аполодор разказва историята за банкетата у Агатон, събитията вече са преминали в такова далечно минало, че много от историите свързани с пира са станали мъгляви. Казва ни се, че това което чуваме в *Пир* е една сравнително надеждна вересия на историята, въпреки че дори произходът ѝ е донякъде неясен. Аполодор, който не е бил гост на пира онази вечер, научил историята от Аристокдем и дори сверил нейната истинност със Сократ. Въпреки това, историята, която чуваме, има един допълнителен слой на посредничество. Платон ни кара да дочуем един разговор между Аполодор и някакъв безименен спътник, на когото той казва как разказал на Главкон за пиршеството. Елементът на объркване тук е напълно умишлен. Вместо да ни даде „теория“ за любовта, Платон ни въвежда в сложна мрежа от човешки взаимоотношения, в която историята за Агатоновия банкет е разпространявана поради екзистенциалната ѝ полза и значимост.

Философията невинаги е оплетена в разказ, какъвто е случаят при Платон. Аристотел се е отдалечил от литературната форма на диалога. Докато ранният Аристотел съчинява много текстове (вече изгубени с изключение на няколко фрагмента) по маниера на учителя си, всичките му зрели творби, стигнали до нас, са трактати или лекционни бележки.¹¹ Въпреки това, Аристотел изоставя само една от двете централни характеристики на разказа, а именно – хронологичността. (Лекциите от *Метафизика*, например, не са подредени в реда, по който са написани, а по-скоро следват каузално-познавател-

¹¹ Изследванията на Антон-Херман Чроуст хвърлят съществена светлина върху изгубените диалози на Аристотел; вж. по-специално, *Aristotle: New Light on His Life and on Some of His Lost Works*, vol. 2: *Observations on Some of Aristotle's Lost Works*, Routledge Library Editions (London and New York: Routledge, 2016).

на структура.) Другата характеристика, многозначността, той запазва в една отслабена форма – в теорията си за фокалното значение. Най-важният елемент от тази теория се занимава със значението на „битие“. Това може да бъде казано по много начини, но всички те са разбираеми, единствено по отношение на *едно* привилегировано значение (πρὸς ἓν)¹². Аристотеловата теория за фокалното значение му позволява да предложи едно унифицирано описание на реалността, което въпреки това позволява нередущируема разичност. По този начин, никоя от категориите не може да се редуцира до никоя от останалите и въпреки това те всички се изказват по отношение на – и не могат да съществуват без – първата, т.е. същността. Също така, съществуват няколко типа същности, които нямат общ източник, но за да си обясним тяхното движение, трябва да предположим, че са ориентирани към една първа – неподвижния двигател.

В допълнение към структурата на πρὸς ἓν, Стагирик припознава важноста на аналогията в тъканта на света: „Защото във всяка категория на съществуващото е налице аналогията (τὸ ἀνάλογον): каквото е правото по отношение на дължината, това е равното по отношение на ширината, а може би нечетното – по отношение на числото и бялото – по отношение на цвета.“¹³ Πρὸς ἓν и аналогията не са едно и също нещо, защото първото се нуждае от два термина, а второто от четири; въпреки всичко и двете изразяват един и същ възглед за реалността като диференцирано цяло, чиито нива, стига да се отнасят едно към друго, не могат да рухнат едно в друго. Тъй като Аристотел счита аналогията за основа на метафората,¹⁴ то в неговото мислене все още съществува близост между научното знание (ἐπιστήμη) и разказа.

Можем да разбираме движението към по-научния метод, което се появява във философията, като движение към еднозначност.¹⁵

12 За класическо третиране на πρὸς ἓν Вижте Joseph Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian “Metaphysics”: A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought*, 3rd ed. (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1978), 107–35, esp. 118–23. Терминът „фокално значение“ е въведен от Г. Е. Л. Оуен, “Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle,” in *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, ed. Ingemar Düring and G. E. L. Owen, *Studia Graeca et Latina Gothoburgensia* 11 (Gothenburg: Almqvist & Wiksell, 1960), 163–90.

13 *Met.* N6, 1093b18–21; the translation is borrowed from Owens, *Doctrine of Being*, 123. [Бълг. прев. Аристотел, *Метафизика*, прев. от старогръцки Н. Гочев и И. Христов, Сонм, София, 2000. Бел. ред., – Г. Д.]

14 За справка вижте Owens, *Doctrine of Being*, 123 n. 67.

