



Виктор Львович Каплун, кандидат философских наук, доцент кафедры социологии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» — Санкт-Петербург, доцент Факультета свободных искусств и наук Санкт-Петербургского государственного университета, научный сотрудник центра «Res Publica» Европейского университета в Санкт-Петербурге.

В этом кратком введении в западную философию предлагается взгляд на сущность и задачи философии (как в исторической перспективе, так в отношении современных тем философии), который сформировался за несколько последних десятилетий в рамках ряда современных авторитетных направлений западной мысли. Основной акцент в книге делается на проблеме взаимовлияния философии (понятой не только как особая форма интеллектуальной деятельности, лаборатория мысли, но и как особый образ жизни) и социокультурной или политической жизни людей, а также на гражданской функции философии в обществе.

Из современной философии в книге основное внимание уделяется направлениям, важным для эпистемологии социальной науки: оксфордско-кембриджской традиции философии языка и философии действия (Л. Витгенштейн, Г. Райл и др.), которая уже стала современной классикой западной философии, и одной из современных ветвей ницшеанской традиции — разработанной М. Фуко аналитике систем знания, отношений власти и форм субъективности. Эти направления современной философской мысли обладают высоким эвристическим потенциалом, как с точки зрения задачи диагностирования того, что устарело в классической философской традиции, так и в отношении перспектив развития новых подходов и методов анализа в социальных и гуманитарных науках, адекватных реальностям современных обществ, языков.

В.Л. Каплун

Зачем философия

В.Л. Каплун

Зачем философия



В.Л. Каплун

Зачем философия





Виктор Львович Каплун, кандидат философских наук, доцент кафедры социологии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» — Санкт-Петербург, доцент Факультета свободных искусств и наук Санкт-Петербургского государственного университета, научный сотрудник центра «Res Publica» Европейского университета в Санкт-Петербурге.

В этом кратком введении в западную философию предлагается взгляд на сущность и задачи философии (как в исторической перспективе, так в отношении современных десятилетий в рамках ряда современных авторитетных направлений западной мысли. Основной акцент в книге делается на проблеме взаимовлияния философии (понятой не только как особая форма интеллектуальной деятельности, лаборатория мысли, но и как особый образ жизни) и социокультурной или политической жизни людей, а также на гражданской функции философии в обществе.

Из современной философии в книге основное внимание уделяется направлениям, важным для эпистемологии социальной науки: оксфордско-кембриджской традиции философии языка и философии действия (Л. Витгенштейн, Г. Райл и др.), которая уже стала современной классикой западной философии, и одной из современных ветвей ницшеанской традиции — разработанной М. Фуко аналитике систем знания, отношений власти и форм субъективности. Эти направления современной философской мысли обладают высоким эвристическим потенциалом, как с точки зрения задачи диагностирования того, что устарело в классической философской традиции, так и в отношении перспектив развития новых подходов и методов анализа в социальных и гуманитарных науках, адекватных реальностям современных обществ, языков.

В.Л. Каплун

Зачем философия

Введение в философию
для студентов, специализирующихся
по социальным и гуманитарным наукам

Санкт-Петербург АЛЕТЕЙЯ 2012

УДК 101

ББК 87

К 203

Рекомендовано УМО в области инновационных междисциплинарных образовательных программ в качестве учебного пособия по направлению 035300 «Искусства и гуманитарные науки»

Рекомендовано к печати Ученым советом Факультета свободных искусств и наук Санкт-Петербургского государственного университета и Учебно-методическим советом Национального исследовательского университета Высшая школа экономики – Санкт-Петербург

В данной научной работе использованы результаты, полученные в ходе выполнения проекта № 11-01-0244, реализованного в рамках Программы «Научный фонд НИУ ВШЭ» в 2012–2013 гг.

Рецензенты:

кандидат экономических наук *А. А. Погребняк*
кандидат философских наук *М. Р. Демин*

Каплун В. Л.

К 203 Зачем философия: введение в философию для студентов, специализирующихся по социальным и гуманитарным наукам. – СПб.: Алетей, 2012. – 200 с.

ISBN 978-5-91419-824-1

В этом кратком введении в западную философию предлагается взгляд на сущность и задачи философии, который сформировался за последние десятилетия в рамках ряда современных авторитетных направлений западной мысли. Основной акцент в книге делается на проблеме взаимовлияния философии (понятой не только как лаборатория мысли, но и как особый образ жизни) и социокультурной или политической жизни людей, а также на гражданской функции философии в обществе.

Из современной философии основное внимание уделено направлениям, важным для эпистемологии социальной науки: оксфордско-кембриджской традиции философии языка и философии действия (Л. Витгенштейн, Г. Райл и др.), ставшей уже современной классикой философии, и одной из ветвей ницшеанской традиции – разработанной М. Фуко аналитике систем знания, отношений власти и форм субъективности. Эти направления мысли обладают высоким эвристическим потенциалом, как для диагностирования того, что устарело в классической философской традиции, так и в отношении перспектив развития новых, адекватных реальностям современных обществ, языков, подходов и методов анализа в социальных и гуманитарных науках.

ISBN 978-5-91419-824-1



9 785914 198241

УДК 101

ББК 87

© В.Л. Каплун, 2012

© Издательство «Алетей» (СПб.), 2012

ПРЕДИСЛОВИЕ

В этом кратком введении в западную философию предлагается взгляд на сущность и задачи философии (как в исторической перспективе, так в отношении сегодняшних тем философии), который сформировался за несколько последних десятилетий в рамках ряда современных авторитетных направлений западной мысли. Книга может рассматриваться как пособие к соответствующему учебному курсу, предназначенному для студентов и аспирантов, специализирующихся в области социальных и гуманитарных наук. Она призвана дать общее представление о предмете и основных темах западной философии, о специфическом характере философских вопросов, о базовых понятиях, концептуальных словарях и стилях мышления, характерных для основных школ западной философской традиции, а также о некоторых направлениях современной западной философии, важных для специалистов по социальным и гуманитарным наукам.

Акцент в книге делается на «практическом» аспекте философии в целом и философского дискурса в частности. Это означает, что философия — в соответствии с авторитетной современной традицией — понимается здесь не как чистая спекуляция (претендующая или нет на некое «истинное» отражение мира), а как определенная *деятельность*, имеющая свою гражданскую функцию в обществе. Эта гражданская функция философии имеет две составляющих: философское творчество, понимаемое как особая форма социальной практики, предполагает, с одной стороны, критический анализ существующих форм мысли, понятий и представлений, определяющих характер современного научного и повседневного знания, а с дру-

гой — создание новых стилей мышления, концептов и подходов, позволяющих изменять «видение» реальности и, в конечном итоге, саму социальную реальность.

В пособии также обращается внимание на «антропологическое» измерение западной философской традиции. В этой традиции философом часто считается не тот, кто способен развивать особый, нагруженный техническими фигурами речи дискурс, но тот, кто ведет особый образ жизни. Западная философия в этом смысле может рассматриваться не как корпус абстрактных философских систем, но как спектр особых стилей жизни, характер которых определяется — в соответствии с изначальным этимологическим значением слова *фило-софия* — стремлением к мудрости как форме личностного совершенства (что в условиях современных обществ предполагает необходимость постоянной критической работы мысли, в том числе, и над самой собой).

Данная книга не является в строгом смысле слова учебником по *истории философии* и не призвана заменить собой соответствующие учебники. Мы не ставили перед собой цель дать полное и последовательное описание процесса развития всей западной философской традиции. Решение подобной задачи, естественно, было бы невозможно в рамках небольшой книжки, а главное — ненужным, поскольку существует достаточно большое количество качественных пособий и учебников, предлагающих обзорный взгляд на западную философскую традицию в историко-философской перспективе. Основная задача нашего курса — иная. Нас, прежде всего, интересует проблема взаимовлияния философии (понятой не только как особая форма интеллектуальной деятельности, лаборатория мысли, но и как особый образ жизни) и социокультурной или политической жизни людей, а также значение философии для современных социальных и гуманитарных наук и методологии социального познания.

Книга состоит из двух частей. В первой части рассматривается, условно говоря, историческое измерение западной философской традиции, во второй — элементы современной философии. Однако даже в первой части данный курс методологически строится не как пособие по истории философии и не претендует на полноту охвата историко-философского материала. В том, что касается исторического измерения западной философской традиции, основное внимание в пособии уделено тем основным школам и категориальным словарям, развившимся в рамках классической европейской философской традиции, которые, с нашей точки зрения, существенным образом

(или генеалогически, или концептуально) связаны с современными формами философской и научной мысли, а также современными формами обыденного знания. Их изучение должно способствовать лучшему пониманию происхождения и специфики современных форм мышления (как обыденного, так и научного), и, прежде всего, стилей мышления в сфере социальных и гуманитарных наук.

По названным выше причинам исторические эпохи также представлены в книге неравномерно. В частности, значительное внимание уделяется античности, в то время как средневековой философии посвящено лишь краткое упоминание. Философия эпохи Возрождения оказалась полностью исключенной из рассмотрения по техническим причинам, связанным с ограничениями в объеме книги.

Из современной философии в пособии основное внимание уделяется двум направлениям, важным для эпистемологии социальной науки и оказавшим существенное влияние на современную социальную и политическую теорию и этику. Это, во-первых, сформировавшаяся к середине XX-го века оксфордско-кембриджская традиция философии языка и философии действия (Л. Витгенштейн, Г. Райл и др.), ставшая современной классикой западной философской традиции. Во-вторых, это одна из современных ветвей ницшеанской традиции — разработанная М. Фуко аналитика систем знания, отношений власти и форм субъективности в современных обществах и в обществах прошлого, важная для современной институциональной социальной теории (сам Фуко называл себя историком и теоретиком институтов). Этот выбор обусловлен тем, что в отличие от многих других направлений философской мысли XX-го века (таких как марксизм, психоанализ, экзистенциализм, феноменология и т.д.), на русском языке существует мало квалифицированной литературы, посвященной этим двум формам практического философского анализа. В то же время эти направления современной философской мысли обладают высоким эвристическим потенциалом, как с точки зрения задачи диагностирования того, что устарело в классической философской традиции, так и в отношении перспектив развития новых, адекватных реальностям современных обществ, языков, подходов и методов анализа в социальных и гуманитарных науках.

Кроме того, следует отметить, что в пособии есть разделы, которые излагаются в намеренно краткой форме и в традиционном ключе, соответствующем тому, что можно найти в большинстве учебников. Это касается некоторых тем, которые обычно входят в программу

стандартного курса по философии, и про которые было бы неверным не упомянуть совсем (например, традиции немецкой классической философии и немецкого идеализма). Но есть темы, которые излагаются более развернуто и в авторской версии. Последние, в основном, связаны с собственными научными интересами автора этой книги. Это касается, например, раздела, посвященного философии Ницше (Ницше рассматривается нами как автор, стоящий у истоков целого ряда современных форм мысли и символизирующий собой радикальный поворот в западной философской традиции), а также всей второй части, посвященной современной философии в ее связи с современным развитием социальных и гуманитарных наук.

Одна из основных прикладных задач данного пособия — помочь студентам научиться проследивать взаимосвязи, существующие между теоретической и практической деятельностью (в том числе, политической) — как на примерах из истории западных обществ, так и на примерах современных культур.

В последней части пособия, посвященной современной философии, ставится задача показать, каким образом в современных обществах конкретный философский анализ — даже если сегодня он уже не может, как в прежние эпохи, претендовать на универсальную и внеисторическую значимость — способствует более адекватному пониманию механизмов функционирования тех или иных человеческих обществ, а также логики социальных изменений во времени. Техники такого конкретного анализа могут, в частности, оказаться полезными в отношении практической задачи «выращивания новых институтов», решению которой часто призваны сегодня способствовать специалисты в области социальных наук.

Часть I

ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Занятие 1

ЧТО ТАКОЕ ФИЛОСОФИЯ?

1.1. План занятия

Философия как форма познания. Два взгляда на философию: философия как строительство теоретических систем, претендующих на «истинное» объяснение мира / философия как деятельность и как определенный тип отношения к миру, к другому и к самому себе.

Предмет философии. Характер философских вопросов. Разделы философии: логика, эпистемология, онтология, этика и эстетика, философия языка, политическая и социальная философия, прикладная этика, история философии.

Место и роль философии в современных обществах.

Учение о бытии. Монистические и плюралистические концепции бытия. Современные подходы к идее бытия. Философские оппозиции: универсализм / релятивизм / плюрализм. Бытие и язык. Онтологический релятивизм и понятие «концептуальной рамки». Понятие культурной обусловленности мышления. Понятие «мифа референтной системы».

Философия как мышление о / на границах. Множественность культур и понятие «другого». Возможность плодотворной дискуссии между разными культурами: «признание» и «терпимость». Философские предрассудки, философское воображение и философский этос.

1.2. Философия как форма познания и как деятельность: позиция М. Фуко

Философию часто определяют как форму познания. Если принять этот тезис, то следовало бы прояснить, в чем состоит специфика философского познания по сравнению с другими видами познания — научным, художественным, религиозным и т.д.?

Среди современных философов нет единства в понимании предмета и методов философии, и каждому, кто прикасается к философии, приходится выбирать наиболее близкую именно ему традицию.

Один из самых известных философов второй половины XX-го века — Мишель Фуко (1926–1984). Начнем с написанного Фуко незадолго до смерти Введения к книге «Использование удовольствий». Фуко поясняет здесь общую направленность и вытекающую из нее методологию своих исследований последнего десятилетия своей жизни — и, ретроспективно, всей своей интеллектуальной работы. В приводимом ниже фрагменте Фуко говорит о том, как он видит традицию европейской философии в целом и чем философское творчество является именно для него:

«Что касается мотива, который двигал мной, то он очень прост. Надеюсь, что, с точки зрения если не всех, то, по крайней мере, некоторых, его одного было бы уже достаточно. Это — любопытство, или, по крайней мере, тот единственный вид любопытства, который стоит практиковать с определенной долей упорства. Речь идет не о том любопытстве, которое направлено на усвоение того, что положено знать, но о том, которое дает возможность отстраниться от самого себя. Чего стоило бы познание со всем присушим ему упорством, если бы оно должно было обеспечить всего лишь количественное усвоение знаний и не предполагало бы освобождение — особого рода и в той мере, в какой это возможно, — от автоматизма сознания для того, кто познает? В жизни бывают такие моменты, когда необходимо ставить вопрос о том, возможно ли мыслить иначе, чем мы мыслим, и видеть иначе, чем мы видим, если только мы хотим продолжать думать и смотреть. Мне могут возразить, что эти игры с самим собой должны, вообще говоря, оставаться за кулисами, что они, в лучшем случае, есть часть той предварительной работы, от которой не должно оставаться следов, после того как достигнуты нужные результаты. Но что же представляет собой сегодня философия — я хочу сказать, философская деятельность, — если она не является критической работой мысли над самой собой? Если

она не есть попытка узнать на опыте, как и до какого предела возможно мыслить иначе, вместо того, чтобы заниматься легитимацией того, что мы уже знаем? В философском дискурсе всегда есть нечто смехотворное, когда он хочет извне навязывать непреложные законы другим, указывать другим, где находится их истина и как ее обрести, или берется рассудить все их дела в наивной позитивности; но исследовать, что в его собственном мышлении может быть изменено благодаря упражнению, в которое он превращает чужое для него знание — здесь философский дискурс в своем праве. Проба, опыт, «эссе» [«essai»] — что надо понимать как преобразующее испытание самого себя в игре истины, а не как основанное на примитивизации присвоение другого в целях коммуникации — это живое тело философии, по крайней мере, если сегодня она все еще продолжает оставаться тем, чем была когда-то, то есть определенной «аскезой», упражнением себя в движении мысли»¹.

Отметим три тезиса из этой цитаты:

Во-первых, философом движет любопытство, но это любопытство — особого рода. Оно не является просто страстью к накоплению знаний. Философское любопытство дает возможность «отстраниться от самого себя», освободиться от «автоматизма сознания», взглянуть на собственный стиль мышления как бы со стороны.

Во-вторых, философия есть не набор метафизических систем, но деятельность, предполагающая критическую работу мысли над самой собой.

В-третьих, чужое знание, иные формы мысли, для подлинно философского мышления есть возможность упражнения, возможность практической проверки того, что в нем самом может быть изменено. Философская мысль не должна претендовать на то, что она открывает для других некий окончательный закон истины, и не должна навязывать другим «единственно правильные» законы. Философия есть «преобразующее испытание самого себя в игре истины», «упражнение себя в движении мысли».

Фуко употребляет здесь термин «аскеза», отсылая к античному значению этого термина и к античному пониманию философии как постоянного упражнения самого себя, постоянного самосовершенствования через критическую работу мысли. В античной Греции слово «аскеза» означало просто «упражнение» (как физическое, так и духовное) и лишь позднее, в христианстве, оно обрело коннотации «отрешения от мира», добровольного отказа от мирских радостей и удовольствий.

¹ М. Фуко. Использование удовольствий. СПб.: Академический проект, 2004. С. 13–15.

Цель философского упражнения, философской аскезы — состояние мудрости, к которому философ стремится, но которое, впрочем, никогда не может быть достигнуто и гарантировано окончательно, раз и навсегда, как некая собственность.

С точки зрения Фуко, такое понимание философии соответствует изначальному значению этого греческого слова — *philosophia* (от греч. *philia*, любовь, и *sôphía*, мудрость).

1.3. Философия как критика: философский жест

И именно иное, чужое, мышление может помочь философской мысли выйти за собственные пределы, увидеть себя со стороны, увидеть скрытые предрассудки и ограничения собственной картины мира, связанные с собственной языковой и социокультурной традицией, и, в конечном итоге, преодолеть собственный догматизм.

Такое творческое самопреодоление мысли Фуко считает **подлинно философским жестом**. И встреча с Другим, с иными культурами, оказывается ключевым условием его возможности. Эта встреча должна использоваться не для того, чтобы навязать другому некое окончательное «истинное» видение мира, но для того, чтобы освободиться от «автоматизмов сознания», навязываемых собственной традицией.

Таким образом, с точки зрения Фуко, западная философия изначально и принципиально, по своему характеру, оказывается критической философией.

1.4. Позиция К. Поппера

К этой точке зрения близка и позиция Карла Поппера (1902–1994), развившего авторитетную во 2-й половине XX в. форму философского анализа, получившую название «критического рационализма».

В работе «Миф концептуального каркаса» (1976) Поппер пишет: «Хотя я принадлежу к числу поклонников традиции, я в то же время являюсь почти ортодоксальным приверженцем неортодоксальности. Я утверждаю, что ортодоксальность равносильна смерти познания, так как рост знания зависит исключительно от существования разногласий»¹.

Разногласие создает возможность дискуссии и взаимной критики, которые необходимы для прогресса познания. Этой точке зрения про-

тивостоит очень распространенное в XX-м веке мировоззренческое убеждение, которое Поппер называет «мифом концептуального каркаса». Поппер дает следующую формулировку этого мифа: «Рациональная и плодотворная дискуссия невозможна, если участники ее не имеют общего концептуального каркаса основных предпосылок или, по крайней мере, не достигли соглашения по поводу такого каркаса с целью проведения данной дискуссии».

Поппер рассматривает этот тезис как выражение модного сегодня (как в философии, так и в социальных науках) **онтологического релятивизма**. Последний предполагает, что существуют принципиально разные формы бытия (разные культуры, цивилизации, сообщества и т.д.) с несоизмеримыми «концептуальными каркасами» (наборами основных мировоззренческих понятий и формами рациональности), и никакая дискуссия и взаимопонимание между ними — «Встреча» в экзистенциальном смысле слова — невозможны в принципе.

Подход, разработанный Поппером, предполагает радикальную критику онтологического релятивизма. Однако Поппер объявляет себя противником и противоположного мировоззрения — **онтологического монизма**, или **универсализма**, предполагающего, что человеческие представления могут различаться, но само **бытие едино**. Тезис о единстве бытия предполагает, что культурные и исторические различия есть нечто второстепенное по отношению к некоей единой предсуществующей человеческой природе и абсолютным ценностям, что мир един, и, совершенствуя свои представления о мире, люди могут достигать предсуществующей им абсолютной истины — или, по крайней мере, все больше и больше приближаться к ней и к соответствующим абсолютным ценностям.

Онтологическому релятивизму и онтологическому монизму Поппер противопоставляет третий тип мировоззрения, который можно назвать **онтологическим плюрализмом**. Последний предполагает, что миры бытия (или культурные миры) могут быть принципиально различны и обладать принципиально разными «концептуальными каркасами», но это не означает, что между ними невозможна дискуссия и взаимопонимание. Условием плодотворности встречи является способность выходить за рамки собственного концептуального каркаса. Этот выход и является, согласно Попперу, подлинно философским жестом. Причем, именно встреча с Другим является стимулом и инструментом и для философского познания, и для роста научного знания.

¹ К. Поппер. Логика и рост научного знания. М., 1983, с. 559.

Поппер, как и Фуко, полагает, что такой жест заложен в самом истоке западной философской традиции. Так, уже греческий историк Геродот (ок. 484–425 гг. до н.э.), которого в западной традиции называют «отцом Истории», приводит в своей «Истории» многочисленные примеры такой встречи с иным типом мышления, с иными социокультурными институтами.

В качестве одного из таких примеров Поппер приводит рассказ Геродота о персидском царе Дарии, который может служить хорошей иллюстрацией к тому, что сегодня несколько поверхностно называют «проблемой культурных различий». Этот пример из Геродота был хорошо известен в Новое время (о нем, в частности, упоминает Монтень в своих «Опытах» — см. тексты к семинару). При дворе Дария, рассказывает Геродот, жили представители разных народов, и однажды Дарий решил устроить своего рода «очную ставку» двух культур. Он призвал к себе одновременно эллинов и каллатиев (представителей некоего индийского племени). Задавая тем и другим одинаковые вопросы по поводу их погребальных обычаев, Дарий заставил их вначале ужаснуться обычаям друг друга, а затем задуматься о собственных обычаях и формах мышления:

«...Если бы предоставить всем народам на свете выбирать самые лучшие из всех обычаи и нравы, то каждый народ, внимательно рассмотрев их, выбрал бы свои собственные. Так, каждый народ убежден, что его собственные обычаи и образ жизни некоторым образом наилучшие. Поэтому как может здравомыслящий человек издеваться над подобными вещами! А что люди действительно такого мнения о своем образе жизни и обычаях, в этом можно убедиться на многих примерах. Вот один из них. Царь Дарий во время своего правления велел призвать эллинов, бывших при нем, и спросил, за какую цену согласны они съесть своих покойных родителей. А те отвечали, что ни за что на свете не сделают этого. Тогда Дарий призвал индийцев, так называемых каллатиев, которые едят тела покойных родителей, и спросил их через толмача, за какую цену они согласятся сжечь на костре на костре своих покойных родителей. А те громко вскричали и просили царя не кощунствовать. Таковы обычаи народов, и, мне кажется, прав Пиндар, когда говорит, что обычай — царь всего» (Геродот, История, III, 38, перевод Г.А. Стратановского).

Для Поппера этот рассказ Геродота служит примером «конфронтации» (имевшей место реально или, возможно, воображаемой) двух

культур с разными «концептуальными каркасами». Поппер полагает, что уже для Геродота — и об этом, с его точки зрения, свидетельствует этот пример — встреча с Другим является стимулом и инструментом и для философского познания, и для роста научного знания. Условием плодотворности такой встречи является способность выходить за рамки «концептуального каркаса» собственной культуры. Этот выход и является подлинно **философским жестом**.

Сам Геродот такой жест совершает. Именно об этом, полагает Поппер, свидетельствует рассказ Геродота (грека, осознающего себя представителем греческой культуры) о персидском царе Дарии — как и множество других рассказов из «Истории», в которых речь идет о других народах и других культурах. В каком-то смысле всю «Историю» Геродота можно рассматривать как соответствующее упражнение. Не случайно Геродот начинает свою книгу следующими словами:

«Геродот из Галикарнаса собрал и записал эти сведения, чтобы прошедшие события с течением времени не пришли в забвение и великие и удивления достойные деяния как эллинов, так и варваров не остались в неизвестности, в особенности же то, почему они вели войны друг с другом».

С точки зрения грека Геродота, понимания и спасения от забвения требуют деяния не только греков, но других народов. И в особенности, полагает Геродот, его книга должна помочь понять, почему народы воюют друг с другом.

1.5. Оппозиции универсализм/релятивизм/плюрализм в традиции западной философии

Западная философия зарождается в VI–V вв. до н.э. в греческих колониях на ионийском побережье Средиземного моря и в Южной Италии (восточная и западная оконечности греческого мира). Это место встречи и взаимопроникновения разных культур и, говоря словами К. Поппера, разных «концептуальных каркасов». И с самого начала традиция античной философии характеризуется соответствующей критической направленностью. Как подчеркивает Поппер, уже у основателя элейской школы Ксенофана Колофонского (ок. 570–480 гг. до н.э.) мы обнаруживаем анализ того, что сегодня называют культурной обусловленностью мышления (в форме критики антропоморфных представлений о богах — см. занятие 2).

Таким образом, проблема, которую можно сформулировать с помощью понятийных оппозиций универсализм / релятивизм / плюрализм является фундаментальной для западной философии с момента ее рождения.

1.6. Позиция И. Берлина

Эту же проблему обсуждает один из самых авторитетных политических философов 20-го века Исайя Берлин. В работе «Поиски идеала», (см.: Берлин И. Подлинная цель познания. М., 2002, с. 3–24) он показывает, что эта проблема сопровождает всю традицию западной философии от момента зарождения до настоящего времени. И. Берлин подчеркивает, что философские решения этой проблемы неразрывно связаны с политическими и имеют важнейшие последствия для политической жизни в современных обществах. Берлин указывает на опасности как крайнего философского универсализма, так и релятивизма, и причисляет самого себя к плюралистам. Универсалистский тезис о существовании единой «подлинной» человеческой природы и о необходимости построить некий идеальный мир будущего, в котором все люди будут приведены к тому, чтобы соответствовать этой «природе» человека, и, значит, наконец-то смогут подлинно «самореализоваться» (т.е. стать «новыми» людьми и одновременно самими собой в «подлинном» смысле слова) — этот тезис был использован в качестве идеологической основы тоталитарными режимами XX-го века с хорошо известными страшными последствиями для Европы.

По мнению Берлина, традиция универсалистского мышления, предполагающая существование единой, независимой от культурных различий, абсолютной сути вещей (в том числе, и такой вещи, как «природа человека») и единых абсолютных ценностей (соответствующих этой подлинной человеческой «природе»), берет свое начало в философии Платона — или, как говорит Берлин в «платоновском идеале единственного ответа»¹. Этот же платоновский идеал является для западной мысли теоретическим источником всех последующих проектов построения идеального мира (идеального общества, идеального государства) — т.е. мира всеобщего благоденствия и счастья, в котором были бы окончательно устранены конфликты

¹ Подробнее о платоновском универсализме будет сказано в занятии 5 «Философия Платона и западная традиция философского универсализма».

ценностей и достигнута окончательная гармония человеческих отношений.

С точки зрения Берлина, тезис о возможности построения идеального мира, в котором больше не будет противоречий, антагонизмов, борьбы ценностей, не только политически опасен — он еще, и в первую очередь, логически ошибочен. Создать единый мир, в котором будет достигнуто окончательное единство ценностей, полагает Берлин, в принципе невозможно. Различные ценности (например, свобода и равенство) часто оказываются несовместимыми друг с другом. Более того, разные культурные миры могут иметь разные системы «объективных ценностей» (т.е. ценностей, к которым люди стремятся ради них самих, — не как к средству достижения чего-либо, но как к конечной цели, достижение которой для людей данной культуры означает благоую жизнь). И эти системы «объективных ценностей» нередко оказываются полностью или частично логически несовместимыми друг с другом.

Однако мировоззренческий тезис о существовании различных миров «объективных» ценностей, по мнению Берлина, не ведет к релятивизму. Радикально релятивистская точка зрения предполагает, что между мирами с разными ценностями (и разными «концептуальными каркасами», если воспользоваться термином К. Поппера) невозможно никакое взаимопонимание и никакая рациональная дискуссия — поскольку они несоизмеримы. То же самое относится к ценностям тех или иных различных социальных групп, живущих в одном большом мультикультурном обществе. «Я предпочитаю кофе, а вы — шампанское. У нас разные вкусы, и толковать здесь больше не о чем». Вот релятивизм», — пишет Берлин¹. Но из такой релятивистской точки следует, что, если нет никаких единых для всего человеческого рода высших, или абсолютных, ценностей, то в споре между разными обществами или разными социальными группами о том, кто прав, и чей образ жизни должен стать обязательной моделью для всех остальных, решающим аргументом становится просто насилие, а формой права — право сильного. Впрочем, возможно и обратное решение: релятивистская позиция требует признать, что в этом споре каждый прав по-своему, и значит, мы не можем никоим образом обсуждать и оценивать обычаи и ценности других (со)обществ — даже те, которые кажутся нам

¹ Берлин И. Подлинная цель познания. Избранные эссе / Пер. с англ. и комм. В. В. Сапова. М.: Канон +, 2002. С. 13–14.

бесчеловечными и чудовищными, — и хоть как-то вмешиваться в их жизнь. Говоря точнее, сам спор оказывается невозможен, поскольку у миров с разными ценностями и концептуальными каркасами просто нет общего языка¹.

Свою собственную позицию Берлин обозначает как культурный (и ценностный) плюрализм, противопоставляя ее как культурному релятивизму, так и универсализму. С его точки зрения, действительно, существуют миры принципиально разных ценностей (мир древнеримской доблести и мир христианского смирения, греческий мир полисной справедливости и мир ренессансного гуманизма и т.д.), но эти миры не являются полностью замкнутыми на себя и абсолютно несоизмеримыми культурными вселенными. Возможность выйти за пределы догм своей культуры и понять иное бытие и иные ценности всегда существует, всегда существует возможность взаимного соотнесения разных культурных миров, и важнейшим инструментом здесь выступает философское воображение. При этом, говорит Берлин, понимая, мы не обязаны полностью принимать.

То же самое справедливо и в отношении разных социальных групп, культур, этносов, живущих в рамках одного общества или государства. Следует стремиться не к построению единого идеального мира, в котором будут окончательно устранены противоречия и достигнута окончательная гармония; следует, полагает Берлин, строить пространство, в котором велась бы постоянная дискуссия между разными большими и маленькими мирами, дискуссия, основанная на философском воображении, целью которой является смягчение антагонизмов через взаимопонимание и поиск компромиссов.

Подробнее см. статью И. Берлина «Стремление к идеалу». См. также занятие 8 «Понятие политической свободы: от античности к современному либерализму».

1.7. Семинар и тексты

И. Берлин о западной традиции философско-политического универсализма. Универсализм/плюрализм/релятивизм. Философское воображение. К. Поппер и критический рационализм. Понятие философского предрассудка. Философия как критическая работа мысли над самой собой. Философская мысль и власть обычая.

¹ О рождении релятивистской философии естественного права см. в занятии 4 «Сократ и софисты», гл. 4.3 и 4.4.

Тексты:

Берлин И. «Стремление к идеалу» // *Берлин И.* Подлинная цель познания. М., 2002. С. 3–24. (или *Берлин И.* Философия свободы. М., 2001. С. 7–25).

Поппер К. «Какой мне видится философия» (отрывок) // Путь в философию. Антология. М.: 2001. С. 129–131.

Ницше Ф. Шопенгауэр как воспитатель (отрывок). См. интернет-ресурсы, напр.: www.nietzsche.ru

Монтень М. Опыты, кн. I–II. М., 1981. С. 107–111 (отрывок из гл. XXIII «О привычке и о том, что не подобает менять укоренившиеся законы»).

Дополнительно:

Поппер К. «Миф концептуального каркаса» // *Поппер К.* Логика и рост научного знания. М.: Прогресс, 1983.

Занятие 2

РОЖДЕНИЕ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ.
ГРЕЧЕСКОЕ ЧУДО

2.1. План занятия

Где и когда рождается греческая (и вся европейская) философия? — Иония и Южная Италия как место столкновения разных культур и разных «референтных систем».

Историческое появление термина *philosophia*. Счастье как философская проблема. Досократики и первые философские школы. Понятие *historia*.

Периодизация и характер античной философии. Философия в контексте греческой культурной и политической традиции.

Учения досократиков. Бытие и становление, единство и множественность, идея первоначала, материальное и идеальное.

Философская деятельность — гордость Афин. Философия и афинская демократия.

2.2. Рождение античной философии.
Критическая философская традиция

Колыбель античной философии — греческие полисы VI–V вв. до н. э. в Ионии (Малая Азия) на побережье Эгейского моря, а также греческие города-колонии в Южной Италии и на Сицилии. Это — восточная и западная оконечности греческого мира. Географически эти области представляют собой места непосредственной встречи греческой культуры с другими культурами. Эта ситуация «котла культур» способствует развитию критического мышления и интереса к исследованию, поскольку в ситуации общения с иными культурами ответы на основные вопросы по поводу устройства мира и общественной жизни, которые раньше предлагала традиция, перестают быть единственно возможными. Они начинают подвергаться сомнению, возникает необходимость в их обосновании.

Таким образом, с самого начала западная философия рождается как критическое мышление (рациональная критика традиционных представлений). Хорошим примером (на который, в частности, указывает и К. Поппер) могут служить дошедшие до нас фрагменты из фи-

лософских поэм Ксенофана Колофонского (ок. 570–478 гг. до н. э.). Ксенофан, странствующий певец-рапсод, родился в г. Колофон в Ионии. Впоследствии он обосновался в г. Элея в Южной Италии. Он считается основателем элейской школы (о философских школах этого периода см. ниже). В частности, мы находим в его поэмах примеры рациональной критики традиционных антропоморфных представлений греков о богах:

«Если бы руки имели быки и львы или кони
Чтоб рисовать руками, творить изваянья, как люди,
Кони б тогда на коней, а быки на быков бы похожих
Образы рисовали богов и тела их ваяли,
Точно такими, каков у каждого собственный облик»

«Эфиопы (выводят своих богов) черными с приплюснутыми носами,
Фракийцы — рыжими и голубоглазыми...»¹

«Истины точной никто не узрел и никто не узнает
Из людей о богах и о всем, что я только толкую:
Если кому и удастся вполне сказать то, что сбилось,
Сам все равно не знает, во всем лишь догадка бывает»²

В этом последнем фрагменте мы находим один из первых в западной интеллектуальной традиции примеров критики человеческой претензии на абсолютное знание.

Упомянем основных греческих философов и основные философские школы раннего периода из Ионии и Южной Италии.

Иония:

— Милетская школа (г. Милет):

Фалес (ок. 624–546 до н. э.),

Анаксимандр (ок. 610–540 до н. э.),

Анаксимен (ок. 585–525 до н. э.)

— Гераклит (г. Эфес), (ок. 550–480 до н. э.)

— Анаксагор (г. Клазомены), (ок. 500–428 до н. э.)

— Пифагор (остров Самос), (ок. 570–500 до н. э.) — затем г. Кротон (Южная Италия), где он организует свою философскую школу

— Ксенофан (г. Колофон), (ок. 570 — 478 до н. э.) — затем г. Элея (Южная Италия) — основатель элейской школы.

¹ Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. Перевод А.В.Лебедева. М.: Наука, 1989. С. 171.

² Там же. С. 173.

Южная Италия и Сицилия:

- Пифагорейская школа
- Элейская школа:
 - Ксенофан (ок. 570–478 до н.э.)
 - Парменид (ок. 540–470 до н.э.)
 - Зенон (расцвет—середина V века до н.э.)
- Эмпедокл (ок. 492–432 до н.э.) — г. Акрагант на Сицилии.

2.3. Периодизация античной философии

Самым общим образом в развитии античной философии можно выделить три периода:

1. Досократики (VI–V вв. до н.э.). К досократикам относят философов милетской, пифагорейской и элейской школ, Гераклита, младших натурфилософов и атомистов. Сам термин «досократики» формально обозначает мыслителей, живущих «до Сократа»; однако эта хронология условна. Некоторые из них являются современниками Сократа, но их все же относят к досократикам, поскольку считается, что Сократ знаменует собой новый, радикально отличающийся от существовавших раньше, стиль мышления, существенно повлиявший на всю последующую традицию европейской мысли.

2. Классический период. Это период жизни и творчества Сократа (470–399 до н.э.), Платона (427–347 до н.э.) и Аристотеля (384–324 до н.э.).

3. Эллинистический и римский периоды (с 330-х гг. до н.э.). Основные философские школы этого периода: киренаики, киники, скептики, эпикурейцы, стоики, академики (последователи Платона, школа которого назвалась «Академией»), перипатетики (последователи Аристотеля, школа которого носила название «Лицей»). Почти все эти школы просуществовали до конца античного мира, а некоторые (эпикурейцы, стоики, платоники, аристотелианцы) играли важную роль и в европейской философии Нового времени.

2.4. *Philosophia*: рождение понятия

Греческое слово «философия» (*philosophia*) в дословном переводе означает «любовь к мудрости» (от греч. *philia* — любовь, и *sophia* — мудрость). Для обозначения специфической формы познания термин «философия» начинает употребляться примерно с Сократа. Греческие мыслители более древнего периода использовали для обозначения

своей деятельности термин «история» (*historia*) (слово ионийского происхождения) — что означало просто «исследование», в самом широком смысле слова. Свое техническое значение «исторического исследования» термин «история» получит позже.

Сам Сократ философствовал устно и ничего не писал. В письменных же источниках термин философия впервые появляется у Геродота, старшего современника Сократа (мы уже упоминали о нем в занятии 1), в одном из эпизодов его «Истории». Эпизод представляет собой рассказ о диалоге афинского мудреца Солона с лидийским царем Крезом о счастье (История, I, 30)¹. Здесь же впервые в текстах западной традиции счастье выступает как одна из основных философских проблем.

Перескажем коротко содержание эпизода. Крез, полулегендарный царь Лидии, страны, находившейся на восток от Греции, считался богатейшим из царей обитаемого мира. Прослышав о мудрости Солона, слава о которой распространилась далеко за пределы Греции, Крез приглашает Солона посетить его. Когда мудрец, наконец, приезжает к нему в гости, Крез, показав ему свои сокровища, задает ему вопрос:

«Гость из Афин! Мы много уже наслышаны о твоей мудрости и странствованиях, именно, что ты из любви к мудрости (курсив и подчеркивание принадлежат мне — В.К.)² и чтобы повидать свет объездил много стран. Теперь я хочу спросить тебя: Встретил ли ты уже счастливейшего человека на свете?»

Крез, ожидавший, что знаменитый мудрец укажет именно его в качестве самого счастливого человека на земле, оказывается весьма разочарован, когда Солон в ответ называет ему никому неизвестного человека, некоего афинянина по имени Телл. И Солон поясняет: Телл жил во времена расцвета своего города, у него были прекрасные сыновья и сыновья сыновей (род его продолжился наилучшим образом), он был не слишком богат, но и не беден, и не нуждался, наконец, он достойным образом закончил свою жизнь. Однажды на войне, во время решающего сражения, он вместе с другими афинянами обратил в бегство врагов и сам пал доблестной смертью на поле боя. Афиняне удостоили его после смерти великими почестями и похоронили за государственный счет на месте гибели.

¹ О звучащих в этом фрагменте мотивах, которые станут важными для всей античной философии см., например: Dumont J.-P. *La philosophie antique*. Paris, Presses Universitaires de France, 1962, p. 13–15.

² В русском переводе, выполненном Г.А.Стратановским, словосочетанием **любовь к мудрости** передано использованное в греческом тексте Геродота слово **philosophia**.

Крез, уверенный, что вторым-то Солон уже точно укажет его, просит Солона сказать, кого же тот считает самым счастливым человеком после Телла. Но и тут его постигает разочарование. Солон в ответ на его вопрос рассказывает историю греческих юношей из города Аргос, Клеобиса и Битона. Они были из небедной и известной в городе семьи, мать их была жрицей богини Геры, и сами они стали победителями всегреческих атлетических состязаний. Им довелось совершить доблестное и очень важное для города деяние. Однажды, когда в городе был общий государственный праздник, необходимо было срочно доставить их мать-жрицу, находившуюся в этот момент за городом, в святилище богини для совершения священной церемонии. Однако именно в этот момент под рукой не оказалось ни быков, ни лошадей. Юноши, впрягшись вместо в быков в повозку, пробежали без остановки 45 стадий (больше четырех километров) и успели доставить мать вовремя к началу церемонии. Аргосцы прославляли их подвиг, а их мать вознесла молитву богине, попросив, чтобы та даровала им высшее благо, доступное человеку.

Юноши, отдавшие все силы во время бега, заснули в храме и уже больше не встали. Позднее аргосцы воздвигли им статуи в память об их подвиге и в награду за высшую доблесть.

В этом рассказе, как отмечают некоторые исследователи, содержится важная для греков идея, которую позднее разовьет Аристотель: счастье человека — в максимальном осуществлении своего призвания и в полной реализации своей природы¹.

Выслушав рассказ Солона, Крез — в гневе — восклицает: «А мое счастье ты ни во что не ставишь?». И слышит в ответ рассуждение Солона о том, что человек — лишь игральная фишка случая и что нельзя сказать о человеке, подлинно ли он счастлив, пока он не умер, — т.е. пока его жизнь не прожита до конца, не осуществлена полностью, не закончена как нечто целое. Многим божество даровало (на миг) блаженство, а затем все разрушило и окончательно погубило.

Крез, сочтя, что мудрец на поверку оказался далеко не столь мудрым, как о нем говорили, холодно распрощался с Солоном. И почти сразу вслед за этой встречей на лидийского царя обрушивается множество бедствий, одно страшнее другого. Во время охоты случайно гибнет его любимый сын, а вслед за этим, он, начав войну с соседней Персией, терпит катастрофическое поражение, попадает в плен к персидскому царю Киру, видит свою империю низвергнутой во прах и,

¹ См., напр.: Dumont J.-P. *Op.cit.*, p. 14.

лишь чудом избежав мучительной казни, вспоминает в один из самых драматичных моментов своего плена пророческие слова Солона...

В этом фрагменте из «Истории» Геродота звучат традиционные для греческой общекультурной традиции темы Рока, непостоянства судьбы и хрупкости человеческого счастья. И, кроме того, — темы, которые станут важными для всей последующей философской традиции:

— мотив «философского жеста», особой интеллектуальной техники, позволяющей ставить под сомнение общераспространенные иллюзии (проводя различие между «видимостью» и «реальностью») и выходить за пределы стереотипов и автоматизма собственного сознания (в данном случае, Геродот вкладывает в уста Солона слова, которые представляют собой критику обыденных представлений о счастье);

— тема, которую можно было бы назвать проблематикой «культурных очков», или, говоря более технически, проблематикой социокультурной обусловленности мышления. Речь идет об обнаружении и описании системы основных понятий, через призму которых представители той или иной культуры видят то, что они считают реальностью, о связанных с культурной традицией представлениях, ценностях, стилях мышления, обуславливающих то, как люди понимают свой собственный мир и самих себя.

У Геродота мы встречаем много историй, в которых в разных вариациях звучат те же самые темы; в частности, мы находим у него примеры встречи (реальной или воображаемой) культур с разными обычаями и традициями, — встречи, заставляющей представителей этих культур задуматься о собственных формах мышления и о собственных культурных практиках, и тем самым способствующей рождению критического мышления (см., например, рассказ о персидском царе Дарии, занятие 1).

2.5. Досократики

Досократиками называют философов, живших до Сократа. Но, как было сказано выше, это название условно: часть из них были современниками Сократа. Как особое явление в истории европейской культуры досократики были переоткрыты сравнительно недавно, во второй половине XIX-го века; до этого традицию западной философии было принято отсчитывать от Сократа и Платона.

Как уже упоминалось, место рождения досократической философии — греческие полисы на ионийском побережье Малой Азии, а также в Южной Италии и на Сицилии.

Родом из Ионии (город Галикарнас) был и Геродот (ок. 460–396 до н.э.), на которого мы уже неоднократно ссылались выше. И хотя в традиционных учебниках по истории философии Геродота не принято относить к философам в строгом смысле слова, в его «Истории» мы находим элементы стиля мышления, общего для досократиков, — да и самим термином *philosophia* европейская традиция мысли обязана, как мы видели, именно ему.

Упомянем очень кратко основные темы досократической философии (более подробное рассмотрение философии досократиков можно найти в учебниках, указанных в списке литературы в конце книги).

Философов **Милетской школы** (школа получила свое название по названию города Милет, откуда родом были ее представители) относят к так называемым **натур-философам**, или **философам *physis*'а** (природы). Основная теоретическая проблематика этой школы — поиск первоначала (греч. «архе»), или наиболее общего понятия, описывающего то, из чего состоит все существующее (у **Фалеса** роль такого понятия играла «вода», у **Анаксимандра** — «апейрон» (беспредельное), у **Анаксимена** — «воздух»). Эта проблематика явным или неявным образом оказалась закреплена в самом языке нововременной европейской философии. Как отмечает М. Гаспаров, примерно через два с половиной после Фалеса Аристотель предложит на роль этого наиболее общего понятия, охватывающего все сущее, слово «лес» (как своего рода метафору всеобщего строительного материала), которое римляне переведут позднее латинским словом «материес»¹. В Новое время оно превратится в один из основных терминов философского языка — «материя».

Если милетцы обнаруживают первоначало сущего в «материальном», то **пифагорейцы** первоначалом сущего считают число и форму. Отсюда, конечно, очень условным образом, можно вести генеалогию противостояния двух традиций в западной философии — материализма и идеализма.

Пифагорейцы, среди прочего, внесли существенный вклад в развитие ранней греческой математики и теории музыки. В отношении образа жизни пифагорейская школа представляла собой нечто подобное религиозному братству.

В учении пифагорейцев важную роль играла мистическая и религиозная составляющая (в частности, учение о переселении душ). Эта последняя повлияла на учение Платона о бессмертии души, которое,

¹ Гаспаров М. «Занимательная Греция». М.: 2000. С. 106.

в свою очередь, оказало существенное влияние на христианскую теологию и, в конечном итоге, на нововременные как философские, так и обыденные представления о соотношении «души» и «тела». В современных социальных и гуманитарных науках влияние стилей мышления, опирающихся на фигуру ментально-телесного дуализма, объясняется во многом их генеалогической связью с философией Платона.

Отметим, что дальнейшее эхо этих представлений можно обнаружить в нововременной философии субъекта, которую принято отсчитывать от Декарта и которая опирается на принцип дуализма души и тела. Согласно этому принципу «духовное» и «телесное» в человеке представляют собой две параллельные и принципиально разные субстанции, взаимодействующие друг с другом сложным и проблематичным образом. Проблема связи между «духовным» и «телесным», или между «сознанием» и «телом» (“mind-body problem”) пользуется в современной философии печальной славой логически трудноразрешимой проблемы — при том, что ее решение оказывается принципиально важным для социальных наук в целом и, в первую очередь, для социальной теории действия.

Подробнее об этой проблеме и о связанной с ней декартовской философии субъекта см. в занятии 9 «Понятие современной (modern) философии. Философия сознания Декарта и ее критика в философии XX-го века».

Из философов Элейской школы необходимо выделить **Парменида** (ок. 540–470 до н.э.), который считается родоначальником западной онтологии, учения о бытии. В своей философской поэме «О Природе» Парменид рассказывает, как однажды, будучи приведен во дворец богини справедливости, он услышал божественный голос, возвестивший ему задачу жизни: «Необходимо, чтобы ты Единое изучил». И затем, богиня сообщила ему принцип истины: «Бытие есть и не может не быть. Небытия нет и не может нигде и никак быть». Развивая этот принцип, Парменид приходит к тезису о единстве, тождестве и вечном характере бытия: «Существует бытие никем и ничем не порожденное, неизменное, неподвижное, равное себе, сферообразное и единое. Все прочее суть пустые имена».

Вводя различие между тем, что кажется (иллюзиями, постигаемыми с помощью органов чувств, или предрассудками, производимыми общераспространенными мнениями), и тем, что есть (т.е. бытием), Парменид утверждает принцип тождества бытия и мышления: подлинное мышление направлено на бытие и совпадает с бытием, которое оно мыслит.

Учение Парменида во многом казалось его современникам противоречащим здравому смыслу и самоочевидным представлениям о мире (существующие вещи явным образом кажутся нам не тождественными друг другу, находящимися в движении, создающимися, разрушающимися и т.д.) Для опровержения критики Парменида с позиций обыденного здравого смысла его ученик **Зенон** (расцвет которого приходится на начало 2-й половины V века до н.э.) предложил свои знаменитые **апории**, призванные, в частности, показать несостоятельность утверждения о существовании движения. Первая апория о движении утверждает, что движение не может существовать, поскольку, перед тем как достичь конечной точки, любой движущийся предмет должен пройти половину пути до этой конечной точки, а перед этим — половину половины, и так — до бесконечности. Самой известной является апория Зенона «Ахиллес и черепаха». Ахиллес, самый быстрый бегун из всех когда-либо живших греков, не сможет догнать уползающую от него черепаху, поскольку, чтобы догнать ее, он должен прежде достичь точки, откуда животное начало движение — что заставляет нас признать, что убегающая черепаха всегда будет сохранять пусть малую, но существующую дистанцию по отношению к своему преследователю.

Парадоксы движения, сформулированные в апориях Зенона, сыграли существенную роль для развития не только философии, но и нововременной математики (в частности, теории пределов и исчисления бесконечно малых). Зенон считается также автором целого ряда парадоксов с понятиями части и целого, времени и пространства и др.