15 За да подчертая още веднъж паралелите между моето мислене и това на Уилям Дезмънд: еднозначността е едно от четирите значения на битието, които Дезмънд различава в своята метафизика. Вж. *Being and the Between*, SUNY

Науката не толерира многозначността. Един силогизъм не позволява валидни заключения, ако термините в малките и големите му предпоставки имат различни значения. Още повече, количествеваната наука нямаше да може да функционира, ако съществуваше двусмислие в числата, които използва. Казано по друг начин – може да съществува благо, по-благо, дори и най-висше благо, но няма такова нещо като повече и най-много по отношение на числата 1 или 27. Наративът, от друга страна, израства върху двусмислието на метафората. Фактът, че един термин може да има различни значения, отваря текста към множество интерпретации, които му придават възможна значимост, надхвърляща конкретния исторически контекст, в който той е написан. Ако ние все още четем Платонивия *Пур*, това е защото диалогът изразява трансцендентни истини посредством образи – дори митологични образи като Аристофановата история за двете половини. Може да се каже, че философията се колебае между два полюса: от една страна, тя е стъпила върху многозначността на историята, а от друга – върху еднозначността на науката. Пресяването на разказа през ситото на критическото изследване, както и преводът му в теория, заемат именно междинна територия.

Когато философията клони към модуса на научността, както в голяма част от съвременната мисъл, цената, която плаща за прецизността си, е загубата на екзистенциална значимост. Тя отхвърля способността да разказва история, за да подпомогне структурирането на човешко съзнание и с това да установи чувство за „Аз“. Мислена като наука, философията вече не представлява начин на живот, който се стреми да обясни „всичко“, а се превръща в дисциплина сред многото други.¹⁶ Това е причината, поради която Хайдегер говори за „края на философията“, като подчертава, че една „задача на мисленето“ остава – задача, водена от поетичното отношение спрямо езика.¹⁷ Научната философия, също както всички науки, губи способността си да се стреми към истина, която трансцендира историята. Съвременните лекари не учат *Канона* на Авицена и за това си има причина: прогресът в медицината решително е надминал ранните форми на медицинско познание. Прозренията за любовта в *Пур*, обаче, никога

Series in Philosophy (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1995), esp. 47–83.

16 По темата за философията като начин на живот се позовавам на известната книга на Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, ed. Arnold Davidson, trans. Michael Chase (Malden, Mass.: Blackwell Publishing, 1995).

17 Вж. Heidegger, “The End of Philosophy and the Task of Thinking,” trans. Joan Stambaugh, in *Basic Writings*, ed. David Farrell Krell (San Francisco: Harper, 1977), 373–92.

няма да бъдат изоставени по подобен начин.

Християнската мисъл остава неразривно свързана с разказа, освен ако няма напълно погрешно разбиране за самата себе си. Точно както в Древна Гърция λόγος израства на основата на μῦθος, в епохата на християнската мисъл теологията и философията (които първоначално са неразличими) се появяват в опита да се изясни богатия на различни смисли библейски текст. Дълго време библейските коментари определяли характера на християнската рефлексия. Това означава, че тази рефлексия остава обвързана с наративната логика на библейския текст. Значителен пробив се появява едва през XIII в., когато – наред с други фактори – запознаването на християнския Запад с Аристотеловата метафизика довежда до идеала за теологията, мислена като „наука“. Това е времето, когато се среща с текстове като великолепната *Сума на теологията* на Тома от Аквино, в която строгостта на разсъждението и системността построява зданието на *scientia divina*.¹⁸ Това здание е колкото внушително, толкова и суховато: научният език на Тома, който внимателно разграничава значения и разгръща аналогии по строго контролиран начин, не може да бъде така приятен и поучителен при четене, какъвто е, например, риторически брилянтният наратив на Августиновите *Изповеди*. *Сумата* показва в каква степен християнската мисъл може да се приближи до науката, без да изгуби себе си.

2. Философията и божественото

Разказите, върху които философията надгражда, не са просто приказки. Вече видяхме, че гърците придавали на μῦθος специфичен авторитет – този на Музите. Текстът на *Одисея*, както е известно, започва с “Ἀνδρα μοι ἔννεπε, Μοῦσα,” – „Музо, запей ми за оня герой...“. Идеята, че поетът препредава чужд глас или че отдава гласа си, за да предаде вест, получена от по-висок авторитет, по никакъв начин не е остаряла. В една от последните си песни на име *Отивайки си вкъщи* (*Going home*), покойният Леонард Коен дръзко пише за себе си в трето лице като за някого, на когото говори по-висша сила:

Той иска да напише любовна песен

Химн на прошката

Наръчник как да се живее с поражението

¹⁸ Разглеждах тази тема в моята Томистка Лекция в Мейвут през 2003 г. (Aquinas Lecture); вж. “Sacra pagina or scientia divina? Peter Lombard, Thomas Aquinas and the Nature of the Theological Project,” in *Thomas Aquinas, Teacher and Scholar: The Aquinas Lectures at Maynooth*, volume 2: 2002–2010, ed. James McEvoy, Michael W. Dunne, and Julia Hynes (Dublin: Four Courts Press, 2012), 50–70.