В качестве иллюстрации к зеноновским парадоксам движения можно вспомнить знаменитое стихотворение А.С. Пушкина «Движение» (1825 г.):

Движенья нет, сказал мудрец брадатый.
Другой смолчал и стал пред ним ходить.
Сильнее бы не мог он возразить;
Хвалили все ответ замысловатый.
Но, господа, забавный случай сей
Другой пример на память мне приводит:
Ведь каждый день пред нами солнце ходит,
Однако ж прав упрямый Галилей.

В стихотворении отражен известный анекдот из истории античной философии, представляющий эпизод спора Зенона Элейского с основателем школы киников Антисфеном. Аргумент Антисфена, несмотря

на его остроумие и эффектность, оказывается, с точки зрения Пушкина, все же неубедительным. Как отмечает в своем комментарии к стихотворению Т.Г. Цявловская, «Зенон (мудрец брадатый) утверждал, что движение «есть только название, данное целому ряду одинаковых положений, из которых каждое отдельно взятое есть покой». Антисфен апеллировал к непосредственному чувству (другой смолчал и стал пред ним ходить). Пушкин, соглашаясь с этим аргументом, ограничивает его и, ссылаясь на Галилея, показывает, что непосредственным ощущениям полностью доверяться нельзя»¹.

Среди философов-досократиков особое место занимает **Гераклит** из города Эфес в Ионии (ок. 550–480 до н.э.). Его философию можно рассматривать как своего рода контрапункт к философии Парменида. Если Парменид, философ бытия, утверждает тождество, неизменность и единство всего существующего, то Гераклит, философ становления, утверждает, что все существующее находит в непрерывном движении. Ничто из существующего никогда не тождественно полностью самому себе, все находится в постоянном состоянии становления (или становления собой) и, следовательно, изменения. Причиной этого вечного движения является борьба противоположных начал. Ничто не мыслимо без своей противоположности: жизнь/смерть, сон/бодрствование, день/ночь — каждый из элементов этих пар может быть понят только как противоположность по отношению к другому элементу. При этом одно постоянно переходит в другое. Гераклиту приписывают знаменитые высказывания: «Нельзя войти в одну реку дважды»; «все течет, и ничто не остается неизменным»; «война (вражда) мать всего и отец всего». Логос, или разум, есть закон необходимости, управляющий взаимопереходами вещей друг в друга. Первоосновой всего сущего, по Гераклиту, является огонь. Вселенная периодически сгорает в мировом пожаре, чтобы заново возродиться в следующем цикле.

Упомянем также о **философах-атомистах** — **Демокрите** из города Абдеры (ок. 460–370 до н.э.) и **Левкиппе** из, по разным сведениям, Элеи или Милета (V в. до н.э.), которым принадлежит концепт «атома» (по-гречески — «неделимый») и идея множественности миров. В концепте атома можно увидеть попытку примирить учения Парменида и Гераклита: мир делим, но не до бесконечности; существуют элементарные, неделимые далее «кирпичики бытия», которые сами являются

¹ Пушкин А.С. Собрание сочинений в 10 томах. Т. 2. М.: 1959, с. 686.

едиными и неизменными, но совокупности которых (тела, стихии или различные вселенные состоящие из тел), находясь в движении.

Атомисты, как и другие досократики, занимались не только философией фюзиса (природы), но и этикой. Демокриту приписывают высказывание, в котором можно увидеть предвосхищение космополитизма стоиков: «Любая земная обитель открыта для мудреца, ибо отечество для доблестной и добродетельной души — весь мир». Вопрос о том, что такое добродетель, или доблесть (по-гречески — *aretē*), и что представляет собой «хорошая душа», станет центральным для этической философии Сократа.

2.6. Начало классического периода античной философии: Сократ и Афины золотого века

Классический период античной философии принято отсчитывать, начиная с Сократа. Это период, когда центром философской активности в Греции постепенно становятся Афины. Сам Сократ был афинским гражданином, и, если не считать военных походов, за всю свою жизнь ни разу не покидал пределов родного города. Молодость Сократа приходится на период наивысшего расцвета Афин. С 445 г. до н.э. вплоть до своей смерти в 429 г. до н.э. во главе Афин находится Перикл, который впоследствии в европейской традиции станет своего рода образцом идеального государственного деятеля — во многом, благодаря образу, который позднее был создан Плутархом в его «Сравнительных жизнеописаниях». Последние 15 лет своей жизни Перикл ежегодно избирается первым стратегом. Это время — золотой век афинской демократии и афинской культуры в целом. В этот период Афины ставятся политическим, военным и культурным лидером всей Греции. Афины стоят во главе Афинского морского союза (объединения греческих городов, созданного изначально для борьбы против персидского нашествия во время греко-персидских войн), здесь находится союзная казна греческих городов. Благодаря наличию средств в Афинах в этот период идет активное гражданское и военное строительство (строятся Парфенон, храмы, длинные стены и др.). Сюда стекаются поэты, художники, скульпторы со всей Греции, расцветает искусство театра.

Расцвет культуры в сознании самих афинян в этот период тесно связан с политическим укладом Афин и с расцветом афинской демократии. Своего рода гимн афинской демократии звучит в знаменитой речи Перикла, посвященной павшим в первый год Пелопонесской вой-

ны¹, которую пересказывает Фукидид в своей «Истории». Афинская демократия предстает в этой речи Перикла «школой всей Эллады» — поскольку изобретенный Афинами политический уклад способствует одновременно и могуществу города, и свободному развитию искусств и философии, и расцвету личности каждого гражданина:

«Для нашего государственного устройства мы не взяли за образец никаких чужеземных установлений. Напротив, мы скорее сами являем пример другим, нежели в чем-нибудь подражаем кому-либо. И так как у нас городом управляет не горсть людей, а большинство народа, то наш государственный строй называется народоправством². В частных делах все пользуются одинаковыми правами по законам. Что же до дел государственных, то на почетные государственные должности выдвигают каждого по достоинству, поскольку он чем-нибудь отличился не в силу принадлежности к определенному сословию, но из-за личной доблести...

<...>

Мы развиваем нашу склонность к прекрасному, соблюдая меру, и философствуем, не впадая в изнеженность...

<...>

Одним словом, я утверждаю, что город наш — школа всей Эллады, и полагаю, что каждый из нас сам по себе может с легкостью и изяществом проявить свою личность в самых различных жизненных условиях. И то, что мое утверждение — не пустая похвальба в сегодняшней обстановке, а подлинная правда, доказывается самим могуществом нашего города, достигнутым благодаря нашему жизненному укладу...» (Фукидид, История, II, 37–41 (перевод изменен)).

Философия постепенно становится важной частью афинской культуры. В 380 г. до н.э. знаменитый афинский ритор Исократ напишет в своем «Панегирике»:

«Философия <...> воспитала нас для общественной жизни и смягчила наши нравы; она научила нас отличать несчастья, вызванные невежеством, от несчастий, вызванных необходимостью. Одних — остерегаться, другие — мужественно переносить. Эта философия была открыта нашим городом».

Философская деятельность становится гордостью Афин. Как отмечает П. Адо, философией в этот период называют интеллектуальную

¹ Война между Афинами и Спартой за гегемонию в Греции, продлившаяся с 431 по 404 г. до н.э., в которой Афины, в конечном итоге, потерпят сокрушительное поражение.

² Так в переводе Г.А. Стратановского передано греческое слово *demokratia*.

деятельность очень широкого спектра: «Философская деятельность охватывает все, что относится к общей духовной культуре: умозрения досократиков, рождающиеся науки, теорию языка, риторическую технику, искусство убеждать...»¹.

2.7. Семинар и тексты

На семинаре обсуждаются греческие досократические формы мысли, рассматриваются досократические философские школы и анализируются тексты философов-досократиков.

Тексты:

Гаспаров М. Занимательная Греция. М.: Новое литературное обозрение, 2000. С. 104–109, 153–163.

Адо П. Что такое античная философия. М., 1999. С. 30–37.

Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. М.: Наука, 1989.

Геродот. История. М.: 1993

Фукидид. История. М.: 1993.

Дополнительно:

Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. В 4 т. Т. 1. СПб.: 1997 (глава «Натуралисты» и философы «физиса»). С. 19–50).

Куницман П., Буркард Ф.-П., Видман Ф. Философия. dtv-Atlas. М.: 2002.

¹ П. Адо. Что такое античная философия. М., 1999. С. 32.

Занятие 3

ФИЛОСОФИЯ В КОНТЕКСТЕ ОБЩЕЙ КУЛЬТУРЫ ГРЕЧЕСКОГО КЛАССИЧЕСКОГО ПОЛИСА. ИСТОКИ СОКРАТОВСКО-ПЛАТОНОВСКОЙ ТРАДИЦИИ. СОКРАТ КАК УЧИТЕЛЬ «ЗАБОТЫ О СЕБЕ»

3.1. План занятия

Культурные истоки сократовско-платоновской традиции. Греческая воспитательная традиция и начало европейской гуманистической традиции: понятия «пайдейя», «арете», «калокагатия». Греческая воспитательная традиция и гражданская философия Сократа.

Сократ как архетип философа в западной философской традиции. Сократ как учитель «заботы о себе», «забота о себе» как составляющая философского этоса в традиции западной мысли. Эротика и философия: определение философа в диалоге Платона «Пир» и его влияние на последующую традицию западной мысли.

3.2. Культурные истоки и контекст возникновения сократовско-платоновской традиции

В самом общем виде можно выделить три культурных феномена, оказавших наибольшее влияние на сократовско-платоновскую традицию в момент ее рождения¹:

1. Учения досократиков
2. Греческая воспитательная традиция
3. Движение софистов

Досократические формы греческой мысли были рассмотрены выше (см. занятие 2). Движению софистов будет посвящено занятие 4. Охарактеризуем здесь греческую воспитательную традицию, которая, среди прочего, сыграла важную роль в рождении так называемого «греческого чуда» — возникновений за очень короткое время высокоразвитой цивилизации в месте, где до этого жили лишь племена земледельцев и скотоводов, обладавшие примитивными формами политической, экономической, социальной и культурной организации.

¹ П. Адо. Что такое античная философия. С. 24–29.

3.3. Греческая воспитательная традиция и начало традиции европейского гуманизма

Основные темы греческой воспитательной традиции классического периода выражают греческие термины *арете* (aretè), *пайдейя* (paidèia), *калокагатия* (kalokagatia).

Арете — добродетель-доблесть, моральная сила, хорошесть, добротность в самом широком смысле слова (в том числе, и по отношению к телу и вещам). В разные периоды греческой культурной истории акцент делается на разных аспектах значения этого основного термина греческой этики: в гомеровское время — на воинской доблести, у философов-сократиков — на самообладании и т.д.

Пайдейя — воспитание, образование, формирование. Часто это слово переводят просто как «культура». Это понятие охватывает совокупность теорий и практик, составляющих важнейшую отличительную особенность — осознанную и культивируемую — греческой культурной традиции.

Калокагатия — в дословном переводе «красота-хорошесть», сочетание физической красоты и нравственной силы. Этот термин можно перевести как «присутствие в человеке красоты и доблести». Он выражает цель образования и воспитания, греческий культурный идеал¹.

Для греческой культуры начиная уже с гомеровских времен было характерно внимание к проблемам воспитания. Изначально воспитательная традиция развивалась в среде аристократии. В классическую эпоху воспитание включало в себя «гимнастическое» и «мусическое» (т.е. «телесное» и «духовное») образование (слово «музике» включало в себя музыку, поэзию, танец и т.д. — все, что «развивает душу»). Целью воспитания было помочь воспитанникам развить в себе арете — добродетель-доблесть, «хорошесть». От традиции греческой пайдейи берет начало традиция европейского гуманизма (в I в. до н.э. римский философ, оратор и политик Цицерон использовал для перевода термина «пайдейя» на латинский язык слово cultura, до того использовавшееся в основном как сельскохозяйственный термин).

Традиция греческой аристократической пайдейи была кодифицирована в произведениях поэтов — в первую очередь, Феогнида и Пиндара (о Феогниде будет сказано в занятии 4).

Пиндар (ок. 518–442 до н.э.) — автор четырех книг эпиникиев, торжественных песен-од, посвященных победителям на всегреческих

¹ Марру А.-И. История воспитания в античности. М.: «Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина. 1998. С. 71

атлетических состязаниях (названных по названию мест, где проходили состязания — Олимпийские, Пифийские, Немейские и Истмийские). Победа на всегреческих состязаниях рассматривалась как величайшее достижение, и победитель обычно удостоивался высших почестей в родном городе. В эпиникиях Пиндара воспеваются *арете* победителя. Согласно Пиндару, арете — не личное качество, но в знатных родах передается по наследству. Развитие в себе потенциально уже присущей молодому человеку арете рассматривается как форма самореализации, осуществления себя.

Эта идея выражена, в частности, в знаменитой строке из 2-й Пифийской песни, обращенной к юному тирану Сиракуз Гиерону: «Узнавши, каков ты есть, стань таковым». Этот логически парадоксальный девиз выражает самую суть греческой аристократической этики. Человек не является собой автоматически, самим собой еще нужно стать. А стать самим собой — значит, актуализировать, развить в себе *арете*, которая уже дана человеку, но в неразвитой форме, потенциально. Мотив гармоничного духовно-телесного совершенства, приближающего человека к богам, звучит, в частности, в знаменитом отрывке из 6-й Немейской песни Пиндара:

«Есть племя людей,
Есть племя богов,
Дыхание в нас — от единой матери,
Но сила нам отпущена разная:
Человек — ничто,
А медное небо — незыблемая обитель
Во веки веков.
Но нечто есть
Возносящее и нас до небожителей, —
Будь то мощный дух,
Будь то сила естества, —
Хоть и неведомо нам, до какой межи
Начертан путь наш дневной и ночной
Роком»

(перевод М.Л. Гаспарова)¹.

Сочетание нравственной силы (мощный дух) и физической крепости (сила естества) приближает человека к богам.

В V в. до н.э. воспитание демократизируется. Греческие города начинают заботиться о воспитании своих граждан. В речи Перикла,

¹ Пиндар, Вакхилид. Оды. Фрагменты. М.: Наука, 1980. С. 134–135.

которую пересказывает Фукидид (см. главу 2.6.), подчеркивается, что в Афинах каждый гражданин может обладать *арете*, гражданской добродетелью-доблестью, и в соответствии со своими способностями играть соответствующую роль в полисе.

3.4. Греческая воспитательная традиция и гражданская философия Сократа. Философия как образ жизни

Философия Сократа впитывает и преобразует эту воспитательную традицию, являющуюся важнейшей частью греческой культуры этой эпохи. С основными мотивами этой традиции связан, в частности, знаменитый сократовский принцип «заботы о себе» (*epimeleia heautou*) — он станет основным этическим принципом всех сократических философских школ, которые просуществуют до конца античности¹. Философия Сократа оказывается в первую очередь философией воспитания и, более того, практикой воспитания через философию. По словам одного из самых авторитетных исследователей традиции греческой *пайдейи* Вернера Йегера, «Сократ был центром, к которому привели все пути формирования греческого характера, величайшим учителем, самой яркой фигурой в истории воспитания западного человека»². При этом философско-воспитательная практика Сократа имела существенное значение для гражданской жизни полиса: «Сократ был человеком своего времени в самом прямом смысле этого слова. Вокруг него веет ветер истории. Он превратился в общегражданского афинского воспитателя»³.

Уже в «Апологии Сократа» (ранний диалог Платона, в котором описывается суд над Сократом) Сократ выступает как учитель «заботы о себе», как тот, кто призывает граждан заботиться о собственной *арете*, т.е. о собственной самореализации. Сам Сократ рассматривает свою деятельность философа как имеющую важнейшую *гражданскую* функцию. В речи, обращенной к судьям, Сократ говорит, что для него необходимо постоянно «беседовать о доблестях», исследовать, что такое подлинная доблесть и откуда она берется в человеке — жизнь без такого исследования, говорит Сократ, не есть жизнь для челове-

¹ Подробнее см. главу «Культура себя» в кн. Фуко М. Забота о себе. Киев, 1998, С. 45–73. См. также: Адо П. Духовные упражнения и античная философия / Предисл. А. Дэвидсона. — М.: СПб., 2005 Nadot P. *Eloge de la philosophie antique*, Paris Allia, 1997.

² Йегер В. Пайдейя. Т. 2. М.: 1997, С. 59.

³ Там же.

ка. Такую жизнь Сократ рассматривает как свое гражданское призвание. По его словам, он «приставлен к городу, как овод к лошади» — не позволяет городу «облениться», опуститься, забыть о необходимости постоянного нравственного усилия и о необходимости мыслить, будит гражданскую совесть своих сограждан. В образе Сократа из диалога «Апология Сократа» слиты воедино философ и гражданин, а философия рассматривается как особый образ жизни, подчиненный принципу интеллектуальной и нравственной «заботы о себе».

В одном из самых знаменитых диалогов Платона «Пир» дается определение философа как человека, вечно стремящегося к мудрости как форме самореализации, хотя окончательно достичь этого состояния невозможно. Философ живет в состоянии постоянного усилия, усердности и движения вверх по лестнице самосовершенствования (одним из центральных образов диалога является метафора восхождения по ступеням лестницы любви и познания, по которым поднимается тот, кем движет стремление к подлинной красоте, и которые одновременно оказываются ступенями самосовершенствования). Философия, таким образом, оказывается не набором теоретических знаний, но определенным стилем жизни, подчиненным стремлению к мудрости как форме личностного совершенства. Жизнь философа оказывается постоянным упражнением, самосовершенствованием. Это определение философа в значительной степени повлияет на понимание философии во всей последующей западной традиции¹.

Необходимо отметить, что сам Сократ ничего не писал и философствовал только устно. Мы знаем о нем в основном из произведений его учеников Платона и Ксенофонта, в которых Сократ выступает в качестве персонажа. Полностью отделить подлинного Сократа от Сократа — литературного персонажа не представляется возможным.

3.5. Семинар и тексты

На семинарах рекомендуется разобрать два диалога Платона, в которых явно видна связь философии Сократа с греческой воспитательной традицией: «Апология Сократа» и «Пир».

В диалоге «Апология Сократа» Сократ выступает как учитель «заботы о себе», как тот, кто призывает граждан заботиться о собственной *арете*, т.е. о собственной самореализации.

¹ Подробнее см.: Адо П. Что такое античная философия. С. 55–65.

В диалоге «Пир» дается определение философа как человека, ведущего особый образ жизни, подчиненный стремлению к мудрости как форме личностного совершенства, — определение, которое, как уже было сказано, существенно повлияет на понимание философии во всей последующей западной традиции.

Тексты:

Платон. Апология Сократа // *Платон*. Соч. Т. 1. С. 70–96.

Платон. Пир // Там же. Т. 2. С. 81–134 (рекомендуется обратить особое внимание на речь Сократа и речь Алкивиада. С. 108–134).

Дополнительно:

Адо П. Фигура Сократа // *Адо П.* Что такое античная философия. С. 38–54.

Гаспаров М.Л. Занимательная Греция. С. 209–218, 225–228.

П. Адо, отрывок из главы «Определение философа в “Пире” Платона» // *П. Адо*. Что такое античная философия. С. 55–65.

В. Йегер, отрывок из главы «“Пир” Платона. Эрос в понимании Платона» // *Йегер В.* Пайдейя. Т. 2. С. 188–196.

Тронский И. М. История античной литературы. М.: 1983 (или другое издание).

Занятие 4

СОКРАТ И СОФИСТЫ

4.1. План занятия

Движение софистов. Понятие мудрости в греческой культурной традиции. Софистика и философия в контексте полисной демократии. Открытие языка.

Рождение концепции «естественного права». Справедливость и Закон. Понятия власти и понятие свободы в греческой и в современной европейской мысли. Власть над собой и власть над другими, свобода и рабство как политические категории и как формы отношения индивида к самому себе. Современные концепции «позитивной» и «негативной» свободы.

4.2. Софисты и традиционное понимание мудрости

Движение софистов развивается в Греции в середине V в. до н. э. Софистами называли «учителей мудрости», специалистов по ораторскому искусству и технике спора и аргументации. Софисты учили общей культуре и, главным образом, политическому искусству, получая за это плату. Их движение соответствовало потребностям времени — развитию демократических режимов в полисах, требующих от участников политической жизни навыков красноречия и умения аргументировать и убеждать. Сократ как философ, с одной стороны, противопоставляет софистам, а с другой — заимствует у них целый ряд техник мышления, навыков ведения дискуссии и риторической аргументации.

Как понимали в Греции «мудрость» до софистов и Сократа? Можно выделить четыре формы мудрости, признаваемые в традиции греческой культуры до Сократа¹:

I. мудрец — тот, кто много знает, много путешествовал, много видел, имеет большой жизненный опыт; а также — благоразумен в поступках и умеет быть счастливым.

II. мудрость — как практическое знание (умение), искусство (*technē*), совершенное владение каким-нибудь ремеслом.

¹ В нижеследующем изложении мы следуем, в основном, Пьеру Адо (см. главу «Понятие *sophia*» в кн.: *Адо П.* Что такое античная философия. С. 32–37).

Так, у Гомера в «Илиаде» говорится о «мудрости» применительно к искусству корабельного мастера, а в гимне «К Гермесу» — применительно к музыкальному искусству (мастерству игры на лире или свирели).

Речь здесь идет о конкретной практике, подчиненной сложным и тонким правилам и предполагающей знание секретов мастерства, наставничество и выучку (и обычно требующей содействия какого-либо божества).

III. мудрость поэта, предполагающая высокоразвитое искусство владения словом и — благодаря слову — искусство «психагогии» (управления душами).

Как отмечает П. Адо, уже в VII в. до н.э. Солон употребляет слово «мудрость» (*sophiē*) применительно к поэтическому творчеству, которое требует мастерства, длительных упражнений и одновременно вдохновляется Музами. У Гесиода (кон. VIII—нач. VII вв. до н.э.) в поэме «Теогония» звучит мотив высочайшей ценности дара слова. При этом Гесиод проводит параллель между мудростью царя и мудростью поэта. Мудрость царя, говорит Гесиод, подобно мудрости поэта, есть дар Муз, который уподобляет человека богам:

«...Речи приятные с уст его льются тогда. И народы
Все на такого глядят, как в суде он выносит решения,
С строгой согласные правдой. Разумным решительным словом
Даже великую ссору тотчас прекратить он умеет.
Ибо затем и разумны цари, чтобы всем пострадавшим,
Если к суду обратятся они, без труда возмещенье
Полное дать, убеждая обидчиков мягкой речью.
Благоговейно его, словно бога, приветствуют люди.
Как на собранье пойдет он: меж всеми он там выдается.
Вот сей божественный дар, что приносится Музами людям»

Благодаря дару, которым Музы наделяют поэта — своего избранника, поэт также может вести за собой души и обращать сердца:

«...Блажен человек, если Музы
Любят его: как приятен из уст его льющийся голос!
Если нежданное горе внезапно душой овладеет,
Если кто сохнет, печалью терзаясь, то стоит ему лишь
Песню услышать служителя Муз, песнопевца, о славных
Подвигах древних людей, о блаженных богах олимпийских,
И забывает он тотчас о горе своем; о заботах
Больше не помнит: совсем он от дара богинь изменился»¹.

¹ Гесиод. Теогония, 84–103 (пер. В.В. Вересаева). См.: Гесиод. Полное собрание текстов. М., 2001.

Высказанная здесь идея о важности владения словом и «психагогическом» значении языка и речи является важнейшей для всей культуры античности.

IV. мудрость — как умение обращаться с людьми, которое может доходить до искусства приноравливаться, хитрости и притворства.

Феогнид, греческий лирик VI века до н.э., в «Элегиях», представляющих собой наставления юноше из знатного рода Кирну, где излагаются основы аристократического воспитания эпохи, дает следующий совет:

«Кирн, поворотлив и многолик с друзьями будь,
Тот принимая уклад, каков сродни каждому,
Нынче сюда подавайся, там настройся иначе,
Ведь искушенность (*sophiē*) выше, чем даже великая доблесть (*aretē*)»
(Элегии, 1071)

Все это многообразие представлений о мудрости отражено в частности в легендарных представлениях о семи мудрецах, к которым причисляли Фалеса Милетского, Солона Афинского и др.¹

Софисты синтезируют все эти традиционные представления о мудрости и приспособливают их для новых целей политического образования.

4.3. Просветительский элемент движения софистов. Релятивизм и нигилизм в движении софистов

Иногда движение софистов называют движением греческого просвещения. Это связано с тем, что софисты:

— расширяют круг образования (которое до софистов было, в основном, привилегией аристократии);

— развивают рациональную критику традиционных норм и ценностей;

— переориентируют исследовательское внимание с природы и бытия на человека — в частности, на процесс познания человеком природы и бытия (т.е. переносят исследовательское внимание с *онтологии* на *эпистемологию*). В определенном смысле софистов можно считать первыми в западной традиции социологами знания;

¹ Подробнее см.: Адо П. Указ. соч.

— ориентируются на практику, готовят к непосредственной политической деятельности, учат за деньги, много путешествуют, привнося «космополитический элемент» в полисную культуру.

Скажем несколько слов о двух наиболее известных софистах — Протагоре и Горгии.

Протагору (485 – конец V в. до н.э.) принадлежит знаменитая максима «Человек есть мера всех вещей». Благодаря этой формуле Протагора часто рассматривают как родоначальника ценностного и онтологического *релятивизма* в западной традиции. Смысл этой максимы не столько моральный (утверждение человеческого достоинства как высшей ценности), сколько логический. Она предполагает, что содержание и смысл всех вещей, как физических, так и нравственных, не независимы от человека, но наоборот, целиком определяется человеческими представлениями. Нет объективного содержания вещей, ибо содержание и смысл вещей придаются вещам тем, кто их воспринимает, и варьируются от человека к человеку, от сообщества к сообществу. Протагор поясняет:

«Ветер холодный или теплый? — Кому холодно, для того холодный. Кому тепло — для того теплый».

«Что каждому городу кажется справедливым, то оно для него и есть».

Горгий (485–375 до н.э.), автор поэмы «О природе, или о небытии», очевидно, может быть назван первым в традиции западной мысли *нигилистом*.

Согласно Горгию:

1. Не существует бытия, существует ничто (этот тезис представляет собой переворачивание с точностью до наоборот тезиса Парменида о бытии).

2. Если бы даже бытие существовало, его невозможно было бы познать (вновь тезис, обращенный против Парменида: согласно Горгию, мы можем мыслить несуществующее — химер, блики на воде и т.д.). Иными словами, между мышлением и бытием существует непреодолимый разрыв.

3. Если бытие и можно было бы помыслить, оно было бы невыразимо.

Таким образом, и Протагор, и Горгий — каждый по своему — отрицают возможность единого истинного знания о реальности. Протагор утверждает что — в пределе — у каждого человека или сообщества своя истина о реальности и своя система ценностей, поскольку он

(оно) живет в своей собственной реальности, зачастую несоизмеримой с реальностями других людей или сообществ. Горгий утверждает, что реальности вообще не существует, но существуют иллюзии, которые у каждого отдельного человека или сообщества также свои — и, следовательно, они могут быть несоизмеримы с иллюзиями других людей или сообществ.

Последовательное развитие идей Протагора и Горгия может привести к представлению о том, что никакая рациональная дискуссия об истине или моральных ценностях между разными сообществами или людьми с разными ценностными установками в принципе невозможна. Это означает, что носителем «истинной» точки зрения, может, например, объявлять себя тот, кто просто оказывается сильнее и кто способен силой навязать свое представление о реальности (или о моральном долге) всем остальным. В этой ситуации право на истину и на мораль оказывается просто правом сильного.

В частности, в области философии права к такой концепции приходят некоторые из софистов, развивая до предела логические следствия, вытекающие из релятивизма Протагора и нигилизма Горгия. Они разделяют «право по природе» и «право как человеческое установление», развивая соответствующую концепцию «естественного права». Право как человеческое установление рассматривается ими просто как инструмент насилия одних людей или групп над другими людьми или группами, причем как инструмент, служащий для подавления или искажения права «по природе». В частности, сходную позицию защищают софист Каллик в диалоге Платона «Горгий» (см. главу 4.4.) и софист Фрасимах в первой книге диалога Платона «Государство».

4.4. Политическое учение Сократа: свобода как «власть над собой» vs. свобода как «право сильного»

Философия Сократа, как было сказано, многое заимствует у софистов как в области техники мышления и аргументации, так и в области содержательной критики расхожих стереотипов мышления, основывающегося на некритическом здравом смысле, а также критики суеверий и предрассудков, не имеющих никаких других обоснований, кроме древности традиции. Но в то же время, Сократ как философ выступает против форм радикального релятивизма и нигилизма софистов.

В диалоге Платона «Горгий» речь идет о возможных политических следствиях ценностного релятивизма и нигилизма софистов. Здесь развивается два понимания свободы: свобода как естественное право

сильного (один из крайних вариантов софистического политического учения) и свобода как «власть над самим собой». Согласно первой, софистической, точке зрения, если обычаи, человеческие ценности и законы — и, говоря современным языком, институт права в целом — есть просто изобретенные людьми условности, не имеющие никаких высших обоснований, то их следует понимать просто как инструмент господства одних людей над другими. В «Горгии» утверждается (это воззрение в диалоге защищает софист Калликл), что обычаи, моральные нормы и законы есть инструмент «слабых», с помощью которого они стремятся ограничить естественное право сильного. Навязывая сильному (через обязанность соблюдать моральные нормы или законы) необходимость ограничивать себя, слабые лишают сильного права делать то, к чему его влечет его природа — т.е. *естественного* права, права, которым сильный обладает «от природы». Но подлинно сильный человек разрывает пути законов и обычаев, которыми пытаются его сковать слабые, и следует своим природным влечениям, осуществляя, среди прочего, свое законное (не в смысле человеческих законов, но смысле законов «по природе») право на господство над слабыми. Свобода сильного — в следовании своему естественному праву, даже вопреки праву человеческому. В качестве разновидности этого учения другие софисты, наоборот, предлагали видеть в человеческих установлениях инструмент, с помощью которого сильные изначально осуществляют свое господство над слабыми.

Это воззрение можно считать одним из источников современной нововременной концепции *Realpolitik*, так называемой «реальной политики», или политики баланса сил, согласно которой справедливость как в общественной жизни, так и в отношениях между государствами, есть просто «право сильного»; тот, кто обладает большим ресурсом силы, может и должен преследовать свой интерес и принуждать других к выгодному для него поведению даже вопреки их желанию.

Второе понимание свободы, философское, защищается Сократом. Свободен не тот, кто следует всем своим спонтанным импульсам, но тот, кто умеет властвовать над своими желаниями. Тот, кто слепо подчиняется всем своим спонтанным влечениям, — не свободный человек, а раб, но в особом смысле слова: раб самого себя. Он находится в рабстве у слепой силы желаний, которая подчиняет его себе. Свободный же человек, тот, кто умеет контролировать и правильно направлять свои влечения, является господином, хозяином, самому себе, и только такого человека следует считать свободным.

Политическое учение Сократа сводится в диалоге к вопросу о том, должен ли подлинный властитель «властвовать над самим собой». Властитель, не способный «властвовать над собой», неизбежно тяготеет к злоупотреблениям по отношению к своим подданным. Между тем, в свободных полисах (и эту тему разовьет позднее Аристотель в своей «Политике»), там, где существует, говоря современным языком, развитый институт гражданства, люди обладают чувством гражданского достоинства и не готовы терпеть несправедливое насилие со стороны правителя. Правитель в свободном полисе является первым среди равных, и граждане добровольно делегируют ему право управлять собой, но только постольку, поскольку это управление способствует общему благу. Управлять свободными людьми может только тот, кто хорошо управляет собой, и «власть на собой», которой обладает правитель, является для него условием возможности управлять другими.

Тема «власти над собой», искусства «самообладания» (*enkrateia*), станет важнейшей темой для всей античной традиции философской и политической мысли (см. фрагмент из книги М. Фуко «Использование удовольствий», предлагаемый для чтения к семинару). В политической теории XX-го века эта проблематика оказывается по-новому актуальной в дискуссиях о понимании свободы в либеральной политической теории и о практике тоталитарных режимов.

Подробнее об этом будет сказано в занятии 8 «Понятие политической свободы: от античности к современному либерализму».

4.5. Семинар и тексты

Тексты:

- Платон, отрывок из диалога «Горгий» (483a–493a, 499–500b) // Платон. Соч. в 4 т. Т. 1. С. 522–533, 542–543.
- Фуко М. Использование удовольствий. С. 123–129 (Отрывок из раздела 4 «Свобода и истина» главы 1-й «Моральная проблематизация удовольствий»).
- Плутарх. «Алкивиад» // Плутарх. Сравнительные жизнеописания. Т. 1. М.: Наука, 1994.

Последний текст представляет собой подробное жизнеописание Алкивиада, ставшее классическим в традиции западной этической мысли. Можно также воспользоваться сокращенным и адаптированным

ным рассказом о жизни Алкивиада в кн.: М. Гаспаров, «Занимательная Греция», глава «Алкивиад, софист на практике». С. 221–224. Лучше всего для дискуссии на семинаре использовать оба текста.

В отрывке из диалога Платона «Горгий» Сократ спорит с софистом Калликлом, противопоставляя софистическому подходу к пониманию власти и свободы свой, философский, подход.

В отрывке из книги М. Фуко дается современный взгляд на понимание свободы как власти над собой в античной философской традиции.

На семинаре рекомендуется организовать дискуссию. Студентам предлагается прочесть жизнеописание Алкивиада — одного из самых замечательных политических деятелей Афин периода Пелопонесской войны, племянника Перикла и ученика Сократа (либо по «Сравнительным жизнеописаниям» Плутарха, либо в кратком изложении по книге М.Л. Гаспарова «Занимательная Греция»). На основе жизнеописания Алкивиада (и с учетом предварительно проведенного анализа позиций Сократа и Калликла, а также комментариев М. Фуко) студентам предлагается решить, к чьей позиции ближе мировоззрение и практическая этика Алкивиада. При этом основное внимание следует обратить на уровень практических действий, проанализировав, как это мировоззрение и эта этика проявляются в поступках Алкивиада и в событиях его жизни. Иными словами: Алкивиад — софист или философ? Или что-то третье?

Занятие 5

ФИЛОСОФИЯ ПЛАТОНА И ЗАПАДНАЯ ТРАДИЦИЯ ФИЛОСОФСКОГО УНИВЕРСАЛИЗМА

5.1. План занятия

Политическая биография Платона: рождение культурной модели «философ — советник государя». Платоновский универсализм vs. релятивизм софистов. Метафизика Платона и проект «культурной революции». Теория идей. Теория познания Платона. Знание как воспоминание. Бессмертие души. Связь платоновской теории познания с его политическим проектом: право философов на власть в идеальном полисе.

Диалог Платона «Государство»: модель государственного устройства или модель организации души? Свойства философа и его функции в государстве, понятие справедливости, идея Блага и образ пещеры. Идея «идеального государства» в западной политической мысли.

* * *

Философия Платона оказала огромное влияние на все последующее развитие западной мысли. В XIX–XX вв. платонизм в значительной мере предопределил характер стилей мышления и методологических подходов в социальных и гуманитарных науках. Оценка роли платонизма до сих пор является предметом дебатов в методологии современных социальных и гуманитарных наук. Поэтому на философии Платона следует остановиться подробнее.

5.2. Политическая направленность философии Платона. Основание Академии

Платон происходил из знатной афинской семьи (его род по матери вел свое происхождение от Солона, по отцу — от легендарного царя Кодра) и по своему происхождению и воспитанию мог претендовать (и в юности претендовал) на блестящую политическую карьеру в Афинах. В юности Платон также увлекался поэтическим искусством, писал стихи. Поэтическое искусство (к которому у греков принадлежало и то, что сегодня мы называем драматургией и театром — написание и постановка трагедий, комедий и др.) обладало очень высоким общественным и моральным статусом в Греции классической эпохи,

и занятие им считалось престижным в кругу образованной элиты. По преданию, жизнь Платона радикально изменила его встреча с Сократом: услышав одну из бесед Сократа на улице возле театра Диониса, он сжег свою трагедию, с которой собирался выступать на состязаниях трагических поэтов, и стал учеником Сократа, решив посвятить себя философии. Юношеское увлечение Платона поэтическим искусством оказало влияние на стиль мышления и жанровые особенности его произведений.

Детство и юность Платона приходятся на период величайших бедствий в истории Афин — период Пелопонесской войны (войны Афин со Спартой, затронувшей всю Грецию). И хотя изначально Платон собирался заниматься политической деятельностью, он, как принято считать, окончательно разочаровался в политике и отказался от политической карьеры после установления в Афинах правления 30 тиранов (404–403 гг. до н.э.) и после казни Сократа по приговору афинского суда в 399 г. до н.э.

Тем не менее (или, если угодно, именно поэтому), изначальная общая направленность философии Платона — политическая. Как будет показано ниже, даже метафизика Платона связана для него с решением основной политической задачи.

Наблюдая деградацию политической жизни и гражданской добродетели граждан, Платон задается вопросом: каким образом возможно осуществить улучшение государственного устройства полиса, а также улучшение нравов, необходимое для здоровья общественной жизни в полисе? И, более того: как уберечь государство от деградации в будущем, или, другими словами, как закрепить и сделать идеальное государство вечным?

Отвечая на этот вопрос, Платон приходит к радикальному выводу: только через соединение философии (истинной философии) и государственной власти возможно одновременное построение справедливого общества и воспитание справедливых граждан¹.

В письме VII Платон пишет:

«Человеческий род не избавится от зла до тех пор, пока истинные и правильно мыслящие философы не займут государственные должности или властители в государствах по какому-то божественному определению не станут подлинными философами».

¹ Подробнее см., например: *Адо П.* Что такое античная философия. С. 70–72.

«Та же мысль будет высказана устами Сократа в знаменитом фрагменте из диалога «Государство» (473d). Описав в разговоре с друзьями и учениками устройство идеального полиса, Сократ, главный персонаж платоновского диалога, заявляет:

«Пока в государствах не будут царствовать философы либо так называемые нынешние цари и владыки не станут благородно и основательно философствовать и это не сольется воедино — государственная власть и философия, и пока не будут в обязательном порядке отстранены те люди — а их много, — которые ныне стремятся порознь либо к власти, либо к философии, до тех пор, дорогой Главкон, государствам не избавиться от зол, да и не станет возможным для рода человеческого и не увидит солнечного света то государственное устройство, которое мы только что описали словесно».

По Платону, задача философа — не просто рассуждать, но действовать. В собственной биографии Платон не один раз попытается осуществить на практике принципы своей политической философии.

После смерти Сократа в 399 до н.э. Платон много путешествует (в том числе, посещает в Южной Италии пифагорейцев, идеи которых о бессмертии души и переселении душ повлияют на его метафизику). Затем он трижды совершает поездки на Сицилию, в город Сиракузы: в 388 до н.э. — к тирану Сиракуз Дионисию Старшему, в 367 и в 361 г. до н.э. — к Дионисию Младшему. Целью этих поездок было внушить тирану идеал правителя-философа и попытаться осуществить на практике проект идеального государства.

Поездки закончились плохо. После первой Платон был продан в рабство (его впоследствии выкупают друзья-философы), после второй и третьей он едва смог уехать домой.

Попытки Платона осуществить свои проекты через интеллектуальное воздействие на правителей, несмотря на их unsuccessfulность, станут хрестоматийными для всей последующей традиции европейской мысли. В определенном смысле Платона можно считать изобретателем культурной модели «философ — советник государя»; к этой модели прямо или косвенно будут апеллировать многие философы, литераторы, политические и социальные теоретики Нового времени — от Макиавелли до мыслителей европейского Просвещения.

В 388 г. до н.э., по возвращении в Афины из своей первой поездки, Платон основывает философскую школу — в специально выкупленном для этой цели гимнасии, который находился в роще, названной

в честь героя древности Академа (откуда название школы — Академия). Над входом в школу была начертана надпись «Не знающим геометрии вход воспрещен»; с точки зрения Платона, именно геометрия является наукой, по модели которой осуществляется подлинное познание (см. главу 5.5.).

Школа Платона готовила философов, которые занимались самосовершенствованием и познанием, — в ожидании, когда представится возможность осуществления на практике проекта идеального государства. Таким образом, изучавшиеся в школе предметы, в том числе, и платоновская метафизика, должны были быть частью образования будущих философов-политиков.

Не следует, впрочем, рассматривать платоновскую школу (как и все другие философские школы античности) по аналогии с современными учебными заведениями. Школа Платона представляла собой не столько школу в современном смысле слова, сколько своего рода общину, члены которой ведут особую жизнь, посвященную самообразованию и самосовершенствованию.

5.3. Система Платона против политического образования софистов

Политическое образование, предлагаемое школой Платона, противостояло политическому образованию софистов. Поскольку во времена Платона софистическое образование пользовалось большой популярностью и софисты считались основными учителями политического искусства (*technē*), одной из главных задач Платона было показать, что софисты не могут дать подлинного политического образования и что эту задачу может выполнить только образование философское.

Вслед за Парменидом Платон исходит из различия между «кажимостью» (впечатлениями, ощущениями и т.д.) и «истиной». По логике Платона, мир «кажущегося» и мир «истинного» — это два разных мира. Суждения софистов относятся к **чувственному миру**, который есть мир «кажимости», мир явлений. Следовательно, такие суждения не относятся к области **истинного знания**, но только к области **мнения**. Следовательно, софисты не могут научить истинному знанию (в том числе знанию о том, что есть подлинное Благо, подлинная справедливость, подлинная добродетель-доблесть (*арете*) и т.д.), т.к. сами не обладают им. Следовательно, софисты не могут научить истинному политическому **technē** (т. е. искусству управлять государством по справедливости и быть хорошим гражданином). Софисты, с точки

зрения Платона, учат только искусству добиваться сиюминутного успеха у толпы («популизму», как мы сказали бы сегодня, и искусству манипулирования людьми), а не истинному политическому знанию. Отсюда следует, что учителями и воспитателями будущих руководителей государств (и самими руководителями) должны быть не софисты, а философы.

Именно к такому выводу Платон хочет привести своих читателей. И чтобы обосновать этот вывод, Платону приходится предложить свой ответ на фундаментальный эпистемологический вопрос: как возможно истинное знание? Только ответив на этот вопрос, Платон может ответить на главный для него вопрос: кто такой философ, которому доступно это истинное знание (в том числе, знание о том, что такое подлинная Справедливость, подлинная Красота, подлинное Благо), и который должен править в полисе, делая его воплощением идеального полиса? Ответом на эти вопросы и стала метафизика Платона.

5.4. Платоновский универсализм. Метафизика Платона и проект «культурной революции»

Как мы сказали выше, платоновский универсализм был изначально направлен против релятивизма софистов. С другой стороны, он был также призван создать возможность для критики высокого социального статуса поэтического искусства и обосновать необходимость перехода от поэзии к философии традиционных функций института, являющегося носителем и кодификатором моральных ценностей и образовательных практик. В определенном смысле, можно сказать, что для Платона универсализм был теоретическим основанием проекта своего рода «культурной революции» (радикального изменения традиционной системы ценностей и культурных практик), которая должна была осуществляться посредством реформы традиционно принятой в образованных элитах греческих полисов системы образования и воспитания.

Метафизика Платона стала обоснованием платоновского универсалистского учения.

Метафизика Платона включает в себя:

- Теорию идей (от греч. *eidos* — идея, вид, образ, образ-образец)
- Концепцию знания как припоминания (анамнесис)
- Концепцию бессмертия души, опирающуюся на принцип дуализма души и тела.

Метафизика Платона и теория идей

Теория идей постулирует существование двух принципиально различных миров: мира идей, который находится вне нашего (чувственного) мира и постигается только с помощью разума, и мира вещей, здешнего мира, который постигается с помощью органов чувств. Мир идей, по Платону, — это «Гиперурания», мир находящийся «по ту сторону неба» (т.е. по ту сторону нашего мира). При этом идеи выступают одновременно как сущности вещей и как абсолютные образцы, — идеальные, вечные, тождественные самим себе и неизменные, а вещи — как несовершенные подражания или подобия своих идей.

Хорошим примером теории идей может служить фрагмент из диалога «Государство» (книга X, 596–598e). В качестве примера вещей Платон рассматривает здесь кровати, которые изготавливаются плотниками; с точки зрения Платона, они все есть подражания идее кровати — т.е. «подлинной кровати», или «кровати самой по себе», или «кровати как таковой», или если угодно, сущности кровати, самой «кроватьности». Эта подлинная кровать находится, как и все идеи, или подлинные вещи, в другом мире, в Гиперурании. Плотники изготавливают кровати-вещи («материальные» кровати, как сказали бы мы сегодня), вглядываясь «мысленным взором» в идею кровати, в единый и вечный идеальный образ-образец.

Таким образом, все вещи, находящиеся в мире чувственном, есть лишь несовершенные и бранные подражания их идеальным образцам, идеям, находящемся в мире умопостигаемом. Познание идей — т.е. подлинное познание — осуществляется с помощью особой способности разума, которая есть только у истинных философов и которую те постоянно упражняют и развивают. Именно философы должны править в идеальном государстве, поскольку они, в частности, способны постигать и идеи Блага, Красоты, Справедливости, т.е. подлинное (абсолютное) благо, подлинную (абсолютную) красоту и подлинную (абсолютную) справедливость.

Теория идей предполагает, что сущности вещей универсальны (в том числе, и таких «вещей» как благо, красота, справедливость, добродетель), что есть единые и единственные универсальные образцы для всех проявлений этих сущностей в мире вещей. Говоря современным языком, платоновский универсализм предполагает, среди прочего, что существуют абсолютные универсальные образцы для человеческих ценностей, если угодно, абсолютный универсальный

образец «правильной» морали и, в целом, человеческой природы — и что эти абсолютные ценности (абсолютная мораль, абсолютный образец идеального человека) внеисторичны и не зависят от представлений о них людей, обусловленных культурой, воспитанием, характером общественных связей. Они универсальны — т.е. общи для всех — к какой бы культуре, к какому бы сообществу, к какой бы эпохе не принадлежали конкретные люди из плоти и крови, которые должны на эти образцы ориентироваться¹. К познанию этих абсолютных способны только философы, которые поэтому могут и должны определять универсальную норму всех вещей и, в частности, человеческой природы.

Параллельно отметим, что искусство, с точки зрения Платона, отстоит от истинного познания еще дальше, чем деятельность ремесленников. Искусство подражательно, оно подражает вещам, то есть подражаниям подражаний, и является, таким образом, подражанием второй степени. Поэтому Платон предлагает изгнать поэзию и другие подражательные искусства из идеального государства, чтобы они, воздействуя на чувства, не сбивали граждан с правильного пути. В идеальном государстве должны быть разрешены только назидательные мифы. Платоновская метафизика, таким образом, является теоретическим основанием для критики высокого статуса, которым традиционно обладало искусство (в первую очередь, поэзия) в греческой культуре классической эпохи.

Это означает среди прочего требование радикальной культурной реформы: функция носителя и кодификатора ценностей, которую издревле в греческой культурной традиции выполняло поэтическое искусство, должна отныне перейти к философии. В частности, философия, а не поэзия, должна определять характер воспитания молодых людей, предназначенных происхождением и природными способностями к тому, чтобы стать, говоря современным языком, политическими элитами своих полисов.

Умопостигаемый мир идей, образует, по Платону, подлинную реальность, а чувственный мир вещей — вторичную и неподлинную.

Теорию идей Платона можно представить в виде таблицы:

¹ Об оппозициях универсализм / релятивизм / плюрализм в традиции западной мысли см. главу 1.5.

Идеи (eidos'ы)	Вещи
Сущности (совершенные образцы)	Подражания (несовершенные копии)
Существуют (обладают бытием)	Кажутся (являются органам чувств)
Вечны и неизменны (как бытие у Парменида)	Возникают, исчезают, находятся в непрерывном движении (как становление у Гераклита)
Мир умопостигаемый	Мир чувственный
Мир истинного знания	Мир мнения

Отметим, что в Новое время теория идей Платона нередко становилась объектом критики. Одним из наиболее радикальных критиков Платона с позиций морали был Ф. Ницше, полагавший, что Платон, домыслив дополнительный «иной» мир к нашему человеческому миру и объявив тот мир единственно истинным, тем самым сделал возможным появление церковно-христианской идеологии, в которой земная жизнь человека рассматривается лишь как подготовка к жизни иной и объявляется сама по себе незначимой, более того, принципиально низкой, порочной, отмеченной печатью греха. С точки зрения некоторых современных авторов, теория идей Платона содержит в себе и ряд логических трудностей. Так, с точки зрения Б. Рассела, у Платона, смешиваются воедино два понимания идеи: логическое (идея как общее понятие для определенного класса объектов) и метафизическое, или онтологическое (идея как сущность и идеальный образ-образец вещи, который реально существует)¹.

Метафизика Платона и теория познания. Знание как воспоминание. Бессмертие души

Как возможно истинное познание (познание мира идей)? На этот вопрос отвечает концепция знания как воспоминания (развивается в диалогах «Менон», «Федон», «Федр», «Государство» и др.). Парадигмой такого познания оказывается геометрия, ибо «мысленное созерцание» идей, с точки зрения Платона, подобно мысленному созерцанию геометрических фигур, по сравнению с которыми материальные чертежи — лишь несовершенные копии.

¹ Рассел Б. История западной философии. М., 1959. С. 142.