Плач отвъд страданията
 Възстановяваща се жертва
 Но не това е, което искам той
 Да завърши
 Искам той да е сигурен
 Че той няма бреме
 Че той не се нуждае от въображение
 Че той има позволение единствено
 Да изпълнява моята неотложна заповед
 Която е да КАЖЕ онова, което съм му казал
 Да повтори¹⁹

Всичко, което поетът трябва да прави, е да каже онова, което му е казано да повтори. Той е освободен от бремето да бъде оригинален, да притежава онова, което наричаме „въображение“. Всичко това идва от другаде.

Прозрението, изразено от поета тук, засяга радикалната хетерономия на човешката екзистенция. Ние не само сме „захвърлени“ в свят не по свой собствен избор, както би казал Хайдегер, но и разказите, които му придават смисъл, идват до нас от другаде: от дълбините на историята, като Омировите митове, или свише, като библейските откровения – и, може би, тези два вида източници са всъщност един и същи.²⁰ Тези разкази съставляват основата, върху която стоим, дори ако изберем да се съмняваме в тях или да ги отхвърлим.

Поезията, следователно, е близка до пророчеството. В някои случаи двете дори съвпадат, както можем да видим в някои от книгите на Стария Завет като *Песен на песните* и *Еклезиаст*. Една от разликите между поезия и пророчество без съмнение засяга несъмнения божествен авторитет, за който пророкът претендира, както и специфично религиозното послание, което той предава.

19 Тази песен на Коен съм коментирал в есето си “Vernacularity and Alienation,” *Existentia* 23 (2013): 139–54.

20 Идеята, според която християнското откровение е пълнотата на по-общо откровение, в което Бог е говорил на всички човеци в началото на историята, е Августинова. В *Retractationes* (книга I, глава 12) епископът на Хипон заявява: „[...] тъй като онова, което сега се нарича „християнска“ религия е съществувало и сред древните и не е липсвало от самото начало на човешкия род, докато Христос не дойде в плът, от който момент истинската религия, която вече съществуваше, започна да се нарича ‘християнска’“ – „nam res ipsa, quae nunc Christiana religio nuncupatur, erat et apud antiquos nec defuit ab initio generis humani, quousque Christus ueniret in carne, unde uera religio, quae iam erat, coepit appellari Christiana“ (*Sancti Aureli Augustini Retractationum libri duo*, ed. Pius Knöll, *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* 36 [Vienna: Tempsky; Leipzig: Freytag, 1902], 58. [прев. от латински – Г. Д.]

Ако това, което току що казах, е истина, тогава философията стои в необходима връзка с божественото. Тя е рефлексия върху значението на човешката екзистенция в хоризонта на авторитетните истории, за които се смята че имат божествен произход.²¹ В голяма част от западната философия тези истории са библейските, които разказват за връзката на Бог с неговия народ и за неговия живот сред хората, който цели да върне у дума човечеството, което се е отделило и отклонило от своя извор.

За философа, който желае да се дистанцира от религиозната традиция, съществуват два начина за отгърсване от влиянието на нейните разкази: първият, който вече засегнахме, е настояването за еднозначен език. Така, Витгенщайн в неговите известни „Лекции по етика“ заявява, че етиката, разбрана като наука с абсолютна стойност, е невъзможно начинание. Понеже не можем да познаем нещо като благо само по себе си, което не кореспондира с емпиричното състояние на нещата; всичко, което познаваме, са партикуларни блага, особено ако те са количествено измерими: „Този човек е добър бегач“, разяснява Витгенщайн, „означава просто, че той тича определен брой мили за определен брой минути...“²² Ако всеки път сме ограничени до такива емпирично верифицируеми твърдения, тогава, продължава Витгенщайн, „ние не можем да напишем научна книга, чиито предмет да е същностно най-възвишен и стоящ над всички други възможни предмети“.²³ В неговата много дисциплинирана настойчивост за емпирично основан еднозначен научен език Витгенщайн редуцира философията до изследване на правилното използване на термини. Той осъзнава, че тази концепция представлява свиване на обхвата на философското питане, но вярва, че неговият аскетизъм е необходим за опазването на интелектуалния интегритет на философстването. Освен това, Витгенщайн вижда с голяма яснота какъв точно е проблемът, засягащ етическия и религиозния език: той е метафоричен. Той пише:

“В този смисъл, сега всички религиозни термини, изглежда, се

21 Това е твърдение, което Йозеф Пийпър прави в книгата си *Tradition: Concept and Claim*, прев. E. Christian Kopff (South Bend, Ind.: St. Augustine's Press, 2010), esp. 63; Kopff (South Bend, Ind.: St. Augustine's Press, 2010), esp. 63: „Тъй като и доколкото аз като личност в действителност участвам в традиция, или, да го кажа по друг начин, доколкото аз в действителност приемам tradita на свещената традиция като истина по каквито и да било причини (но, разбира се, не безкритично или произволно), тогава и само тогава имам способността да практикувам философия сериозно...“

22 Wittgenstein, *Lecture on Ethics*, ed. Edoardo Zamuner, Ermelinda Valentina Di Lascio, and D. K. Levy (Malden, Mass.: Wiley-Blackwell, 2014), 45.

23 Ibid., 46.

използват като сравнения или алегорично. Защото когато ние говорим за Бог и че той вижда всичко, и когато коленичим и му се молим, всичките ни термини и действия изглежда като да са част от голяма и сложна алегория, която го представя като човешко същество с голяма власт, чието благоволение ние се опитваме да спечелим и т.н.”²⁴

За Витгенщайн многозначността на религиозния език е достатъчна причина той да бъде елиминиран от философското изследване. Просто, не може да съществува какъвто и да било научно отговорен дискурс относно абсолютното. Австрийският философ достига до това заключение със съжаление, може би дори с болка. Неговата *Лекция по етика* завършва с думите:

“Етиката, докато иззира от желанието да каже нещо за основния смисъл на живота, абсолютното благо, абсолютното ценно, не може да бъде наука. Това, което тя казва, в никакъв смисъл не добавя към нашето познание. Но тя е доказателство за една склонност на човешкия ум, която аз лично не мога да не уважавам дълбоко и която за нищо на света не бих подиграл.”²⁵

Вторият начин за философа да стъпи извън религиозната традиция, е да бори наратива с наратив. Това е стратегията на Ницше. Тъй като Ницше вярва, че целият език е метафоричен, да обвинява християнството в използването на ненаучен език, не е работеща стратегия. Ницше не твърди, че няма възможност да се говори за смисъла на живота, а че християнският разказ насърчава анти-ценности. За да подкопае християнския робски губещ морал, ранният Ницше черпи от гръцката митология, каквито са описанията му на Аполоновите и Дионисовите сили в *Ражданто на трагедията*. За разлика от това, късният Ницше конструира свой собствен контра-нاراتив в *Тъй рече Заратустра*. Той си измисля митология за опита на пророка Заратустра да конвертира човечеството – но не към Бог, а към идеята, че Бог е мъртъв. *Тъй рече Заратустра* е пародия на свята книга и дори имитира езика на Библията, но с радикално анти-християнско послание. За Ницше целта не е да се отърве от религиозните истории, а да разкаже правилните такива – а именно онези, които ще ускорят раждането на Свръхчовека.

Аз твърдя, следователно, че философията, ако желае да остане смислена, не може да се отърси от религиозните си корени. Това, разбира се, не означава, че всеки философ е обречен да е теист. И въпреки това, може би е невъзможно, поне в този момент от развитието на западната философска традиция, да се философства извън един, в крайна сметка, религиозен хоризонт. Така, например, мечтата на

²⁴ Ibid., 48.

²⁵ Ibid., 51.

Маркс за абсолютно справедлив социален и икономически ред черпи силата си от транспонирането върху секуларен терен на религиозния копнеж за изцелението на раните на света в едно есхатологично бъдеще.²⁶ Показано е, че Хайдегеровото радикално „деконструиране“ на западната метафизика представлява философска адаптация на ключово понятие в Лутеровата теология.²⁷

3. Философията като критика

Една от най-важните функции на философията по отношение на религията е критическата. Витгенщайн е прав, че религията има склонността да представя Бог или боговете посредством антропоморфни метафори. От гледната точка критическото изследване на религиозните разкази, които вярващият приема за божествени откровения, е лесно да предявим обвинението, че тези метафори са наивни проекции на човешките надежди и страхове. Въпреки това, аскетизмът относно метафоричния език, който откриваме у Витгенщайн, не е чужд на самата религиозна традиция. Както е известно, в края на Логико-философски трактат, философът заявява: „За което не може да се говори, за него трябва да се мълчи.“ Мистическите оттенъци на това изказване не са убегнали от вниманието на изследователите.²⁸ Те напомнят за Псевдо-Дионисий Ареопагит, чието *Мистическо богословие* кулминира в отрицанието на приложимостта на което и да е човешко понятие спрямо онова, което трансцендира всяка реч. Невероятно, но дори ключови термини на християнската вяра като божественост, божество, благодат, бащинство и синовство падат под Дионисиевата цензура на неадекватни понятизации. И все пак, радикалната критика на *Мистическото богословие* не е замислена като отричане на реалността на Бога, а като утвърждаване на свръх-реалността на онова, което душата среща в мъглата на незнанието. Псевдо-Дионисий иска да отведе читателите към издигане, което изисква радикално очистване на ума, за да го освободи за неизразимото.