Пример такого познания находим в диалоге Платона «Менон». Здесь Сократ с помощью наводящих вопросов заставляет мальчика-раба, которого никто никогда не учил геометрии, доказать геометрическую теорему. По мнению Платона, это свидетельствует о том, что мальчик «вспомнил» знание, которым уже обладала его душа. Задача учителя, таким образом, — строго говоря, не сообщить некое новое знание, но помочь вспомнить знание, которое уже имеется в дремлющей форме в душе человека.

Таким образом, характер подлинного познания — воспоминание (анамнесис).

Но откуда душа берет знание об идеях? На этот вопрос отвечает концепция бессмертия души. Душа бессмертна и причастна миру идей, поскольку жила в нем до того, как стала человеком (и там же будет жить после смерти тела, до тех пор, пока вновь не воплотится в ком-либо или чем-либо ином из земного мира). Именно это происхождение души из другого мира делает возможным истинное познание — как понимание сложных сущностей, так и понимание простых вещей в повседневной жизни. Так, когда мы видим вещи (например, кровать или кошку), душа «вспоминает» идею кровати (абсолютную Кровать, кровать как таковую, кровать саму по себе) или идею кошки (абсолютную Кошку, кошку как таковую, кошку саму по себе) и сравнивает то, что она вспомнила, с тем, что она видит. Благодаря этому душа узнает (идентифицирует) вещи, понимая, что перед ней.

Тело же, полагает Платон, принадлежит другому, здешнему, миру и не заслуживает особого внимания философов: оно есть просто временная темница души.

В диалоге «Федр», опираясь на эту концепцию, Платон с помощью мифа поясняет, что такое любовь: когда душа видит красивого человека, она вспыскивает любовью, т.к. для нее красота тела есть лишь напоминание об идее красоты, т.е. о Прекрасном самом по себе, о несравненной красоте мира идей, который является и ее Родиной. У души словно режутся крылья и она рвется ввысь, в Гиперуралию, к своей родине, миру абсолютной красоты.

Все основные мотивы метафизики Платона в символической форме выражены в мифе о пещере из диалога «Государства» (514-517d). Этот образ пещеры можно считать центральным для всей философии Платона.

Выше уже упоминалось (см. главу 2.5.), что учение Платона о бессмертии души, испытавшее влияние пифагорейцев, в свою очередь, повлияло на христианскую теологию и на нововременные представ-

ления о соотношении «души» и «тела». Отметим, что идея ментально-телесного дуализма во многом встроена в саму логику понятий современных социальных и гуманитарных наук и современной этики. В XX-м веке критический анализ этой логики был развит философами оксфордско-кембриджской традиции философии языка. В частности, согласно Г. Райлу, современные представления о соотношении «ментального» и «телесного», на которые, среди прочего, опираются современные социальные и гуманитарные науки, основаны в значительной степени на неверном, мифологизированном использовании языка и представляют собой одну большую «категориальную ошибку» (см. главы 10.8. и 10.9. и текст Г. Райла к семинару 10.9.).

5.5. «Государство Платона»

«Государство» Платона можно интерпретировать несколькими способами.

В XX-м веке ряд мыслителей рассматривал «Государство» Платона как первый прообраз тоталитарных идеологий и тоталитарных государственных устройств, которые в XX-м веке привели к огромным человеческим катастрофам (такова, в частности, точка зрения К. Поппера в книге «Открытое общество и его враги»). Поскольку, согласно Платону, знание о том, что такое Благо и Истина, доступно не всем, то должны существовать эксперты, специалисты по общественной нравственности и истине, которые единственно и имеют право определять для всех остальных граждан и, шире, для всех людей норму их человеческой природы и принуждать всех остальных ей соответствовать.

Однако, многие авторы европейской традиции (от Руссо до Вернера Йегера) предлагают рассматривать диалог Платона «Государство» не как модель государственного устройства, а как своего рода трактат о воспитании, или даже как своего рода «психагогическое» упражнение. У самого Платона, действительно, можно найти основания для возможности такой интерпретации. Так, например, в конце книги IX Платон утверждает, что нарисованный в диалоге образ государства и образ человеческой души предназначены не столько для воплощения в жизнь как реальные проекты, сколько для созерцания с особой целью: «глядя на него, человек задумается над тем, как бы это устроить самого себя» («Государство», 592b). В такой интерпретации философия Платона предстает как (само)воспитательная философия, как способ самосовершенствования и форма «заботы о себе».

Наконец, широко распространенное традиционное понимание диалога Платона «Государство», изложение которого можно найти во многих учебниках по истории философии и истории политических идей, предлагает рассматривать его как первую в западной традиции утопию.

5.6. Семинар и тексты

Основное внимание на семинаре следует уделить обсуждению символики образа пещеры из диалога «Государство» и примера к теории идей из книги X «Государства» (пример с кроватью).

Тексты:

Платон. Государство, 396a–398d (фрагмент из книги X // *Платон*. Соч. в 4 т. Т. 3. С. 390–393.

Платон. Государство, 473b–477c, 484a–501a, 514a–521c (579c–592a — дополнительно), 592b // *Платон*. Соч. в 3 т. Т. 3. С. 252–257, 262–281, 295–303, (371–388 — дополнительно), 388.

П. Адо, глава «Платон и Академия» // *Адо П.* Что такое античная философия? С. 67–88.

Дополнительно:

Платон. Менон // *Платон*. Соч. в 4 т. Т. 1. С. 575–612.

В. Йегер, глава «Философ в государстве Платона», в кн. *Йегер В.* Пайдейя. Воспитание античного грека. Т. 2. С. 244–259.

Занятие 6

АРИСТОТЕЛЬ И ИЗОБРЕТЕНИЕ «ТЕОРЕТИЧЕСКОГО» ОБРАЗА ЖИЗНИ

6.1. План занятия

Биография Аристотеля в контексте культурных трансформаций конца классического периода греческой истории. Аристотель и Александр Македонский. Походы Александра Македонского и раскрытие мира: распадение устоев жизни классического полиса как экзистенциально-горизонта жизни греков. Начало эпохи эллинизма.

Корпус сочинений Аристотеля. Логика и метафизика Аристотеля. Основные отличия философии Аристотеля от философии Платона. Этика «золотой середины». Ликей: цель «теоретического» образа жизни. «Человек есть существо политическое»: Аристотель как «идеолог» греческого классического полиса.

Аристотель и современная политическая мысль: Х. Арндт о греческом полисе и о пространстве «публичного».

6.2. Общие сведения об Аристотеле. Корпус сочинений Аристотеля

Аристотель (384–322 гг. до н.э.) вошел в историю европейской мысли, в первую очередь, как:

- основатель традиции философского материализма и формальной логики
- воспитатель Александра Македонского
- теоретик классического греческого полиса как особой формы совместной жизни людей.

Аристотель родился в г. Стагира на границе Греции и Македонии. Принято считать, что интерес и внимание к эмпирическим наукам, которые характерны для его творчества, он унаследовал от отца, который был врачом при дворе македонских царей.

В 366 г. он приезжает в Афины и становится учеником Платона в Академии. Он был, очевидно, хорошим учеником. Диоген Лаэртский рассказывает о нем следующую историю. Как-то Платон читал лекцию о бессмертии души и математике. Лекция была трудной для понимания и очень длинной. Когда она, наконец, закончилась, перед Платоном оставался сидеть единственный слушатель — Аристотель.

Аристотель остается в Академии около двадцати лет. После смерти Платона Аристотель путешествует. В 343 г. до н.э. Филипп Македонский доверяет Аристотелю воспитание своего сына Александра. В 336 г. до н.э. Александр становится царем. Аристотель возвращается в Афины и в 335 г. до н.э. основывает собственную философскую школу, получившую название Ликей (по названию гимназия, где она помещалась).

Философов школы Аристотеля также называли перипатетиками (по разным версиям: от греч. *peripatoi* — «крытая галерея», служившая местом для прогулок и занятий, или от *peripatos* — прогулка, поскольку занятия в школе проходили во время прогулок).

В 323 г. Александр умирает в военном походе, в Афинах начинается антимакедонская реакция, и Аристотеля обвиняют в безбожии — традиционное для этой, и не только этой, эпохи обвинение в адрес философов. Аристотель бежит в свое поместье в Халкиду, где через несколько месяцев умирает.

Дошедшие до нас сочинения Аристотеля — это в основном конспекты его лекций, сделанные учениками в Ликее (так называемые *эзотерические* сочинения). О разнообразии исследовательских интересов Аристотеля свидетельствует сам корпус его сочинений, в котором выделяют следующие разделы.

Трактаты по логике (позднее названные греческим словом «Органон» (от греч. *organon* — орудие, инструмент)):

- Категории
- Герменевтика
- 1-я аналитика
- 2-я аналитика
- Топика
- Софистические опровержения

Физика, или естественнонаучные произведения (избранное):

- Физика
- О душе
- О частях животных
- История животных
- Метеорология
- О небе
- О возникновении и уничтожении
- Малые труды по естествознанию

Метафизика (в 14 книгах)

Этика и политика:

- Никомахова этика
- Большая этика
- Евдемова этика
- Политика
- Афинская полития

Поэтика:

- Риторика
- Поэтика

Логика — один из самых значительных вкладов Аристотеля в историю западной мысли.

Аристотель заложил основы формальной логики как науки о «правильном мышлении» или, точнее, о языке мышления.

Как операционализируется мышление в формальной логике? Слова связываются в предложения, которые называются *суждениями*, или *высказываниями*, — суждения являются либо истинными, либо ложными высказываниями.

Суждения по определенным правилам можно соединять так, что из них вытекает новое, называемое *заключением*. Соединение двух суждений, из которого следует заключение, называется *силлогизмом*.

Классический пример силлогизма как фигуры мысли — силлогизм о Сократе:

1. Все люди смертны.
2. Сократ — человек.
3. Следовательно, Сократ смертен.

Первое и второе высказывания здесь — *посылки*, а третье — *заключение*. «Человек» в этом силлогизме есть *средний термин*, который не входит в заключение. Аристотель приводит также несколько других форм силлогизмов.

Цепочка заключений составляет *доказательство*. Этот метод — *дедуктивный* (от общего к частному).

Противоположный метод — *индукция* (умозаключение «от отдельного к общему»).

В противоположность Платону Аристотель считает, что получение достоверного знания возможно не только на пути дедукции, но и на пути индукции. Это, в частности, означает, что «истинное» знание возможно не только в логике и в геометрии, но и в эмпирических науках — через обобщение отдельных результатов эмпирических наблюдений.

Аристотель ввел также в качестве одного из первичных принципов логики (первичных — т.е. недоказуемых и принимаемых как данное) закон противоречия.

Один из основных трудов Аристотеля — «Метафизика». В «Метафизике» Аристотель порывает с Платоном и критикует его теорию идей. С точки зрения Аристотеля, необходимо преодолеть платоновский дуализм идеи (или формы) и вещи (или материи). Сущность вещей нужно искать не вне их (в идеях), но в самих вещах.

Метафизика, или «первая философия», есть наука о познании высших принципов или причин бытия. Метафизика Аристотеля — отдельная тема, и мы не будем здесь на ней останавливаться. Отметим лишь, что сам термин «метафизика» возник благодаря исторической случайности. В первом собрании сочинений Аристотеля, составленном Андроником Родосским в I в. до н.э., 14 книг, в которых излагались общие принципы философии, были помещены вслед за физическими сочинениями (греч. *metà tà physiká* — «то, что после «Физики»), откуда и пошло название дисциплины, исследующей то, что лежит **за физическими явлениями**.

6.3. Отличия философского проекта Аристотеля от философского проекта Платона

На известной фреске Рафаэля «Афинская школа» (1511 год), Платон указывает пальцем вверх, на небо, в то время как Аристотель ладонью — вниз, на землю. В этом классическом образе выражено различие в представлениях Аристотеля и Платона о том, что есть реальность, и как возможно ее познание. По Платону подлинной реальностью обладают только идеи, и подлинное познание осуществляется через познание идей. Аристотель говорит о реальности материального мира и о возможности познания, отталкивающегося от эмпирических фактов и явлений.

Различаются и направленности соответствующих философских школ. Академия Платона была создана для политических, или, если угодно, культур-реформаторских целей, и философское образование в ней имело, в конечном итоге, соответствующую политическую направленность. Хотя здесь изучались и такие общие науки, как математика, астрономия и т.д., главной целью школы было, все же, политическое образование, и считалось, что ее ученики, когда представится возможность, должны стать политическими деятелями и осуществить радикальную культурную реформу.

Ликей Аристотеля не готовит для политики, только — для философской жизни. Хотя в школе Аристотеля преподавались и политические предметы, делалось это в основном не для внутренних целей, но для более широкой публики, в частности, для тех «временных слушателей», которые приходили в школу с целью изучить наилучшие формы государственного устройства.

По Аристотелю, наивысшей ценностью обладает теоретический, или созерцательный, образ жизни (от греч. *theōgia* — созерцание)¹. Затем идет деятельный образ жизни — практическое участие в политической жизни полиса, проявление личностной добродетели-доблести в общественных делах. Наконец, последний по ценности — частный, домашний образ жизни.

Для Аристотеля, как и для Платона (как и, в целом, для античной философской традиции) философия не сводится к строительству теоретических систем, претендующих на истинное отражение мира. Философия есть определенный образ жизни, подчиненный стремлению к личностному совершенству. Но у Аристотеля это — «теоретический образ жизни», т.е. посвященный познанию ради познания, а не ради прикладных целей. Теоретическая деятельность есть, по Аристотелю, тоже деятельность; это определенная практика, подчиненная этике «бескорыстного исследования». Школа Аристотеля оказывается в этом смысле прообразом современной так называемой «чистой науки». Если у Платона теория должна служить для практических (политических) целей, то у Аристотеля практика и эмпирическое исследование должны служить наслаждению от познания ради познания².

Аристотель как ученый много занимался эмпирическими исследованиями. В частности, описав около 500 животных, он составил первую подробную классификацию животных, которая не устаревала в течение 2000 лет. Считается, что он обладал редкой остротой зрения — ему удалось описать жилки животных, которые сегодня наблюдают только в микроскоп. Он составил описания 158 реальных политических устройств полисов. В его школе проводились исторические исследования (например, был составлен список всех победителей Пифийских игр, всегреческих атлетических состязаний), социологические и политологические исследования (описания укладов жизни и политических режимов разных полисов), психологические, филологические и т.д.

Кроме нового стиля жизни — «научного» — Аристотель создает также новый тип текстов. Это — трактаты; по жанру они гораздо ближе к сухому языку современных научных трактатов, чем диалоги Платона, которые в многом ближе к тому, что мы сегодня называем литературными произведениями.

6.4. Этическая и политическая мысль Аристотеля.

Современный аристотелизм в политической философии.

В этике Аристотель — философ «золотой середины». Добродетель — это середина между двумя пороками-крайностями. Мужество есть середина между отчаянным безрассудством и трусостью; самообладание — середина между распущенностью и бесчувственностью.

При этом понятие добродетели может применяться не только к людям, но к разного рода предметам. Например, «добродетельный глаз» (т.е. хороший глаз) — это такой, который находится посередине между близорукостью и дальновидностью.

Высшее благо для человека — счастье. Счастье состоит в деятельности души по осуществлению своей арете, «хорошести» (т.е. в самореализации).

В политической теории Аристотель считается главным теоретиком греческого классического полиса. Он дал синтез всей политической мысли классического периода греческой истории в момент, когда классическая эпоха начинает уходить в прошлое, и полис перестает быть замкнутой на себя автономной формой организации совместной жизни людей (Аристотель живет в момент окончания классической эпохи и начала эллинистической; последнюю принято отсчитывать от походов Александра Македонского, когда мир греческих полисов размыкается вовне, и уклад жизни в них начинает радикально меняться).

Аристотелю принадлежит знаменитое определение человека как «животного политического» («Политика», 1253a) и определения полиса как формы совместной политической жизни людей, существующей «ради достижения благой жизни» («Политика», 1252b). Государство как «общение политическое» представляет собой, согласно Аристотелю, высшую форму человеческого общения, в том числе, по отношению к таким формам как семья и селение. Прочитаем самого Аристотеля: «...Очевидно, все общения стремятся к тому или иному благу, причем больше других и к высшему из всех благ стремится то общение, которое является наиболее важным из всех и обнимает собой все остальные

¹ См., например: *Адо П.* Что такое античная философия. С. 90.

² Подробнее см. главу «Аристотель и его школа» // *Адо П.* Что такое античная философия? С. 89–103.

общения. Это общение и называется государством или общением политическим» («Политика», 1252a5, перевод С.А Жебелева).

Политическая мысль Аристотеля оказала сильное влияние на последующую европейскую традицию политической философии. Из современных авторов, которые могут быть причислены к последователям Аристотеля, упомянем только об одном — Ханне Арендт, которая является одним из самых авторитетных современных политических философов. Опираясь на идеи Аристотеля, она описывает греческий полис как особое экзистенциальное «пространство явленности», которое только и может дать человеку возможность осуществить себя, придать реальность своей жизни в реальности мира и одновременно самореализоваться в своей уникальности — через деяние на сцене Истории. Фрагмент из ее книги «The Human Condition» (в русском переводе В.В. Библихина — «Vita activa или о деятельной жизни») предлагается для чтения на семинаре.

6.5. Семинар и тексты

На семинаре обсуждается отрывок из трактата Аристотеля «Политика», где дается определение человека как «животного политического» и характеризуется роль полиса в человеческой жизни. Кроме того, предлагается обсудить фрагмент из книги современного политического философа Х. Арендт, посвященный идее политического у греков и представлению о греческом полисе как об особом рода публичной сфере, особом экзистенциальном пространстве «публичного».

Тексты:

Аристотель. Политика, 1252a–1256a // Аристотель. Соч. в 4 т. Т. 4, С. 376–387.

Х. Арендт «Греческий выход из апорий поступка», в кн. Арендт Х. Vita activa или о деятельной жизни (глава «Действие», §28). СПб., 2000, С. 254–264.

Дополнительно:

П. Адо, глава «Аристотель и его школа» // Адо П. Ук. соч., С. 89–103.

Куницман П., Буркард Ф.-П., Видман Ф. Философия. М.: 2002, С. 47–53.

Скирбекк Г., Гилье Н. История философии. 2003, С. 115–151.

Занятие 7

ФИЛОСОФСКИЕ ШКОЛЫ ЭЛЛИНИСТИЧЕСКОЙ И РИМСКОЙ ЭПОХИ. СПЕЦИФИКА СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ

7.1. План занятия

Развитие сократической традиции: философия эллинистической и римской эпохи как культура «интенсификации субъективности». Изменение соотношения между философией и политикой. Неточность традиционного взгляда на эллинистическую философию как на «уход из мира».

Понятие философской «культуры себя». «Забота о себе» как социальная практика. Расцвет «культуры себя» в эллинистическую и римскую эпохи. Киренаики, киники, скептики: стили жизни, принцип «самообладания», или «власти над собой» (*enkrateia*), понятие философского упражнения (*askēsis*). Философское противопоставление «природы» и «условности». Институционализированные философские школы: эпикурейцы и стоики. Уровень системы: этика, логика и физика. Уровень практики: стили жизни. Принцип «внутренней цитадели».

Философская свобода и отношение к социальным институтам.

Начало «теоретизации» философии в римскую эпоху. Столкновение двух взглядов на философию: философия как «искусство жизни» и философия как «комментирование текстов».

Неоплатонизм. Завершение античного периода западной философии.

Средневековая философия и переход к философии Нового времени.

7.2. Сократическая традиция. Две версии того, что происходит с философией с началом эллинизма

В платоновской «Апологии Сократа» Сократ выступает как учитель «заботы о себе», в «Пире» дается определение философа как человека, вечно стремящегося к мудрости как форме самореализации. Философия оказывается не набором знаний, но определенным стилем жизни, подчиненным стремлению к мудрости как форме личного совершенства. Жизнь философа оказывается постоянным упражнением, самосовершенствованием. В «Горгии» развивается философское понимание свободы как «власти над самим собой», как искусства

«самообладания» (*enkrateia*), которое станет важнейшей проблематикой всей античной философской традиции. Все эти темы, являющиеся центральными для философии Сократа и, в целом, для сократической философской традиции, будут развиваться философскими школами эллинистической и римской эпох. Причем, развиваться на практике: философия будет пониматься этими школами не как теория или абстрактное умозрение, но как определенное «искусство существования» и как определенная «культура себя», культура «интенсификации субъективности» (термин М. Фуко).

Существует две версии того, что происходит с философией с началом эллинистической эпохи.

1. Общественная жизнь в полисах с наступлением эллинистической эпохи приходит в упадок, как и гражданская культура жителей полисов. Человек начинает ощущать свое бессилие в общественной и политической жизни, которая начинает рассматриваться как внешняя и отчужденная по отношению к человеку. Силы, действующие в новом социальном мире, воспринимаются как враждебные, превышающие человеческое понимание и человеческие возможности.

Философия в такой ситуации становится формой ухода человека от общественной жизни, формой ухода из общего в мира — в себя, к проблемам индивидуальной добродетели и индивидуального спасения. Философский индивидуализм оказывается своего рода формой «внутренней эмиграции». Вместо вопроса «как возможно создать хорошее государство?» философы все больше начинают задаваться вопросами типа: «как можно быть добродетельным в мире порока и счастливым в мире страдания?».

В связи с закатом политической свободы свобода начинает переходить исключительно «внутри» индивида; в конце этого пути находится христианский идеал а-политичного индивида.

Эта версия ведет свое происхождение от Гегеля, который рассматривал эллинистическую и римскую философию как философию упадка. Гегель видел в этой философии отказ от великих философских умозрений досократиков и от политических надежд Платона и Аристотеля и расценивал ее как обращенный к людям, лишенным политической свободы, призыв искать прибежище во внутренней духовной жизни.

2. Эллинистический и римский период — это эпоха дальнейшего развития и расцвета философской культуры. Эта версия защищается рядом современных философов и историков философии (М. Фуко, П. Адо и др.). С началом эллинистической эпохи мир размыкается, полис перестает быть единственным экзистенциальным горизонтом

грека, политическая и социальная жизнь становится сложнее и богаче. У философов индивидуальная мораль и «практики себя» становятся тоньше и разветвленнее, но при этом совершенно неправильно рассматривать их как форму «ухода из мира». Наоборот, философские школы в эту эпоху становятся местом дальнейшего развития и расцвета философского искусства существования.

Предлагаемые ниже характеристики этих школ (по необходимости, в очень кратком изложении), опираются на эту вторую позицию.

Сократические школы этого периода отличает ряд общих черт. Все они:

- развивают сократовскую традицию «заботы о себе» (которая вовсе не предполагает обязательный отказ от «заботы о других» и от участия в гражданской и политической жизни сообщества (см. главу 3.4.);

- предполагают особый образ жизни (подчиненный стремлению к «мудрости» как форме личностного совершенства), связанный с традицией критического мышления и принципом «власти над собой», понимаемой как внутренняя свобода (об этом принципе подробнее было сказано в главе 4.4.). Цель философского образа жизни, общая для всех сократических школ — состояние гармонии с собой, эвдаймонии (счастья);

- предполагают соответствующие упражнения (греческое слово *askēsis* означает именно упражнение в разных смыслах этого слова, а не аскезу, предполагаемую языком церковного христианства), а также формы самопознания и обосновывающие их учения.

Философия в такой перспективе оказывается не уходом в себя, но распространенной и развитой социальной практикой. Приведу цитату из М. Фуко:

«Призыв “заботиться о себе” стал императивом многих отличных друг от друга доктрин; он стал образом действия, манерой поведения, пропитал различные стили жизни, оформился в многочисленные процедуры, практики, предписания, которые осмысливали, развивали, совершенствовали и преподавали. Таким образом, он конституировал социальную практику, предоставив основания для межличностных связей, общений и коммуникаций, а порой и для институтов; наконец, он породил определенный способ познания и обработки знаний»¹.

¹ Фуко М. Забота о себе. С. 52. Подробнее см.: P. Hadot. *Eloge de la philosophie antique*. Edition Allia, Paris, 1998.

К концу IV в. до н.э. складываются следующие основные философские школы: Академия (школа платоников), Ликей (аристотелианцы), эпикурейцы и стоики. К числу менее «институционализированных» школ (у которых отсутствует развитая философская система) относят киренаиков, киников и скептиков.

Для каждой из школ характерен свой особый тип «мудрости» и свои стили жизни, предполагающие соответствующие упражнения и методы преподавания.

Об Академии и Ликее уже упоминалось выше, в главах посвященных соответственно философии Платона и философии Аристотеля. Рассмотрим кратко остальные философские школы¹.

7.3. Киренаики

Основатель школы — Аристипп из Кирены (435 — ок. 355 гг. до н.э.). В определенном смысле киренаики — самая антисократическая школа из всех сократических школ. Конечным благом киренаики провозглашают наслаждение. Сам Аристипп и практикует и проповедует гедонизм и роскошь как атрибуты образа жизни, ведущего к счастью. Но, в то же время, несмотря на то, что у Аристиппа была своя теория удовольствия, сильно отличающаяся от сократовской, он вслед за Сократом также принимает «автократическую» модель субъекта в использовании удовольствий, настаивая на необходимости стремиться к максимальному сохранению «власти над собой», понимаемой как внутренняя свобода. Аристиппу приписывают афоризм:

«...лучшая доля не в том, чтобы воздерживаться от наслаждений, а в том, чтобы властвовать над ними, не подчиняясь им»².