26 Карл Лъойт описва трансформирането на библейската есхатология от Маркс с не толкова ласкави думи, говорейки за „псевдо-морфоza на еврейско-християнското месианство“ (*Meaning in History* [Chicago and London: University of Chicago Press, 1949], 46).

27 Една от най-подробните разработки върху това в каква степен Хайдегер дължи Лутеровото понятие за *destructio*, е на Бенджамин Д. Кроу, *Heidegger's Religious Origins: Destruction and Authenticity* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2006), 44–66.

28 Вж. Russell Nieli, *Wittgenstein: From Mysticism to Ordinary Language* (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1987), as well as the same author's "Mysticism, Morality, and the Wittgenstein Problem," *Archiv für Religionsgeschichte* 9 (2007): 83–141.

Когато в предговора към второто издание на *Критика на чистия разум* Кант пише, че е трябвало да “отрече знанието, за да освободи място за вярата“, неговата философска стратегия при заниманието му с твърденията на религията все още съхранява известна прилика с традицията на негативната теология, в която Псевдо-Дионисий е основна фигура. Кант, несъмнено, не е мистик, желаещ да отведе читателите си при Бог. Въпреки това, философът от Кьонингсберг също смята, че строгото очертаване на граници на правомерната употреба на разума е необходимо предусловие за правилно разбиране религиозен живот.

Произходът на негативната теология, разбира се, лежи в знаменития пасаж от VI книга на *Държавата*, където Сократ заявява, че идеята за Благото принадлежи на царство „по-горе от същността“ (ἐλέγεῖνα τῆς οὐσίας; 509b). От това следва, че Благото се изплъзва от всеки опит да бъде уловено в непосредствено еднозначно знание, затова Сократ трябва да подходи към природата му посредством сравнение със Слънцето. Съгласно това разбиране за границите на философското изследване, философията действа в сфера, която бива отворена посредством от еротичното дирене на Красотата и Благото, но която бива ограничена от невъзможността изобщо някога да достигне онова, което е най-възвишено – или поне да го схване интелектуално. Друг начин да се формулира тази идея, е да се каже, че философията е тласкана към Абсолюта от разкази, които поставят човешкото същество в отношение с божественото, но и нейните критически функции показват, че тези истории са именно това, което са: метафоричен език, който се опитва да говори за неизразимото. Философията, значи, ни изправя лице в лице пред нашата крайност, но не може да ни обещае спасение.

4. Философията и обществото

Любовта на Алкивиад към Сократ го поставя, както видяхме, в една изпълнена с напрежение позиция между неговия учител и множеството. Множеството му пречи да се обърне към себе си и вместо това го залива с повърхностни и отвличащи почести. Алкивиад преживява конфликта толкова болезнено, че си представя смъртта на Сократ като възможно решение. Философията е опасно начинание.

Алегорията за пещерата в книга VI на *Държавата* затвърждава това впечатление. Когато човекът, успял да се освободи от оковите в пещерата и да се появи на дневната светлина на реалността, се завръща при бившите си съ-затворници, те го подиграват за неспособността му вече да функционира в пещерния свят. Нещо повече, ако освободеният, който е видял светлината, се опита да освободи от оковите

обитателите на пещерата, те ще се съпротивляват до степен, в която ще опитат да убият освободителя си.

Дали картината, изобразена от Платон в тези пасажи, предоставя убедителна репрезентация на отношението между философа и „тълпата“ (или, както бихме казали, „обществото“)? Дали философът е в опасност да бъде отбягван и преследван заради благородните му опити да привлече другите към Красотата и Благото?

През ХХ в. има един философ, който е превърна конфликта между философа и обществото в център на своята мисъл. Имам предвид Лео Щраус, авторът на *Преследването и изкуството да се пише*, който твърди, че единственият начин философът да избегне преследването – а може би и смъртта – е да пише между редовете, както е правил и самият Платон.²⁹ Да разкрие истината на масите – на онези, които нямат идея за какво говори философът, когато той се завръща от светлината в пещерата – е едновременно безсмислено и опасно. Щраус предлага тезата, че всички големи философи в западната традиция са практикували това изкуство на писането, което включва не само способността да заравя софистицирани загатвания за по-дълбоки значения в на пръв поглед недвусмислени пасажи, но и готовността да изказва платончески „благородни лъжи“, когато това е необходимо.