У Диогена Лаэртского в главе, посвященной Аристиппу, его образ жизни описан на множестве живописных примеров³.

7.4. Киники

Основатель школы киников — ученик Сократа Антисфен (ок. 440 — ок. 360 гг. до н.э.). Школа просуществовала до конца античности.

¹ Подробнее о философских школах эллинистической и римской эпох и о практикуемых в их рамках формах философии, понимаемой как особый образ жизни, см.: *Адо П.* Что такое античная философия. С. 104–249.

² См.: *Диоген Лаэртский.* О жизни учениях и изречениях знаменитых философов. С. 115.

³ Там же. С. 112–118.

Цель кинического образа жизни — автаркия (самодостаточность, независимость от внешних обстоятельств). Этика киников представляет собой развитие до предела того же сократовского принципа «владения собой», «самообладания». Антисфену приписывают афоризмы: «Лучше безумие, чем удовольствие»; «презрение к удовольствию — тоже удовольствие».

С точки зрения киников, тело находится в рабстве у потребностей — большей частью, мнимых. Ум — свободен. Необходимо держать тело, как раба, в подчинении. Средство для достижения максимально полного господства над страстями тела — минимизация потребностей. Главное удовольствие, которое достигает киник в результате борьбы с рабскими стремлениями тела — внутренняя свобода.

Киник-мудрец отрешается от человеческих законов и условностей, чтобы следовать природе. Большинство потребностей человека — мнимые, обусловленные человеческими условностями, и от них оказывается свободен тот, кто ведет образ жизни, соответствующий природе.

⁴ Этика киника предполагает жизнь с постоянным усилием, постоянное упражнение в власти над собой, сведение к минимуму потребностей тела.

Один из самых известных киников — Диоген Синопский (Диоген Киник) (ок. 404–323 гг. до н.э.). У Диогена Лаэртского мы находим подробное и живописное описание взглядов и образа жизни Диогена киника. Вся жизнь философа должна быть, с точки зрения киника, непрерывным упражнением. Необходимо постоянно упражнять и тело, и душу: кто не упражняет тело, тот не способен выполнять работу тела, кто не упражняет душу — неспособен выполнять работу души¹. Жил Диоген в пустой бочке, из имущества имел только одну чашку, которую немедленно разбил, после того как увидел, как незнакомый мальчик пьет воду из ручья, набирая ее в ладони (чашка — лишняя потребность, продиктованная человеческими условностями, а не природой).

Стиль жизни киника отличается эпатажностью. Диоген «занимался всем на глазах у всех», осуществляя «наглядную» критику человеческих установлений и общепринятых норм. Он демонстративно пренебрегал приличиями, презирал деньги, не гнушался просить милостыню, говорил грубую правду в глаза (принцип *parrhesia*) и т.д. Платон называл его «безумствующий Сократ».

¹ Там же. С. 236 (кн. VI, 70–72).

Хотя у киников философский дискурс сведен к минимуму, у них есть общий для всех философских школ принцип ученичества (учителя/ученики), а также упражнения, ведущие к определенному типу мудрости и добродетели, к определенной форме личностного совершенства — иными словами, развитая «культура себя».

7.5. Скептики

Основатель школ скептиков — Пиррон (365 — 275 г. до н.э.). Основной принцип философской жизни скептика — принцип безразличия. Средство достижения состояния безразличия — *epokhē*, воздержание от оценочных и догматических суждений. Все оценочные суждения людей основаны лишь на соглашениях и условностях. Человеку не дано знать, хороши или плохи вещи на самом деле и сами по себе. Достоверное знание о вещах невозможно. Поэтому задача скептика — не проводить различия между вещами, воздерживаться от оценок и предпочтений, не предпочитать одного другому: «не более то, чем это». Несчастья людей — от того, что они изо всех сил стремятся приобрести то, что считается хорошим, и избежать того, что считается плохим. Скептик достигает внутренней свободы и самодостаточности через реализацию в своей жизни принципа *эпохэ*.

7.6. Эпикурейцы

Эпикурейцы — одна из наиболее авторитетных школ античности. Основатель школы — Эпикур с острова Самос (342–270 до н.э.). Переехавшись в Афины, Эпикур основал школу в саду своего дома, поэтому эпикуреизм называют также философией Сада.

В отличие от киренаиков, киников и скептиков, у эпикурейцев есть разработанная философская система, включающая физику, теорию познания и этику. Причем главной является этика, а остальные разделы системы служат практически этическим целям, обосновывая выбор правильного образа жизни.

Высшее благо по Эпикуру — наслаждение. Однако эпикуреец представляет собой противоположность ненасытного сластолюбца, бонвивана, любителя хорошо пожить. По Эпикуру наслаждение есть, прежде всего, отсутствие боли, физического страдания и беспокойства души. Искусство жизни эпикурейца предполагает умение получать удовольствие от самых скромных вещей и от самых скромных мгновений жизни. «Кому мало малого, тому мало всего», — говорил Эпикур.

Идеал эпикурейской мудрости и цель философского образа жизни эпикурейцев — *атараксия* (безмятежность). Необходимо избегать двух крайностей: излишнего аскетизма и погони за тщетными удовольствиями (в том числе, за богатством и славой). Погоня за богатством и славой, участие с этой целью в общественной жизни лишают душу покоя и безмятежности — их следует избегать. Лозунг Эпикура: «Живи незаметно».

Для мудреца «везде накрыт стол» — эта максима обозначает главное упражнение эпикурейцев. Необходимо стараться жить с чувством благодарности природе и жизни, в которых мы всегда можем найти неиссякаемый источник наслаждения, если только того захотим. Необходимо постоянно освобождать душу от страхов, обид, злобы и разочарований.

В физике Эпикур был сторонником атомистов. В целом, физика для эпикурейцев важна не сама по себе, но подчинена этическим целям; она служит для освобождения человеческой души от страхов и суеверий. Природные явления (землетрясения, извержения вулканов и т.д.) объясняются естественным образом, и вовсе не являют собой гнев богов, провидения и т.д. Цель физики, с точки зрения эпикурейцев, помогать душе достигать состояния безмятежности.

Эпикуреизм просуществовал до III–IV вв. н.э. Учение Эпикура развивали, в частности, знаменитые римские поэты — Лукреций в поэме «О природе вещей», затем Гораций. Позднее эпикуреизм возродился в эпоху Возрождения и был популярен в Новое время.

7.7. Стоики

Стоики (от греч. *Stoia* — портик, место в Афинах, где собирались те, кто разделял стоическое учение и практиковал стоический образ жизни), как и эпикурейцы, — одна из наиболее авторитетных школ античной философии.

Различают три периода развития стоицизма (мы упоминаем здесь только основных и наиболее известных в традиции представителей стоицизма):

Ранняя Стоя: Зенон (336–264 до н.э.), Клеанф (331–232), Хрисипп (283–210)

Средняя Стоя: Панетий (189–112 до н.э.), Посидоний (135–51 до н.э.)

Поздняя Стоя (Рим): Сенека (4 до н.э.— 65 н.э.), Эпиктет (50–138 н.э.), Марк Аврелий (121–180 н.э.)

У стоиков также есть разработанная философская система, включающая логику, физику, этику. Как и у других школ, главную роль в стоическом учении играет этика, а остальные разделы служат обоснованию этического выбора образа жизни.

Одна из основных идей учения стоиков — идея судьбы и принцип космической необходимости (от греческого *kosmos* — порядок, упорядоченность как противоположность хаосу). Закон необходимости подчинен принципу космического разума — логоса. Все, что случается, случается в силу высшей логики мирового порядка, поэтому нелепо негодовать на происходящее, даже если оно причиняет нам боль. Необходимо научиться принимать все, что случается по необходимости. Сенеке принадлежит афоризм: «Кто хочет — того судьба ведет, кто не хочет — того тащит». Сенека сравнивает негодующего на судьбу человека с собачкой, привязанной к тележке старьевщика и пытающейся сопротивляться ее движению.

Необходимость принимать судьбу не означает, что от человека ничего не зависит. Когда человек находится в сложной ситуации с неизвестным будущим, он должен делать то, что от него зависит, то, что диктует природа: если ты болен, необходимо пойти к врачу.

Космология стоиков предполагает, что весь мир — единое целое, причем одушевленное. Человек — его органическая часть. Каждый человек в этом мире на своем посту. Этика стоиков — это этика обязанности.

Нужно соединять свой разум и волю с разумом и волей мирового целого. Нужно не просто принимать необходимость, нужно хотеть того же, чего хочет судьба.

Для человека должно быть важно только то, что от него зависит. Все остальное должно быть безразлично. Но то, что от человека зависит, должно выполняться им с максимально возможной ответственностью.

Именно в действии, а не во внутренних переживаниях, проявляет себя человеческая добродетель (*aretē*) и человеческий порок: «Не в переживаниях, а в деятельности добро и зло разумного гражданственно-го существа, как и добродетель его и порочность в деятельности, а не в переживаниях»¹. Стоики нередко принимали самое активное участие в гражданской и политической жизни своих государств.

Стоическая мудрость предполагает необходимость «жить в настоящем»: избавиться от сожалений о прошлом; не питать надежд и стра-

хов в отношении будущего — проживать каждый миг своей жизни с максимальной отдачей.

Главный принцип стоического образа жизни — *apatia* (от греческого «бесстрастие» — не путать с современным значением слова). Бесстрастие достигается путем избавления от аффектов, а аффекты — это желания и вожеления, не проверенные и не одобренные разумом.

Стоический образ жизни предполагает принцип «внутренней цитадели» (Марк Аврелий). Главное для счастья — правильный (добродетельный) образ жизни, он основан на правильном нравственном понимании значимости вещей. Жизнь в гармонии с собой и законом необходимости (добродетельная жизнь) и есть счастье. Его возможность не зависит от внешних обстоятельств, от которых стоик всегда защищен в своей «внутренней цитадели».

Учение стоиков — космополитично. Стоик рассматривает себя как гражданина космоса (космополис — весь мировой порядок, рассматриваемый как единое гражданское сообщество, или государство), а других людей — независимо от их фактического гражданства, социального и имущественного положения — как своих ближних и сограждан (можно сказать, «сограждан по человеческому роду»).

Стоицизм был влиятельным философским течением вплоть до конца античного мира и затем возродился и вновь стал популярен в эпоху Возрождения и в Новое время.

7.8. Философия как «искусство жизни» vs. философия как комментирование текстов

С I в. до н.э. происходит постепенная трансформация философии. В этот период философские школы открываются во многих городах Римской империи. В 176 г. н.э. Марк Аврелий, римский император-философ, с целью возродить греческие Афины как столицу философской деятельности учреждает здесь 4 кафедры (объединяющие платоников, аристотелианцев, эпикурейцев и стоиков), финансирование которых осуществляется из государственной казны. Афины вновь становятся центром притяжения философии.

Но в многих случаях в таких школах не столько продолжается живая традиция философии, понимаемой как «искусство жизни», сколько имитируется прошлое. Основным занятием становится чтение и комментирование текстов, изучение школьной ортодоксии, авторитетов, занятия риторическими упражнениями. Целью становится не обсуждение практических проблем жизни, но знание догматов и мнения

¹ Марк Аврелий. Размышления, X, 16.

авторитетов. Философский дискурс начинает превращаться в своего рода схоластику (если, как пишет П. Адо, под схоластикой понимать определенные формы мысли и дискурс, призванные развивать и комментировать некоторый текст, почитаемый как авторитетный), преемницей которой станет схоластическая философия Средних веков.

Таким образом, в этот период начинают сталкиваться два понимания философии: новое — философия как знание догматов и изначальное — философия как «искусство жизни»¹. Так, например, Сенека протестует против распространяющегося в его время понимания философии как «филологического», или схоластического, комментирования текстов философских авторитетов: «Так то, что было философией, становится филологией»².

7.9. Конец традиции античной философии.

После античности

Последнее значительное явление античной философской традиции — школа **неоплатоников** (основатель — Плотин (204–269 н.э.)).

Формальной датой прекращения традиции античной философии считается 529 г. н.э., когда император Юстиниан закрывает философские школы в Афинах (издав указ о запрете язычниками занимать государственные здания).

Западно-европейская средневековая философия — отдельная большая область истории философии, которую мы оставляем за рамками нашего пособия. Отметим лишь, что в этот период почти полностью забывается важнейший для античной философии принцип понимания философии как образа жизни и искусства существования. Для средневековой философии характерна тесная связь философии с христианской теологией.

Западноевропейская средневековая философия — христианская и по своей направленности и по своим представителям (почти все они были церковнослужителями). Ее основная проблематика — соотношение веры и знания.

Христианская философия зарождается во II в. н.э. Ее первый период — **патристика** (или философия Отцов церкви, II–VIII вв.). Главным персонажем патристики принято считать Святого Августина

¹ Подробнее см.: Адо П. Что такое античная философия. С. 162–172.

² Луций Анней Сенека. Нравственные письма к Луцилию, Письмо CVIII, 24.

(Августин Блаженный, 354–430 гг.). Онтология патристики строится вокруг идеи Бога как абсолютного бытия. Она предполагает: *монотеизм* (против языческого политеизма), а также *супранатурализм* (против языческого пантеизма) и *креационизм* (против языческого пантеизма).

Следующий период развития средневековой философии — период **схоластики** (XI–XIV вв.). Различают раннюю схоластику (XI–XII вв.), высокую схоластику (XII–XIII вв.) и позднюю схоластику (XIV в.). Это период, когда на философию смотрели, в основном, как на «служанку теологии».

Среди основных проблем схоластической философии — спор об универсалиях (спор *номиналистов* и *реалистов*) и доказательства существования Бога.

Начиная с X века и в период ранней схоластики на европейскую философию оказала сильное влияние арабо-мусульманская мысль. Именно благодаря мусульманской культуре (в частности, Аль Фараби, Авиценне, Аверроэсу и др.) греческая философия и наука вновь вернулась в европейскую культуру. В частности, именно благодаря арабским книжникам, христианское средневековье получило доступ к основным сочинениям Аристотеля.

Философия эпохи Возрождения (Флорентийская платоновская академия, Николай Кузанский, Джордано Бруно и др.) и связанная с ней культура гуманистов Возрождения заслуживает отдельного рассмотрения. Именно в ренессансной культуре, в образованной среде гуманистов Возрождения, начинает возрождаться идея философии как определенного искусства жизни. Но это отдельная большая тема, и в связи с ограниченным форматом нашего учебника, мы, несмотря на ее важность, здесь на ней останавливаться не будем.

7.10. Семинар и тексты

В главах из Диогена Лаэртского даны примеры стилей жизни, характерных для киренаиков и киников. В отрывке из книги М. Фуко показаны общие черты сократических философских школ, подчеркнуто значение принципа «самообладания» (*enkrateia*) и роль философских упражнений (*askēsis*). В тексте Сенеки следует обратить внимание на фразу «Так то, что было философией, становится филологией» — необходимо объяснить ее смысл. В отрывке из книги современного историка философии Пьера Адо дается общая характеристика образа жизни и учения основных школ.

Тексты:

Диоген Лаэртский, главы «Аристипп» (книга II) и «Диоген» (книга VI) // *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. С. 112–118, 220–239.

М. Фуко, отрывок из гл. I «Моральная проблематизация удовольствий» // *Фуко М. Использование удовольствий*. С. 99–122.

Луций Анней Сенека. Нравственные письма к Луцилию. М., 1977. С. 271–279 (письма CVIII–CIX).

П. Адо, отрывки из глав «Эллинистические школы» и «Философские школы в эпоху римской империи» // *Адо П. Что такое античная философия*. С. 140–154, 162–168.

Дополнительно:

М. Фуко, отрывок из главы «Культура себя» // *Фуко М. Забота о себе*. С. 51–75.

Занятие 8

ПОНЯТИЕ ПОЛИТИЧЕСКОЙ СВОБОДЫ: ОТ АНТИЧНОСТИ К СОВРЕМЕННОМУ ЛИБЕРАЛИЗМУ

8.1. План занятия

Античная философская традиция и понятие свободы в современном либерализме. «Позитивная» и «негативная» свобода. Связь философского и политического пониманий свободы. Связь концепций свободы с концепциями человеческого «я». Принцип «внутренней цитадели» и политическая свобода.

8.2. Исайя Берлин: понятия «позитивной» и «негативной» свободы

Понятия «позитивной свободы» и «негативной свободы» были введены Исайей Берлиным в работе «Два понимания свободы» (1958 г.)¹, и с тех пор стали классическими в современной политической теории. «Негативную» свободу Берлин определяет как свободу человека (или группы) от внешнего вмешательства и принуждения — в какой-либо, большей или меньшей, сфере его жизни (частной сфере). «Позитивную» свободу Берлин определяет как свободу быть хозяином самому себе, властелином самого себя, или как возможность самореализации. Первая есть «свобода от...», вторая — «свобода для...». Первая концепция отвечает на вопрос: «велико ли пространство, в рамках которого человек или группа людей может делать, что угодно или быть таким, каким хочет быть?». Вторая отвечает на вопрос: «Где источник давления или вмешательства, которое заставляет кого-то делать то, а не это или быть таким, а не другим?». Как подчеркивает Берлин, «вопросы эти различны, хотя ответы могут частично совпадать»².

Концепция свободы, которую Берлин называет «позитивной свободой», ведет свое происхождение из античного философского понимания свободы как «власти над собой», развивавшегося всеми сократическими философскими школами античности. Однако, с точки зрения Берлина, перенос этого понимания свободы из сферы отношений чело-

¹ Берлин И. «Два понимания свободы» // Берлин И. *Философия свободы*. Европа. М., 2001. С. 122–185.

² Там же. С. 125.

века с самим собой в сферу политическую грозит опасностью политической тирании в худших ее формах. В XX-м веке такой перенос был осуществлен рядом тоталитарных идеологий, обосновывавших с его помощью право на насилие по отношению к гражданам и претендовавших на то, чтобы задать «объективную норму» человеческой души и принудить граждан определенным образом управлять самими собой, «заставить их быть свободными». Поэтому для либеральной политической мысли тоталитарной и пост-тоталитарной эпохи главной политической задачей оказывается обеспечение «негативной» свободы граждан.

8.3. И. Берлин и Б. Констан

Противопоставляя «позитивное» и «негативное» понимания свободы, либеральные авторы часто ссылаются на Бенжамена Констана и его знаменитую парижскую речь 1819 года (опубликованную затем в виде статьи) «О свободе у древних в ее сравнении со свободой у современных людей»¹. Под влиянием Констана свобода античных городов-республик часто изображается в либеральной традиции как двусоставная: с одной стороны, свобода, понимаемая как суверенитет, т. е. свобода всего сообщества, или государства, от внешнего политического господства (например, свобода греческих городов-республик от персов); с другой — политическая свобода граждан как свобода сообща принимать решения, которые влияют на жизнь всех. В то же время, либеральная свобода — это главным образом, свобода *личная*. С точки зрения Констана, граждане древних республик, обладали политической свободой (политическими правами), возможно, даже в большей степени, чем современные люди, но они не обладали никакой личной свободой. Они обладали всеми правами, необходимыми для участия в политической жизни сообщества (принятие законов, выборы руководителей, принятие решений по поводу войны и мира, расходования общественных средств и т. д.), но при этом сообщество вмешивалось в их личную жизнь вплоть до самых ее мельчайших и интимных проявлений, причем на основе регламентирующих и предписывающих законов, которые эти граждане сами же и принимали. Иными словами, у древних было обладающее суверенитетом политическое тело, но не было индивидов в современном смысле слова, т. е. самодостаточных

¹ См., напр.: B. Constant. *De la liberté chez les Modernes*. Ecrits politiques. Hachette, Paris, 1980.

и самодовлеющих людей со своим уникальным для каждого миром частной жизни. Поэтому, говорит Констан, свобода древних республик не подходит для современных людей и современных обществ.

Констан писал свою работу под свежим впечатлением от Французской революции и последовавших за ней кровавых событий. Его тезис был, прежде всего, ответом на концепцию общей воли Руссо, реализацией которой Констан считал якобинскую диктатуру и террор. И Руссо, и деятели Французской революции апеллировали к античным республиканским образцам. Для Констана (который сам начинал как республиканец) этот тезис был не абстрактным умозрением, но выстраданной оценкой эпохального исторического перелома, свидетелем и участником которого он был. Принцип общей воли, реализуемый через политические права граждан, может, с точки зрения Констана, обеспечить суверенитет сообщества, но его реализация на практике всегда ведет к тому, что сообщество, обеспечивая свой суверенитет, подавляет отдельных индивидов. Если сообщество в целом оказывается свободным (по отношению к внешним силам), то индивиды, из которого оно состоит, оказываются полностью несвободными. Называть свободными тех, кто существует только для сообщества (государства) и полностью находится в его власти, есть страшная слепота или лицемерие — даже если граждане при этом отказываются от своей свободы добровольно.

Когда в середине XX-го века Исайя Берлин сформулирует свое знаменитое противопоставление концепций «позитивной» и «негативной» свобод, он опирается на концептуальную оппозицию, присутствующую уже у Констана. Позитивная свобода — это свобода быть хозяином самому себе, вести свой собственной образ жизни, прожить собственную жизнь, самореализоваться. Негативная свобода — это свобода от внешнего вмешательства в дела индивида, свобода от внешнего принуждения в некой, пусть малой, сфере его частной жизни. Это второе понятие близко к категории личной свободы человека, в защиту которой одним из первых в европейской традиции политической мысли выступил Констан. Речь, таким образом, идет о двух принципиально разных пониманиях свободы, и попытка реализовать их в политической сфере, полагает Берлин, ведет к совершенно разным последствиям — как для индивидов, так и для всего сообщества в целом.

Стремление полностью взять свою жизнь в свои руки есть выражение идеи позитивной свободы. Это одна из важнейших человеческих потребностей. Но, полагает Берлин, перенесение этого стремления в сферу политики может быть очень опасным. Именно эту операцию

продельвает Руссо, создавая свою концепцию «общей воли». Именно этот принцип попыталась осуществить Французская революция со всеми вытекающими кровавыми последствиями. Политическое право гражданина влиять в равной с остальными степени на жизнь сообщества само по себе еще не обеспечивает гражданину личной свободы. Наоборот, тирания так называемой общей воли (на деле — всегда большинства), или, если угодно, «демократическая тирания», может оказаться не лучше, а то и много хуже монархии и в гораздо большей степени лишать людей личной свободы. «Либералы первой половины девятнадцатого века, — пишет Берлин, — правильно предвидели, что свобода в «позитивном» смысле может легко подорвать многие из «негативных» свобод, которые они считали неприкосновенными. Они говорили, что суверенность народа способна легко уничтожить суверенность индивида». В этом понимании опасности позитивной свободы для личной свободы индивида Берлин следует, в первую очередь, за Констаном: «Он [Констан — В.К.] отмечал, что когда неограниченная власть, обычно называемая суверенитетом, в результате успешного восстания переходит из одних рук в другие, это не увеличивает свободы, а лишь перекладывает бремя рабства на другие плечи. Он вполне резонно задавал вопрос, почему человека должно заботить, что именно подавляет его — народное правительство, монарх или деспотические законы. Констан прекрасно осознавал, что для сторонников «негативной» индивидуальной свободы основная проблема заключается не в том, у кого находится власть, а в том, как много этой власти сосредоточено в одних руках. По его мнению, неограниченная власть в каких угодно руках рано или поздно приведет к уничтожению кого-либо»¹.

8.4. «Позитивная» свобода как свобода личная и как свобода политическая

Нетрудно догадаться, на каком историческом опыте основывается И. Берлин, указывая на возможные опасные политические последствия принципа позитивной свободы. Если Констан — свидетель потрясений, вызванных Французской революцией, то Берлин живет в эпоху мировых войн и тоталитарных режимов XX века. Именно принцип позитивной свободы был использован в своих целях тоталитарными идеологиями, ибо, опираясь на него всегда можно заявить, что эмпирическое Я индивида должно быть подчинено его якобы «подлинному»

¹ И. Берлин. Указ. Соч. С. 174.

Я, о котором сам индивид может и не знать — каковое может быть частью сверхчувственного всеобщего разума, или естественного закона, или социального класса, или нации, или народного духа. И пусть, говорит Берлин, бедное эмпирическое я индивида даже не подозревает об этом «его собственном высшем я», о котором, зато, все знают те, кто берет на себя роль политических учителей; сообщество (или государство) научит его — если надо, то силой — «подчиняться самому себе», и, следовательно, «быть свободным». И эта страшная карикатура на свободу, говорит Берлин, стала в XX веке повседневной реальностью тоталитарных обществ.

Руссо, Гегель и Маркс, были, с точки зрения Берлина, сторонниками принципа позитивной свободы, пусть даже они и не могли предвидеть политических последствий применения своих теорий на практике. Необходимо, полагает Берлин, сделать явной опасность переноса концепций позитивной свободы в политическую сферу, когда они приобретают репрессивную сущность и когда ради реализации всеобщей воли подавляются или уничтожаются воли индивидуальные.

8.5. Семинар и тексты

Семинар занимает основное время этого занятия. Обсуждая текст И. Берлина, необходимо обратить внимание на связь, которая существует между античным философским пониманием свободы и современными категориями «позитивной» и «негативной» свободы.

Текст для обсуждения на семинаре:

Берлин И. Два понимания свободы // *Берлин И.* Философия свободы. С. 122–185.

Занятие 9

ПОНЯТИЕ СОВРЕМЕННОЙ (MODERN) ФИЛОСОФИИ. ФИЛОСОФИЯ СОЗНАНИЯ ДЕКАРТА И ЕЕ КРИТИКА В ФИЛОСОФИИ XX-го ВЕКА

9.1. План занятия

Философия Нового времени. Рационализм, эмпиризм, идеализм, материализм, реализм, скептицизм.

Философия сознания Нового времени. Изобретение автономного рационального субъекта *modernity*. Сознание и тело. Внутреннее и внешнее.

Декарт и изобретение мыслящего «я». Декартовский рационализм как форма философского универсализма. Учение о методе, принцип методического сомнения. *Cogito ergo sum*: принцип абсолютной достоверности мышления для самого себя. Дуализм в философии Декарта: сознание как «вещь мыслящая», тело как «вещь протяженная».

Современная критика декартовской концепции субъекта: современная философия языка и аналитическая философия сознания. Г. Райл о «мифе Декарта». Разум (сознание), знание и действие. Знание «как» и интенциональность действия.

9.2. Декарт как один из основоположников современной (modern) философии

Рене Декарт (1596–1650) — один из основателей современной (modern) философии (философии Нового времени). Приведем отзыв о нем Б. Рассела:

«...Он — первый человек больших философских способностей, на чьи взгляды глубокое влияние оказала новая физика и астрономия. <...> Все средневековые философы были учителями, обладавшими профессиональным чувством превосходства, присущим этому роду деятельности. Декарт пишет не как учитель, а как исследователь и ученый, и стремится передать то, что он открыл. Его стиль, легкий и непедаanticный, обращен больше к интеллигентным людям мира, чем к ученикам. А кроме того, это поразительно превосходный стиль. Большая

удача для современной философии, что ее родоначальник имел такой замечательный литературный талант...»¹.

Декарт частично является представителем и новой и старой эпох. Он во многом критикует схоластическую философию, но частично остается привязанным к схоластической традиции и использует ряд ее понятий (в частности, в своей аргументации в пользу существования Бога и в своей дуалистической концепции души и тела как двух принципиально различных параллельных субстанций).

9.3. Жизнь и основные сочинения

Декарт получил образование в одном из лучших учебных заведений своего времени — иезуитском колледже Ля Флеш. Здесь, среди прочего, он изучал схоластическую философию, и очень рано начал сомневаться в ее ценности. Поставив под сомнение чисто книжную ученость, он начал путешествовать. Участвовал в Тридцатилетней войне (на стороне протестантов, хотя и был католиком). Основные идеи своего метода он сформулировал, когда находился вместе с армией на зимних квартирах в Германии в 1619 году. Как вспоминает сам Декарт в «Рассуждении о методе», он, чтобы согреться, забрался на ночь в большую печь дома, где он квартировал, и на утро основные положения метода были уже сформулированы.

Декарт был светским человеком: его отец был членом Совета парламента Бретани, он сам занимался верховой ездой, музыкой, фехтованием, танцами. В 1628 г. он переезжает в Голландию, где проведет около 20 лет. Голландия XVII — одно из немногих мест Европы, где существует свобода мысли, и где, в частности, исследователю не грозит преследование со стороны Инквизиции (осуждению которой в этот же период подвергается Галилей). В Голландии укрываются Гоббс, Локк, Спиноза. В 1649 г. Декарт отправляется в Стокгольм по приглашению шведской королевы Христины. Здесь он дает королеве ежедневные уроки. Считается, что суровый климат и непривычный распорядок (уроки начинались в 5 часов утра) стали причиной его болезни и преждевременной смерти в 1650 г.

Основные сочинения:

«Рассуждение о методе» (1637) и «Метафизические размышления» (или «Размышления о Первой философии», 1644). Также: «Правила для руководства ума» (1628), «Начала философии» (1644) и др.

¹ Рассел Б. История западной философии. М., 1959. С. 577.

Декарт занимался физикой, астрономией, механикой, создал ряд очень важных работ в математике.

В философии Декарт считается одним из основателей традиции **современного рационализма**, противостоящей **традиции эмпиризма** (см. занятие 10). Философия рационализма отдает первостепенную роль в познании разуму, а не чувственным восприятиям.

9.4. Универсализм Декарта.

Метод радикального сомнения

Одним из важнейших философских изобретений Декарта является **метод радикального сомнения**. Целью методического сомнения является не сомнение ради сомнения, но попытка найти некие основания для познания (подобные аксиомам в математике), настолько ясные и отчетливые, что в них в принципе невозможно сомневаться — найти, чтобы затем из этих абсолютно достоверных оснований вывести дедуктивным методом положения, истинность которых будет несомненной. Речь, таким образом, идет о том, чтобы подвергнув сомнению все, в чем можно усомниться, найти некие основополагающие принципы, сомнение в которых было бы невозможно **логически**. Идеалом декартовского познания является дедуктивный метод в математике.

Эти принципы должны быть **универсальными**, соответствующими некой универсальной **природе человека** (т. е. не зависеть от традиций, от культурных, социальных и исторических детерминант). Таким образом рационализм Декарта, который пытается предложить такие принципы, является разновидностью **философского универсализма**.

9.5. Декарт как рационалист.

«Мыслью, следовательно, существую»

В чем возможно усомниться? В «Рассуждении о методе» (Рассуждение 4) и в «Метафизических размышлениях» (1 и 2 размышления) Декарт осуществляет последовательное восхождение по лестнице сомнения.

Возможно ли сомневаться в показаниях наших органов чувств? — Да, так как чувства периодически нас обманывают.

Возможно ли ошибаться в геометрических выводах и вычислениях? — Да, ибо возможно, что «некий демон» сделал так, что я каждый раз ошибаюсь, когда совершаю вычисления.

Могу ли я быть уверен, что нахожусь в полном сознании и что происходящее со мной в данный момент происходит не во сне? — Нет, ибо уже бывало, что мне казалось, говорит Декарт, что я сижу в халате у камина и размышляю, и вдруг я просыпался, обнаруживая, что лежу в постели.

«Но тотчас же вслед за тем я обратил внимание на то, что в то время как я готов мыслить, что все ложно, необходимо, чтобы я, который это мыслит, был чем-нибудь. Заметив, что истина: *я мыслю, следовательно, я существую*, столь прочна и столь достоверна, что самые причудливые предположения скептиков неспособны ее поколебать, я рассудил, что могу без опасений принять ее за первый искомый мною принцип философии» («Рассуждение о методе», часть IV (перевод В.В. Соколова)).

Этот принцип — «мыслю, следовательно, существую» — **cogito ergo sum** — стал девизом всей декартовской философии.

Таким образом, с точки зрения Декарта, наиболее ясным и несомненным основанием всякого познания является **самосознание**, или, говоря техническим языком, прозрачность интеллектуальной интуиции для самой себя. С точки зрения Декарта, мышление субъекта дано самому себе **непосредственно**, его достоверность не может быть подвергнута сомнению.

Таким образом, основой познания Декарт считает автономного мыслящего индивида. Или, если воспользоваться более техническим языком, Декарт рассматривает индивида как автономного субъекта собственного мышления.

9.6. Основные идеи философии сознания и теории познания Декарта

К основным интеллектуальным «изобретениям» Декарта, повлиявшим на последующую традицию, можно отнести следующие:

1. Декарт изобретает автономное мыслящее «я» — индивида, являющегося **автономным субъектом собственного мышления** (полностью самодостаточного и критического — не затрагивающего только истин веры и Бога).

2. Декарт переносит внимание с онтологии (учения о бытии), которая была ядром схоластики, на **эпистемологию** (теорию познания). В теории познания Декарт выступает как **рационалист**: познание для него осуществляется через деятельность разума (мышление), а не органов чувств, как для эмпириков.

В «Метафизических размышлениях» (Второе размышление) Декарт приводит пример, иллюстрирующий, с его точки зрения, превосходство в познании деятельности разума над показаниями органов чувств. Представим себе кусочек воска. Мы можем расплавить воск, и он изменит форму, цвет, запах — все, что воспринимается чувствами, но это по-прежнему будет воск, и узнаем мы это благодаря мышлению.

3. Радикальный **дуализм сознания и тела**.

9.7. **Дуализм сознания и тела и связанные с ним теоретические трудности. Окказионализм**

По Декарту, мышление — основной атрибут (если угодно, родовое свойство) «я» как субъекта. В «Размышлениях о первой философии» Декарт пишет («Размышление второе»):

«Итак, что же я есмь? Мыслящая вещь. А что это такое — вещь мыслящая? Это нечто сомневающееся, понимающее, утверждающее, отрицающее, желающее, не желающее, а также обладающее воображением и чувствами»¹.

В современном языке все, что здесь перечисляет Декарт, принято относить к свойствам и способностям **сознания**, или, иными словами, к **ментальным способностям** человека.

По Декарту, сознание (ум) человека, с которым отождествляется его «я» — это **вещь мыслящая, res cogitans**. Тело — **вещь протяженная, res extensa**.

Все тела имеют протяженность, располагаются в пространстве, принадлежат к миру механической причинности.

Сознания не имеют протяженности, не находятся в пространстве, не принадлежат к миру механической причинности.

Мир сознаний и мир тел — это два принципиально различных параллельных мира.

Но каким образом эти два несоотносимых мира могут взаимодействовать друг с другом? **Как сознание (непространственное) может воздействовать на тело (находящееся в пространстве)?** Эта проблема в посткартезианской традиции имеет статус классической неразрешимой проблемы.

Ответ на нее попыталась дать школа **окказионалистов**. Один из голландских последователей Декарта окказионалист Гейлинкс (1624–

1669) предложил считать, что духовное и телесное подобны двум часовым механизмам. Часовые механизмы непосредственно не влияют друг на друга и вообще никак не связаны между собой, но, тем не менее, они движутся синхронно. Но что же обеспечивает синхронность движений сознания и тела? — Постоянное прямое вмешательство Бога.

Лейбниц (1646–1716) счел это решение слишком громоздким и недостойным Бога и предложил свое решение — принцип предустановленной гармонии. Последний предполагает, что Бог вмешался только единожды, в начальный момент времени, и синхронизировал движения двух миров, которые благодаря этому теперь существуют и действуют «гармонично».

9.8. «Миф Декарта» с точки зрения современной философии языка

Современная философия языка и социология знания критикует декартовскую теорию познания за субъективизм и декартовскую философию сознания — за ментализм и за дуализм сознания и тела. С одной стороны, познание обусловлено не просто свойствами индивидуального сознания, но **коллективными практиками** познания (в частности, когда речь идет о науке); с другой стороны, представления индивида о мире и, в частности, о собственном сознании (мышлении) опосредованы языком и социальными условиями жизни, т. е. являются социально обусловленными. Таким образом, собственное мышление вовсе не дано человеку непосредственно. Посредником между человеком и им самим выступает сообщество — через язык и общественные условия существования.

Классическим примером современной критики декартовского дуализма сознания и тела считается критический анализ используемых в декартовской традиции понятий, предложенный британским философом языка Гилбертом Райлом (1900–1976). Как показывает Райл, в основе концепции Декарта, представляющей тело и сознание как две принципиально различных сущности (или субстанции), лежит определенное использование языка, таящее в себе логическую (как говорит Райл, «категориальную») ошибку. Не заметив логической ошибки в построении выбранной им системы понятий, Декарт и/или его последователи, создали, вместо научного представления о соотношении души и тела, своего рода квази-научную мифологию, искажающую и затемняющую, среди прочего, реальные механизмы человеческого

¹ Декарт Р. Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 24.

действия. Ошибки в самой логике построения базовых понятий в идущей от Декарта традиции философии сознания отзываются ошибками и серьезными теоретическими трудностями не только в современной психологии, но и во многих других областях современных социальных наук, в этике, в политической философии и т.д. Это использование языка (в котором, очевидно, ни сам Декарт, ни его последователи не отдавали себе отчета) основано, в свою очередь, на неверном представлении о том, как мы судим о ментальных способностях людей, и о том, как связаны в реальности «сознание» и «действие». Оно не учитывает коллективный, общественно заданный, характер критериев, на основе которых мы судим о ментальных способностях других (а также о своих собственных ментальных способностях) и об их проявлении в повседневной жизни.

9.9. Семинар и тексты

Декарт и философия сознания Нового времени. *Cogito ergo sum*. Сознание и тело. Г. Райл о философии сознания Декарта.

На семинаре рекомендуется обсудить два текста:

1) текст самого Декарта («Первое размышление» и «Второе размышление» его «Метафизических размышлений»).

2) текст Г. Райла — отрывок из его книги «Понятие сознания» (1949): «Введение» и глава 1 «Миф Декарта».

Как показывает Райл, декартовская модель субъекта, основанная на принципиальном дуализме сознания и тела, представляет собой миф, повлиявший не только на философию, но и на практически все современные социальные науки.

Рекомендуется обратить особое внимание на характер критики, которой Райл подвергает «миф Декарта». Предметом райловского анализа является не само «сознание» человека как некая реальная и универсальная сущность, но **язык**, с помощью которого мы описываем и характеризуем сознание, ментальную деятельность других людей и самих себя.

Тексты для обсуждения на семинаре:

Декарт Р. Размышления о первой философии (отрывок) // *Декарт Р.* Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 12–28.

Г. Райл, «Введение» и глава «Миф Декарта» // *Райл Г.* Понятие сознания. М., 2000. С. 19–33.

Дополнительно:

Декарт Р. Рассуждение о методе (части I–IV) // *Декарт Р.* Избранные произведения. М., 1950. С. 259–289.

Декарт Р. Начала философии (отрывки) // *Антология мировой философии* в 4 т., т. 2. М., 1970, с. 232–237, 250 — дополнительно.

Скирбекк Г., Гилье Н. История философии. 2003. С. 310–322.

Кунцман П., Буркард Ф.-П., Видман Ф. Философия. М., 2002. С. 105–108.

Рассел Б. История западной философии (глава «Декарт»).

Занятие 10

ТРАДИЦИЯ БРИТАНСКОГО ЭМПИРИЗМА И ЕЕ КРИТИКА
В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ ЯЗЫКА

10.1. План занятия

Эмпиризм как разновидность универсализма. Разум и «чувственные данные».

Гоббс и «Левиафан». Локк и начало критико-эмпирической традиции. Беркли: существовать — значит быть воспринимаемым. Юм и проект создания новой «науки о человеке». Юмовская теория познания: критика теории «врожденных идей», критика основных понятий схоластической философской традиции. Радикальный скептицизм Юма: критика принципа причинности, принцип «веры» в существование «внешних вещей», критика картезианской теории субъекта «я», разум как «привычка». Юмовский философский этос: свобода от пред-рассудков, принцип здравого смысла, идея терпимости.

Философия языка XX в. и критика языка классической философской традиции: «философские проблемы» как результат неправильного словоупотребления. Проблема существования «внешнего мира» и его доказательства.

10.2. Эмпиризм как разновидность философского универсализма.
Основные представители традиции британского эмпиризма

Если Декарт как рационалист считает основой истинного познания чистое (не опирающееся на чувственный опыт) мышление, то для эмпириков истинное познание возможно только с опорой на ощущения, или, говоря языком современной философии, на **чувственные данные**. При всех различиях у рационалистов и у эмпириков есть нечто общее: и те, и другие ищут последнее основание познания, универсальное и общее для «человека вообще», для человека, освобожденного от влияния своего времени, культуры, традиции. Оба подхода, таким образом, предполагают наличие некоей универсальной человеческой природы, отвечающей некоей универсальной природе мира. Для Декарта эту природу определяет «мышление», для эмпириков — «ощущения».

Таким образом, оба подхода — рационализм и эмпиризм — представляют собой разновидности философского универсализма.

Основные представители традиции британского эмпиризма:

Томас Гоббс (1588–1679), Джон Локк (1632–1704), Джордж Беркли (1685–1753), Дэвид Юм (1711–1776).

10.3. Томас Гоббс и «Левиафан»

В основном произведении Т. Гоббса, трактате «Левиафан», представлена одна из первых в западной традиции концепций «общественного договора». Это — концепция происхождения общества и государства, но у Гоббса она представлена как вытекающая естественным образом из анализа «природы человека». Поэтому вся первая часть трактата посвящена рассмотрению человека и его свойств.

Имя «Левиафан» Гоббс использует для обозначения государства (общества), которое он рассматривает как огромного искусственного человека, созданного искусством людей: «...искусством создан тот великий Левиафан, который называется Республикой, или Государством (Commonwealth, or State), по-латыни — civitas, и который является лишь искусственным человеком, хотя и более крупным по размерам и более сильным, чем естественный человек, для охраны и защиты которого он был создан», — пишет Гоббс во «Введении» к трактату¹.

Поскольку Левиафан создан из людей и людьми, для описания его природы необходимо, с точки зрения Гоббса, предварительно описать природу человека. Вся первая часть книги, в которой Гоббс решает эту задачу, так и называется: «О человеке».

С точки зрения Гоббса человеком правят страсти (они первичны по отношению к разуму) и ощущения. Страсти и ощущения обладают свойством реальности. Разум же представляет собой просто способность к складыванию и вычитанию имен (в частности, имен страстей и ощущений).

Для познания природы человека необходимо, заявляет Гоббс, опираться на принцип «познай (читай) самого себя». Именно так можно познать людей вообще, ибо мысли и страсти, полагает Гоббс, у всех людей сходны. Поскольку человеком движут страсти, которые одинаковы у всех людей, то, заглянув в себя и правильно складывая и вычитая имена страстей, мы можем понять поведение любого человека.

Основной страстью человека Гоббс полагает стремление к само-сохранению, к которому добавляется также стремление к обладанию

¹ Гоббс Т. «Левиафан» // Гоббс Т. Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1991. С. 6.

вещами и к власти над другими людьми. Именно из этих страстей Гоббс выводит происхождение Левиафана — созданного «для охраны и защиты» каждого отдельного человека.

Гоббс начинает с **концепции двух состояний** — «естественного» и «гражданского» (после Гоббса концепция двух состояний станет общепринятой для традиции общественного договора). В естественном состоянии люди не ограничены никакими законами, и следовательно имеют право на все, в том числе, и на жизнь и имущество друг друга. Они также имеют равные надежды на достижение своих целей, поскольку их силы примерно одинаковы (кто-то можем быть сильнее другого физически, но это превосходство может компенсироваться тем, что другой оказывается разумнее и т.д.). Но поскольку два человека не могут обладать одной и той же вещью, которую оба желают, они становятся врагами. Люди при этом живут в состоянии взаимного недоверия, и это подталкивает их к принятию любых мер по отношению к другому с целью обеспечить собственную безопасность. Таким образом, естественное состояние есть состояние **войны всех против всех**, и в нем, пишет Гоббс, есть лишь «вечный страх и постоянная опасность насильственной смерти, и жизнь человека одинока, бедна, беспросветна, тупа и кратковременна» (Часть I, глава 13)¹.

Но мир предпочтительней войны, поскольку позволяет лучше обеспечить сохранность собственной жизни (что, по Гоббсу, отвечает главной из человеческих страстей). Поэтому люди заключают между собой договор, согласно которому каждый должен согласиться «отказаться от права на вещи в той мере, в какой это необходимо в интересах мира и самозащиты, и довольствоваться такой степенью свободы по отношению к другим людям, которую он допустил бы у других людей по отношению к себе» (Часть I, глава 14)². Этот договор и есть договор об основании общества и государства, заключением которого люди отказываются от права на насилие друг по отношению к другу и передают «монополию на насилие» государству, которое должно обеспечить безопасность каждого.

Поскольку концепция Гоббса предполагает, что право на насилие (и на управление гражданами) передается суверену — в результате заключения договора — и суверен управляет гражданами по своему разумению (будучи обязан гарантировать им лишь неотчуждаемость права на жизнь), гоббсовскую версию концепции общественного договора нередко рассматривали и использовали в традиции европей-

ской мысли Нового времени как теоретическое обоснование секуляризованной абсолютной монархии (имеющей не божественное, но вполне земное происхождение и не нуждающейся в санкции Церкви).

10.4. Теория познания Джона Локка

Джон Локк — один из наиболее важных в теоретико-философском отношении эмпириков. Он также считается одним из родоначальников философского и политического либерализма. В основе его мировоззрения лежит принцип терпимости.

Локк разработал теорию «общественного договора», существенно отличающуюся от гоббсовской. В частности, он не согласен с Гоббсом в том, что естественное состояние есть состояние войны всех против всех. Для него также важнейшим является принцип неприкосновенности собственности. Но здесь мы не будем подробно останавливаться на этом вопросе.

Основные сочинения Локка: «Опыт о человеческом разумении» (1689), два «Трактата о правлении» (1690), «Письма о веротерпимости» (1685–1692).

Локковская теория познания в основном формулируется в «Опыте о человеческом разумении», который часто считается началом собственно критической эмпирической традиции. В противоположность Декарту, Локк объявляет основой познания **чувственный опыт** и подчеркивает ограниченность того, что доступно чистому мышлению, или уму.

В основе локковской концепции лежит критика теории **врожденных идей**, характерной для традиции, идущей от Декарта — и, если проследить глубже генеалогические связи в истории, — от Платона (с его «теорией идей»).

Согласно Локку, изначально ум человека (или, иными словами, сознание) представляет собой «чистый лист бумаги». Содержание ему доставляет опыт. Это содержание — «идеи», и они никоим образом не являются чем-то врожденным или внутренне присущим человеку, поскольку приходят извне. Идеи делятся на идеи восприятия (возникающие из внешнего опыта, из наблюдения окружающего мира) и на идеи отражения, или рефлексии (возникающие из внутреннего опыта, когда ум изучает сам себя).

Ощущения, таким образом, провозглашаются здесь единственным источником знания. По Локку, невозможно посредством чистых размышлений и рассуждений перейти границу того, что приобретено посредством ощущений и рефлексии над ними.

¹ Гоббс Т. Указ. соч. С. 96.

² Там же. С. 99.

10.5. Джордж Беркли

Основным сочинением епископа Беркли считается «Трактат о принципах человеческого знания». Беркли знаменит своим парадоксальным тезисом, отрицающим существования материи. Ограничимся кратким пересказом его концепции.

Согласно Беркли, мы воспринимаем всегда не «материальные объекты» («материю»), но только цвета, звуки и т.д., т.е. «ощущения», которые принадлежат к сфере «психического» и находятся в «уме» (сознании).

Отсюда основная формула философии Беркли: «существовать — значит, быть воспринимаемым (или воспринимать)». Иными словами, существование какой-либо вещи есть то же самое, что восприятие этой вещи нами. Мы имеем знания об определенных ощущениях только в те моменты, когда фактически воспринимаем их. Следовательно, мы вынуждены признавать существование этих ощущений только в момент, когда их имеем. Отсюда следует, что материальные объекты существуют, только будучи воспринимаемыми.

Концепция Беркли была попыткой исправить парадоксы и противоречия традиции эмпиризма, но она вела к еще более странным результатам. В частности, к следующему затруднению: как обеспечить продолжение существования умов в момент, когда ими не воспринимаются объекты, а также «физических объектов» в момент, когда они никем не воспринимаются?

Для решения этого затруднения Беркли вводит концепцию философского Бога. Бог воспринимает и умы (когда те не воспринимают объекты) и объекты (в моменты, когда те не воспринимаются никакими умами) — и тем самым обеспечивает непрерывность существования мира.

10.6. Дэвид Юм и скептицизм

Дэвид Юм развил традицию критического эмпиризма до логического конца и придал ей внутреннюю последовательность. Но одновременно он, по словам Б. Рассела, «сделал ее неправдоподобной»¹.

Для философии Юма характерен предельный скептицизм. Он, полагает Б. Рассел, исчерпал до конца все теоретические возможности развития классического эмпиризма.

Юм выступает как радикальный критик остатков схоластической традиции в современной философии и противопоставляет великим ме-

тафизическим фикциям критический здравый смысл и трезвость философского взгляда.

Юм не был университетским философом (за атеизм и скептицизм его не взяли преподавать в Эдинбургский университет), он путешествовал, периодически жил то в Англии, то во Франции (в частности, в 1763–1766 гг. был секретарем английского посла во Франции), дружил с французскими просветителями.