Едно от допусканията в основата на позицията на Щраус – както и на Платон – е, че философът стои изцяло извън тълпата, притежавайки способността напълно да се отдели от предразсъдъците на множеството и да се издигне до трансцендентни нива на прозрение. Това е твърдение, което трудно може да бъде удържано след Хегел, който, наред с другите си постижения, успява ясно да покаже неразривната връзка между битие, истина и история. За Хегел, философът не е някой, който се издига над обстоятелствата на своето времето, а тъкмо обратното – той е този, който е способен да артикулира нивото на самосъзнание, което Духът е достигнал на конкретното ниво в своето историческо разгръщане. Истина, а не стоенето извън времето, осъзнава себе си исторически, тъй като самото битие прави това.

Вместо да представлява една иновация, която трябва в края на краищата да подкопае трансцендентната истина, „историцизмът“ на Хегел (както Щраус назовава тази крайно противна философска позиция) е дълбоко вкоренен в християнското откровение. Защото християнството не е, или по-скоро не е само, вярата в един напълно

29 Щраус съвсем ясно изразява метода си на четене в *Persecution and the Art of Writing*, *Social Research* 8, no. 4 (Winter 1941): 488–504. Това първоначално есе е препечатано в *Persecution and the Art of Writing* (New York: The Free Press, 1952), 22–37.

чужд и трансцендентен Бог, а е също и утвърдението, че този неизразимо велик Бог е станал човек, което означава, че този Бог е станал иманентен, приемайки човешкото състояние в цялата му партикуларност и съкрушеност. Небесният Отец е дарил спасение чрез кръста на своя Син на земята, чрез когото е говорил на своя народ: „Аз съм пътят, и истината, и животът; никой не дохожда при Отца, освен чрез Мене.“ (Йоан 14:6). Тъй като Исус е бил конкретен индивид, роден в конкретните обстоятелства на мъжко тяло, еврейска религиозна традиция, арамейски език, римско управление и така нататък, пътят към разбирането на неговото посланието – посланието на Бог – е път, който минава през историческа конкретност. Казано по друг начин, Истината е достъпна само във времето. Този аспект на Хегеловата философия не е, струва ми се, просто „фалшив двойник“ на християнската концепция, а негова легитимна философска артикулация.³⁰

Въпреки това, няма обективни критерии, чрез които да се реши коя от тези концепции е вярна – платоническата или християнско-хегелианската. Те, въпреки това, не са така противоречиви, както може да изглежда на пръв поглед. Със сигурност, Хегеловият философ не е някой, който се води от всекидневните допускания за обикновените предмети на историята. По-скоро, философът е изключителен индивид, посредством когото Духът изрича себе си – подобно на световно-историческата фигура, която на арената не на теорията, а не действието, прави възможно насилственото прехождане от една историческа епоха към следващата, по-високостояща епоха. Забележете, че световно-историческата фигура трагично става жертва на хитростта на разума, както Цезар и Наполеон, които се жертват, подпомагайки разгръщането на по-висша форма на политически ред. Така, любопитно е, че както при Платон, така и при Хегел философът се изправя пред рискована съдба. Но основната идея тук е, че както за Хегел, така и за Платон, философът стои на ниво на прозрение, което далеч надхвърля всекидневното съзнание на масите.

Какво, следователно, да мислим за твърдението на Щраус, според когото философът трябва да крие своите прозрения от масите? Положението, което изложихме относно съдбата на световно-историческия индивид – и поради това вероятно на философа – изглежда потвърждава това твърдение. Всъщност, Щраус е прав като привлича вниманието към традиция от езотерично писане, което много време

30 Уилям Дезмънд изказва това твърдение във връзка с разбирането на Хегел за Бога, което той правилно счита за несъвместимо с ортодоксалната гледна точка относно божествената трансцендентност. Вж. *Hegel's God: A Counterfeit Double?*, Ashgate Studies in the History of Philosophical Theology (Aldershot, Hants and Burlington, Vt.: Ashgate, 2003).

е част от западната мисъл – включително християнската такава. Например, в *Мистическото богословие* Псевдо-Дионисий предупреждава фикционалия адресат на трактата: „Внимавайте нищо от това да не стигне ушите на непосветените (τῶν ἀμυήτων), тоест, до тези, затънали в работите на този свят, които си мислят, че няма нищо отвъд индивидуалните същества . . .”³¹ Не е гностицизъм да се предположи че малцина вярващи притежават способността да проникват в най-дълбоките тайни на вярата. Това не означава обаче, че християнският мислител трябва да казва благородни лъжи, да укрива знание или да пише между редовете. Някои от тези стратегии наистина са били използвани в историята на християнството – достатъчно е да си припомним някогашната неохота на Църквата да даде Библията в ръцете на обикновените вярващи – но най-фундаменталният начин за споделяне на прозренията с публика, която е съставена от умове с висок и нисък капацитет, е много по-лесен. Той се състои в разказването на истории.

Историите на Библията, точно както историята на живота на Августин в *Изповеди* и, наистина, точно като Платоновите диалози, могат да бъдат четени на различни нива, в съгласие с възможностите на читателя. На най-базисно ниво разказът е просто наратив от събития – занимателен, но не задължително много задълбочен. Така, в *Пир* група мъже се събират, за да произнесат речи за любовта. Речите, някои изпълнени с митологични подробности, са приятни за слушане. Има ли, обаче, специфична логика в реда, по който речите биват изложени? Защо Сократ изостава зад Аристодем, когато отиват към забавата? Защо той се позовава на това, което е чул от жрицата Диотима? Такива въпроси водят до по-пълно разбиране на разказа. И най-накрая, историята може да има дори апофатично ниво. Така, може би отказът на Сократ да прави секс с Алкивиад няма за цел единствено да научи последния относно необходимостта да бъде надмогнатото физическото желание. Може би това показва крайната неуловимост на Красотата и Благото сами по себе си. Това със сигурност е смисълът на сравнението със Слънцето в *Държавата*.

5. Заключение

И тъй – какво е философията? Интерпретирайки някои ключови пасажии от *Пир*, които описват фигурата на Сократ, аз предложих тезата, че философията притежава хибриден характер. Нека да представя идеята си с един образ, взет назаем от Ницшевия *Зара-*

31 Pseudo-Dionysius, *The Mystical Theology*, chap. 1, # 2, in *The Complete Works*, trans. Colm Luibheid, *The Classics of Western Spirituality* (Mahwah, N.J.: Paulist Press, 1987), 133–41, at 136.

мустра: философът върви по опънато въже между своя единен аз, който е съсредоточен върху съзерцаването на Благоото и Красотата, и разпръснатите маси, които са привързани към своя мъждив пещерен свят с неговата привидна привлекателност. Заради души като тази на Алкивиад, Сократ трябва да се опита да върви по това опънато въже, макар и с риска да падне.

По подобен начин, във връзка с наративните си корени, философията изпълнява акт на балансиране. Тя възниква от разказа, без значение дали това е гръцки мит или християнско откровение, но функцията ѝ спрямо него е критическа. Казахме вече, че основана върху многозначността на разказа, философията се движи към еднозначността на науката. Измежду гръците, Платон и Аристотел въплъщават противоположно отношение спрямо разказа. Платон възприема наративния подход, въпреки че фикциите, които той гради в диалозите си, употребяват наративни елементи за целите на философския проект.³² Аристотел, от друга страна, избира начин на изложение, който до голяма степен е разсъблечен от мита, с изключение на случайното цитиране на някоя пословица.

В християнския период, Августин представлява пример за мислител, който остава близо во вярата му, разбрана като разказ. Ние ставаме свидетели на този негов подход в библейските му коментари, но също и в *Изповеди* – един *opus sui generis*, който се опитва да поведе читателя по пътя на спасението, като го въвлеча в увлекателния разказ за религиозното обръщане на самия Августин. Всички произведения на Хипонския епископ, свързани с християнската доктрина, се фокусират върху конкретни аспекти от християнското учение, като Троицата или въпроса за свободната воля и благодатта. Августин никога не се заема с разгръщането на нещо като „система“, в която редът на разказа да бъде заменен от логиката на „дисциплината“ теология. В това отношение, Тома от Аквино е неговата пълна противоположност. Естествено, Тома пише библейски коментари, но неговото творчество кулминира в *Сумата*, която се заема да формулира християнската вяра като строго аргументирана система, която дори претендира да бъде наука в Аристотеловия смисъл.

В днешни дни философията се характеризира посредством разделението между аналитична и континентална традиция. Това разграничение също може да бъде разбрано като отразяващо различни концепции относно отношението между философията и наратива.

32 Относно Платоновите употреби на мита, вж. широкообхватните статии в *Plato and Myth: Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, ed. Catherine Collobert, Pierre Destrée, and Francisco J. Gonzalez, Mnemosyne Supplements 337 (Leiden: Brill, 2012).

Ницше, несъмнено един от основателите на континенталната мисъл, разглежда философията като неразривно обвързана с разказа. Витгенщайн, от друга страна, се стреми да очисти философията от алегоричните и метафорите, които той смята за ненаучни опити да се говори за онова, за което не може да се говори. Въпреки това, мистическата линия в мисълта на Витгенщайн е удивителна с това, че посочва границите, които той самият разбира твърде добре – за разлика, за жалост, от някои от неговите наследници в аналитичната школа.

„За което не може да се говори, за него трябва да се мълчи.“: фразата на Витгенщайн може да бъде взета, за да покаже хибридният характер на философията по отношение на боговете и на Бог. Нейната вкорененост в разкази относно божественото като такова, тегли философията към търсене на абсолютното. И все пак, припознаването на метафората *като* метафора води философията до отрезвителното прозрение, че има нещо, за което ние копнеем и което не можем да познаем, нещо изключително важно, за което не можем да говорим, освен посредством образи. Тъй като философията не е вяра, не може – в качеството си на философия – да се издигне до метафорите на мита или откровението, нито пък да се заеме с мистицизъм. Философията може или да бъде подготовка за вярата, като при Тома от Аквино, или може да настоява, че мястото на абсолютата трябва да остане празно, като при Ницше.

По отношение на обществото или, по-общо, по отношение на историческите условия за съществуването си, философията има подобен двойствен статус. Че философът стои донякъде извън обществото, е не е само нещо, което Платон твърди; то е очевидно също и от напрежението, което съществува в нашето собствено съвремие между философията като академична дисциплина и изискването университетите да се осигурят „полезно“ образование, водещо до добре платени професии. За медицината и химията е лесно да отговорят на изискването – въпреки че дори и те се нуждаят от пространство за изследвания, които не произтичат от пряк интерес – и дори някои хуманитарни дисциплини като тези за съвременни езици, могат лесно да докажат своята т. нар. „практическа значимост“. Философията обаче, ако не иска да загуби себе си, трябва да съхрани критическата си дистанция от обществото, точно както не може да си позволи да бъде погълната от разказа и религията. И все пак, тази критическа дистанция, този елемент на трансцендентност, не означава, че философията е ирелевантна. Нито едно общество не може да съществува без критическа дистанция спрямо самото себе си.

Вземете примера с Хайдегеровата критика на технологията. Това, което той обсъжда във *Въпросът относно техниката* не би ни

помогнало да разрешим който и да било от конкретните технологически проблеми, пред които сме изправени – като този за масовото събиране на лична информация или начинът, по който дигиталните средства все повече заемат мястото на реалността в живота на хората. Анализът на Хайдегер за онтологичния статус на технологията прави нещо друго – той поставя под съмнение идеята, че сложното и всепроникващо използване на напреднала технология ще установи човечеството като „господар на земята“. Всъщност, ако се заблудим по подобен начин, в крайна сметка може технологията да ни превърне в „човешки ресурс“, за да насърчава безмилостния си стремеж към ефективност и печалба. Трябва да разберем своята крайност - на онтологично ниво технологията не е набор от направени от човека инструменти, тя е *Gestell* – начинът, по който битието „е изпратено“ в нашата епоха. Структурно, това е апофатически ход: Хайдегер поставя под въпрос нашата сигурност относно разбирането и „господството ни“ над технологията, с което се оказваме изправени пред неуловимостта на основата, а именно загадъчния *Ereignis*. Не съществува „решение“ на тази ситуация, има я единствено Хайдегеровата препоръка да подходим към въпроса за технологията през изкуството и, по-специално, чрез поезията. Тъй като „всичките начини на мислене, малко или много осезаемо, минават през езика по начин, който е неповторим.“³³

Така, философията със сигурност се извисява над нивото на „обикновената ежедневност“ към едно разбиране на условията за възможността на нашия съвременен свят, и, всъщност, към битието изобщо. Тези условия обаче, не се разкриват пред интелектуалния захват на философа, а остават мистерия. Това означава, че в крайна сметка една от фундаменталните функции на философията в нашето съвременно общество е да ни научи не на знание, а на границите на знанието; не на увереност в способността ни неумолимо да прогресираме, а на смирение пред лицето на крайността.

Превод от английски език: **Зорница Долева**

научен редактор: **Гергана Динева**

Преводът е направен по:

Philipp W. Rosemann, „What is Philosophy?“, *Philotheos* 17 (2017), pp. 5–17.

33 Heidegger, „The Question Concerning Technology,” trans. William Lovitt, in *Basic Writings*, 307–41, at 307.