Основное произведение Юма — 3-х томный «Трактат о человеческой природе», написанный в 1734–1737 гг. В момент опубликования (1739–1740 гг.) трактат оказался не замечен, и через три года Юм выпускает сокращенный вариант трактата, который имел большой успех у современной ему читающей публики. Другие произведения Юма: «Исследования о принципах нравственности» (1751), «Политические речи» (1752), «История Англии» (1755), «Диалоги о естественной религии» (изд. посмертно).

Резюмируем кратко некоторые из основных идей «Трактата о человеческой природе». Философский проект Юма амбициозен. Опираясь на принципы эмпиризма, он предполагает создать новую реалистическую «науку о человеке», которая стала бы опорой и основанием для развития системы всех остальных наук, — и таким образом перестроить всю систему знания на новых началах.

Как Юм анализирует «человеческую природу»?

Все, что может быть представлено умом или составляет содержание сознания, Юм называет «восприятиями». Восприятия делятся на «впечатления» (аффекты или эмоции, которые мы испытываем, либо образы внешних предметов, которые нам сообщают органы чувств) и «идеи» (такие восприятия, которые мы имеем, когда размышляем об аффекте или объекте, которого нет в наличии). Впечатления — живые и сильные восприятия, идеи — более тусклые и слабые. Это различие, по Юму, «очевидно так же, как различие между чувством и размышлением».

Все наши «идеи» (слабые восприятия) выводятся из наших «впечатлений» (сильных восприятий), и мы в принципе не можем помыслить того, что никогда раньше не видели и не чувствовали. Таким образом, идеи выступают как своего рода «копии» впечатлений (т.е. как своего рода общие понятия для опытных, чувственных восприятий).

Отсюда следует, что не существует врожденных идей (тезис, как подчеркивает Юм, аналогичный тезису Локка). Правда, оговаривается Юм, существуют определенные врожденные «впечатления» (такие как естественные привязанности, любовь к добродетели, негодование и другие страсти и т.д.) которые возникают «непосредственно из природы».

¹ Рассел Б. Указ. соч. С. 778.

Таким образом, впечатления обладают первенством над идеями (чувственные восприятия — над представлениями), а «опыт» — над «разумом». Вначале следует впечатление, а уже затем на его основе с помощью воображения формируется идея.

На основе этого тезиса Юм разворачивает радикальную критику схоластической традиции. Многие основные понятия схоластической традиции (такие как «субстанция», «сущность» и др.) просто бессмысленны, т.к. им не соответствует никакое впечатление. Они построены абсолютно произвольным образом и никак не вытекают из опыта.

Многие философские идеи, пишет Юм, очень темны. Если некоторая идея неясна, то ее надо свести к впечатлению, которое делает ее ясной и точной. Если философский термин связан с некоторой темной идеей, говорит Юм, разум спрашивает: из какого «впечатления» эта идея выведена? И если не может быть найдено никакого соответствующего впечатления, то данное понятие попросту бессмысленно, соответствующее слово полностью лишено значения, и, произнося его, мы производим пустой звук.

10.7. Скептические парадоксы Юма и философская традиция. «Знание» и «вера»

Из концепции Юма следует ряд знаменитых и в хорошем смысле провокационных скептических выводов в отношении классической философской традиции.

Упомянем три из них.

1. Критика понятия причинности. Из опыта мы заключаем, что сходные «причины» при сходных обстоятельствах вызывают сходные «следствия» (принцип индукции). Но доказать, что то же самое будет повторяться во всех будущих случаях, мы не можем. Мы просто «верим» в это на основе своего прошлого опыта. Предполагать, что будущее должно соответствовать прошлому нас заставляет не разум, а привычка. Все так называемые «законы природы» имеют индуктивный характер.

2. Невозможно доказать существование «внешних вещей», или «внешнего мира» (внешних по отношению к моему сознанию). Мы всегда имеем дело не с вещами, но с собственными чувственными данными. Мы, таким образом, не можем говорить, что *знаем* о существовании внешних вещей, мы всего лишь *верим* в их существование — как, в частности, верим, что объекты существуют, даже когда мы их непосредственно не наблюдаем. Эта вера есть чувство того же рода, как и в случае с причинностью.

3. Критика картезианской концепции субъекта и представления о цельности человеческого «я» как субстанции. Юм представляет все содержание человеческого «я» (сознание) как динамический пучок быстро меняющихся восприятий, или перцепций (тепло/холод, любовь/гнев, мысли/ощущения и т.д.), за которыми не стоит никакое дополнительное цельное «я», которое могло бы быть их субъектом.

Философия Юма представляет собой радикальную попытку принципиально антидогматической философии и критику любых претензий философов на доступ к знанию, которое могло бы иметь статус абсолютной достоверности. Среди прочего, Юм провозглашает принцип следования здравому смыслу и принцип терпимости. «Религиозные заблуждения опасны, — пишет он, — а философские только смешны».

10.8. Юм и проблема доказательства «внешнего мира»

И. Кант в «Критике чистого разума» попытается ответить Юму и предложить доказательство существования внешнего мира (подробнее см. главу 12.3. «Кант» в занятии 12 «Немецкая классическая философия и традиция немецкого идеализма»). Но его ответ, полагает Б. Рассел, есть шаг назад, и этот ответ может быть опровергнут с помощью аргументов самого Юма¹.

В философии языка XX-го века будет сделана попытка показать, что проблема существования «внешнего мира» является псевдопроблемой (как и ряд других философских проблем), и что в ее основе лежит неправильное использование языка, осуществляемое большей частью неререфлексивно и непреднамеренно. С этой точки зрения, классическая философская традиция нередко занимается решением псевдопроблем, которые есть просто следствие того, что философская рефлексия запутывается в сетях собственно философского языка, слишком далеко отделившегося от обыденного языка и плодящего языковые фикции².

¹ Рассел Б. История западной философии. М., 1959. С. 691.

² Подробнее см. семинар, в частности, статью одного из основателей британской философии языка XX-го века Дж. Э. Мура «Доказательство внешнего мира», в которой он критикует кантовское доказательство с позиций философии обыденного языка, и статью Н. Малкольма «Мур и обыденный язык», в которой в духе традиции Л. Витгенштейна более строго разъясняется суть аргументов Мура.

10.9. Семинар и тексты

Теория познания Локка. Опыт как источник знания. Критика теории «врожденных идей». Юм и радикальный скептицизм. Знание и вера.

Философия языка 20-го века о проблеме «существования внешнего мира». «Философские проблемы» как результат неправильного словоупотребления.

На семинаре предполагается обсудить фрагменты оригинальных текстов Дж. Локка и Д. Юма и две статьи представителей кембриджской школы философии языка Дж. Э. Мура и Н. Малкольма, в которых критикуется сам язык классической философской традиции. Проблема «доказательства внешнего мира» пользуется в этой традиции печальной славой проблемы, относящейся к разряду трудноразрешимых (либо вовсе неразрешимых). Отвечая британским эмпирикам (в первую очередь, Д. Юму), И. Кант полагал, что ему удалось найти решение этой проблемы и доказать существование «внешнего мира». В статьях Дж. Э. Мура и Н. Малкольма показывается, что проблема существования «внешнего мира» и его доказательства является псевдопроблемой, и что сама логика постановки этой проблемы предполагает определенных способ использования языка, который ведет к парадоксам и тупикам мысли и причиной которого является непонимание коллективного характера языковых практик. Для понимания того, как возникают такого рода философские проблемы, необходимо обращать внимание на сам характер языка, используемого философами, и, в частности, соотносить философский язык с обыденным языком. Это позволяет избежать языковых фикций, ведущих к тупикам мышления.

Тексты:

Локк Дж. Опыт о человеческом разуме (отрывки) // Антология мировой философии. Т. 2. С. 413–414, 418–419, 428–432.

Юм Д. Сокращенное изложение «Трактата о человеческой природе» (отрывок) // Антология мировой философии. Т. 2. С. 575–589.

Юм Д. Глава «О тождестве личности» из ч. IV «Трактата о человеческой природе» // Антология мировой философии. Т. 2. С. 596–598.

Дж. Э. Мур, «Доказательство внешнего мира» (отрывки) // *Аналитическая философия. Избранные тексты*. С. 66–69, 81–84.

Малкольм Н. «Мур и обыденный язык» (отрывки) // *Аналитическая философия. Избранные тексты*. С. 84–95.

Занятие 11

ПРОСВЕЩЕНИЕ И ФИЛОСОФСКИЙ ПРОЕКТ *MODERNITY*

11.1. План занятия

Что такое Просвещение? — уровень идей и уровень социо-культурных практик.

Современная философия как попытка ответить на вопрос «Что такое Просвещение?». Просвещение — эпоха торжества разума. Свойства просвещенческого разума.

Ответ Канта на вопрос «Что такое просвещение?»: идея Разума и его «совершеннолетия». Просвещение как ядро эмансипационного проекта *modernity*.

Кантовское понимание Просвещения и современные концепции «public sphere» и «public opinion». Формирование «Публики» как особой социальной группы. «Публичная сфера», «общественное (public) мнение» и «публичная политика» как набор новых культурных практик и новая форма культурного опыта в европейской истории. Становление и характер публичных сфер в европейских обществах XVIII в. и рождение современной публичной политики.

Просвещение и философский проект *modernity* в России.

М. Фуко: Просвещение и философский этос «современности».

11.2. Просвещение и культ Разума

Для Просвещения характерна вера во всемогущество разума. Именно благодаря критическому использованию разума, полагали просветители, возможно освобождение общества от произвольных внешних политических, религиозных, моральных и проч. авторитетов. Именно благодаря разуму, с точки зрения просветителей, возможно переустройство общества на основе принципов свободы, равенства и справедливости.

Перечислим основные идейные мотивы Просвещения, связанные с культом разума:

— разум просветителей критичен и эмпиричен: он придает большое значение социальной критике и опыту (в том числе, экспериментальной науке);

— как следствие, разум просветителей предполагает критику больших метафизических систем;

— философия истории Просвещения опирается на идею исторического Прогресса;

— просветительский разум предполагает критику невежества, суеверий и предрассудков традиций, сословных предрассудков и т.д.;

— идея терпимости (религиозной и моральной);

— вера в естественные права (общечеловеческие и гражданские);

— критика религии (чаще всего в форме критики церкви);

— борьба за равные политические права.

Эти принципы характерны для общеевропейского движения Просвещения, хотя у национальных движений Просвещения могли быть свои особенности.

Одним из основных исторических событий Просвещения считают издание Энциклопедии во Франции, которое продолжалось с 1750 по 1772 г. под общей редакцией Дидро и Д'Аламбера. Кроме них, в издании энциклопедии приняли участие Бюффон, Вольтер, Гельвеций, Гольбах, Гримм, Кондильяк, Монтескье, Руссо и др. Издание Энциклопедии имело большое культурное и политическое эхо в России.

11.3. Просвещение как эпоха и как ядро эмансипационного проекта *modernity*

Историки часто определяют Просвещение просто хронологически (XVIII в.), историки идей — как определенную идеологию, основанную на вере в Разум и в способность людей переустроить общество на основе диктуемых разумом законов свободы, равенства и справедливости. В добавление к этим традиционным определениям мы здесь будем исходить из несколько уточненного подхода, сложившегося в последние десятилетия в социальной и политической философии и учитывающего не только уровень идей, но также уровень социокультурных практик. Таким образом, рассматривая Просвещение как ядро эмансипационного проекта *modernity*, мы будем анализировать его как особый социо-культурный феномен, который характерен для ряда европейских обществ XVIII–XIX вв.

11.4. И. Кант «Ответ на вопрос: Что такое Просвещение?»

Один из основных программных текстов Просвещения — небольшая статья И. Канта «Ответ на вопрос: Что такое Просвещение?», впервые опубликованная в 1784 г. в берлинском журнале *Berlinische Monatschrift*. Кант начинает статью со следующего определения:

«ПРОСВЕЩЕНИЕ — это выход человека из состояния несовременности, в котором он находится по собственной вине. Несовременность — это неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого. Несовременность по собственной вине имеет причиной не недостаток рассудка, а недостаток решимости и мужества пользоваться им без руководства со стороны кого-то другого. *Sapere aude!* Имей мужество пользоваться *собственным* умом! — таков, следовательно, девиз Просвещения»¹.

Через 200 лет М. Фуко в статье «Что такое Просвещение?» (1984) скажет, что с этим небольшим текстом Канта в историю мысли вошел вопрос, который, в итоге, стал одним из основных вопросов современной философии². Просвещение — это событие, во многом определившее «то, что мы есть, что думаем и что делаем сегодня», и в той или иной форме вся современная философия — в той мере, в какой она является современной, — пытается ответить на этот поставленный более двух веков назад вопрос: «Что такое Просвещение?»³.

Именно с Просвещением европейская мысль впервые постулирует необходимость критической рефлексии над спецификой собственной эпохи, своего настоящего времени. И одновременно — необходимость критической работы мысли над самой собой, обнаружения исторических условий, которые сформировали или обусловили наше мышление и сделали нас такими, какие мы есть в нашем «сегодня». Этот постоянно возобновляемый анализ обусловленности собственного мышления является необходимым условием «эмансипации» мысли, превращения себя в субъект собственного разума.

Как отмечает Фуко, у Канта Просвещение понимается двойственно. С одной стороны, это уже идущий общественно-политический процесс, с другой — задача, или обязанность, каждого человека как представителя публики. Просвещение есть «одновременно процесс, в который люди включены коллективно, и акт мужества, осуществляемый каждым лично»⁴. Согласно Канту, задача состоит в том, чтобы освободиться от интеллектуального (и как следствие полити-

¹ Кант И. «Ответ на вопрос: "Что такое Просвещение?"» // Кант И. Собр. соч. в 8 т. Т. 8. М., 1994. С. 29.

² См.: Foucault M. Qu'est-ce que les Lumières? // Foucault M. Dits et écrits. V. 4. Paris: Gallimard, 1994. P. 562–578. (рус. пер. см.: Фуко М. Что такое Просвещение? <http://www.lib.ru/CULTURE/FUKO/nachala.txt>)

³ Ibid. P. 562–563.

⁴ Ibid. P. 565.

ческого) «опекунства». Поскольку каждый человек сам ответственен за свое «несовершеннолетие», выйти из него он может, лишь изменив себя. Необходимо личное усилие: «имей мужество пользоваться собственным умом! — таков, следовательно, девиз Просвещения», — пишет Кант.

В определенном смысле, Просвещение — это самопросвещение каждого. «Леность и трусость, — продолжает Кант, — причины, по которым большинство людей предпочитают оставаться несовершеннолетними». Поэтому, полагает Кант, люди позволяют другим присваивать право быть их опекунами. Опекуны же «оглупили свой домашний скот» и не позволяют им сделать ни шага «без вожжей, на которых их водят». Поэтому каждому человеку в отдельности трудно выбраться из состояния несовершеннолетия, ставшего для него «почти естественным».

В итоге, «...лишь немногим удалось благодаря совершенствованию своего духа выбраться из состояния несовершеннолетия и сделать твердые шаги»¹.

11.5. Публичная сфера и публичное использование разума

Тем не менее, полагает Кант, Просвещение и эмансипация разума возможны и даже неизбежны. «Но более возможно, и даже почти неизбежно, что публика сама себя просветит, если только предоставить ей свободу». И Кант уточняет, какую именно: «Для просвещения требуется только *свобода*, и причем самая безобидная, а именно свобода во всех случаях *публично пользоваться* собственным разумом»².

Для кантовского анализа принципиально важными оказываются понятия «публики» (Publikum) и «публичного использования разума». **Публичное использование разума**, по Канту, это такое использование разума, которое «осуществляется кем-то *как ученым* перед всей *читающей* публикой». Оно противостоит **частному использованию разума**, т.е. такому, «которое осуществляется человеком на доверенном ему *гражданском посту* или службе»³.

Представим тезисы Канта в виде небольшой таблицы:

¹ Кант И. Указ. соч. С. 29–30.

² Там же. С. 30–31.

³ Там же. С. 31.

<i>публичное использование</i> собственного разума	<i>частное использование</i> разума
Такое, которое осуществляется кем-то <i>как ученым</i> перед всей <i>читающей</i> публикой	Такое, которое осуществляется человеком на доверенном ему <i>гражданском посту</i> или службе
должно быть свободным	Нередко должно быть ограничено, но так чтобы особенно не препятствовать развитию просвещения

Таким образом:

Публичная сфера есть сфера частных лиц	Частная (приватная) сфера есть сфера должностных лиц (в том числе, Церковь, государство и др. корпорации)
Сфера универсального	Сфера домашнего

Кантовское определение «публичного» и «частного», таким образом, не совсем традиционно. Согласно Канту, публика состоит из индивидов, которые мыслят самостоятельно, говорят и действуют как частные лица и от собственного имени и участвуют в критическом дебате на общественно важные темы письменным (точнее, печатным) словом. Иными словами, публика есть совокупность *частных лиц*, способных самостоятельно пользоваться собственным разумом и объединенных в едином публичном пространстве дискуссии. Согласно кантовскому определению, публичное есть одновременно сфера универсального, приватное же есть сфера домашнего. Причем к приватной сфере относится любое использование разума человеком, действующим не от своего лица, но в качестве члена какой-либо корпорации, сколь угодно большой, в том числе и такой, как Церковь или государство. Когда чиновник говорит как чиновник, т.е. как «должностное лицо», как член корпорации — сколь бы ни была велика аудитория, к которой он при этом обращается, — он осуществляет частное использование разума. Но если тот же человек говорит как частное лицо, только от своего собственного имени, и если он при этом, будучи «ученым», способен к самостоятельному и независимому использованию собственного разума через письменное или печатное слово — он, по Канту, осуществляет публичное использование разума.

При этом публичная сфера есть место публичного использования разума.

11.6. Просвещение как социо-культурный феномен

Следуя этой кантовской традиции, современная социальная и политическая философия предлагает понимать Просвещение:

— не просто как исторический период, определяемый хронологически (XVIII век),

— и не как корпус абстрактных идей, основанных на вере в «естественный свет» разума и вытекающих из нее универсалистских претензий (как часто определяют Просвещение историки идей), но как особый социо-культурный феномен, типологически связанный с появлением в обществах Старого порядка:

1) новой институциональной реальности — «public sphere» (публичной сферы)

2) новой общественной силы и авторитета — «public opinion» (общественного мнения)

В такой методологической перспективе конституирующим элементом Просвещения следует считать появление «публики» как особой социальной группы. «Публика» — это новая, возникающая в недрах обществ Старого порядка социальная группа, которая становится носителем и проводником «голоса разума». Ее социальным и политическим оружием оказывается еще один новый для европейской истории социальный феномен — «общественное мнение».

Как было сказано, концептуально такой подход берет начало в критической философии Канта. Он получил развитие в работах ряда современных авторов, в частности, Ю. Хабермаса. Социокультурный анализ при таком подходе должен охватывать два уровня:

— структурно-институциональный — уровень «публичной сферы»;

— антропологический — уровень норм, правил, ценностей и культурных практик социальных акторов Просвещения, образующих «публику».

Таким образом, «публика», «публичная сфера», «общественное (public) мнение» и «публичная политика» рассматриваются здесь не как трансисторические категории, приложимые к любой эпохе и к любому обществу вне зависимости от его политической культуры. Эти понятия отражают новую историческую реальность, появляющуюся одновременно в умах и в обществе в конкретный момент европейской истории и воплощающуюся в конкретных практиках (способах действовать и мыслить) социальных акторов. Речь, таким образом,

идет о новых для европейской истории формах культурного опыта в сфере политики, этики, социальных институтов.

11.7. Структура публичных сфер европейских обществ XVIII в. по Ю. Хабермасу

Опираясь на кантовскую традицию, Ю. Хабермас в своей ранней работе «Структурная трансформация общественности»¹ попытался исследовать институциональный аспект Просвещения — структуру и характер публичной сферы в момент ее возникновения в обществах Старого порядка. Согласно Хабермасу, в европейских обществах на протяжении XVIII века — где-то раньше, где-то позже — появляется политическая публичная сфера (которую Хабермас называет также «буржуазной публичной сферой», рассматривая ее как институциональную технологию, с помощью которой третье сословие совершает свое социальное восхождение).

— В политическом отношении политическая публичная сфера есть пространство дискуссий и политической критики — несовпадающее с государством (сферой административной власти); именно здесь формируется новая социальная сила — «public opinion».

— В социологическом отношении она отличается как от двора и придворного общества, так и от народных масс, не имеющих доступа к критическому дебат в силу недостатка образовательных и материальных ресурсов.

Институционально публичная сфера опирается на:

1) разного рода негосударственные организации и институты (салоны, литературные и дружеские общества, кофейни и чайные дома, клубы, масонские ложи и т. д.), обеспечивающие выработку новых форм социальности;

2) газеты, журналы, разного рода книжную продукцию, циркуляция которой обеспечивает коммуникацию внутри публичной сферы.

11.8. Генезис политических публичных сфер XVIII в.

Политическая публичная сфера, полагает Хабермас, формируется в европейских обществах XVIII века из литературной публичной сферы.

¹ *Habermas J. Strukturwandel der Öffentlichkeit. Neuwied: Hermann Luchterhand Verlag, 1962 (англ. пер.: The Structural Transformation of the Public Sphere. Cambridge: Polity Press, 1989).*

Как показывают работы современных авторов, тезис о генетической связи между политической и литературной публичной сферой убедительно подтверждается, в первую очередь, на материале французского Просвещения. Тезис этот, впрочем, не нов. Сходное наблюдение мы встречаем уже у Алексиса де Токвиля в книге «Старый порядок и Революция» (1856). По словам Токвиля, во Франции интеллектуалы, люди письменного слова, — *hommes de lettres* — к середине XVIII в. начинают оказывать столь сильное влияние на умы, что постепенно становятся «самыми влиятельными политиками» (*публичными политиками* — как сказали бы мы сегодня). Миру повседневного управления, осуществляемого служащими королевской администрации, — запутанному, пристрастному, основанному на неартикулированных правилах, диктуемых обычаем и случайностями традиции, — они противопоставляют мир простых и ясных всеобщих законов, основанных на «естественном свете разума». Итогом становится радикальная политизация литературы и литературизация политики, и французы, как пишет Токвиль, «начинают применять к политике всю свою литературную выучку»¹.

Современный подробный социо-культурный анализ «публичной сферы», «общественного (public) мнения» и «публичной политики» во Франции эпохи Просвещения проделан, в частности, в книге одного из наиболее авторитетных теоретиков *cultural history* Р. Шартье «Культурные истоки Французской Революции»².

11.9. Возникновение и специфика публичной сферы в России

Этот анализ в значительной степени приложим и к российскому Просвещению, развивавшемуся в запаздывающем диалоге с французским. В рассматриваемой перспективе российское Просвещение хронологически следует датировать концом XVIII — первой третью XIX в. Именно к этому периоду относится появление, расцвет и закат публичной сферы соответствующего типа в России. Не вдаваясь в подробности, отметим, что в указанный период в России резко возрастает количество, с одной стороны, разного рода негосударственных институтов, на которые опирается публичная сфера (более или менее политизирован-

¹ См.: Токвиль А. Старый порядок и Революция, кн. III, гл. I «Каким образом к середине XVIII столетия литераторы сделали во Франции самыми влиятельными политиками и что из этого вышло» // Новое литературное обозрение. 1994. №4 http://vivovoco.rsl.ru/VV/PAPERS/HISTORY/FR_LIT.HTM

² Шартье Р. Культурные истоки Французской революции. М.: ИД «Искусство», 2001.

ные литературные салоны и общества, офицерские клубы и артели, мasonicкие ложи, тайные общества и т. д.), а с другой — периодических печатных изданий (газеты, журналы) и книг, обеспечивающих коммуникацию внутри публичной сферы. Институционально литературная публичная сфера начинает формироваться в России уже в екатерининскую эпоху. Сама Екатерина в определенной степени активизирует этот процесс, стремясь его контролировать и направлять. В частности, она инициирует создание первого русского еженедельного сатирического журнала «Всякая всячина» (1769), ориентированного на английские образцы начала XVIII столетия. Однако истинный расцвет и постепенная политизация этой литературной публичной сферы приходятся на эпоху Александра I.

Культурная специфика публичной политики в России в момент ее появления связана с особенностями русской публики, которая формируется в указанную эпоху главным образом из дворянской среды. Именно дворянские интеллектуалы, способные оказывать влияние и на широкую читающую публику, и на действия правительства, начинают в эту эпоху играть новую для русской культуры социальную роль «публичных политиков».

Сказанное означает, что хабермасовская концепция «буржуазной публичной сферы» нуждается в корректировке: в определенных обстоятельствах не столько *классовая*, сколько *культурная* принадлежность публики оказывает решающее влияние на характер публичной сферы и публичной политики. Поэтому для понимания антропологической специфики публичной гражданской культуры, складывающейся в России с конца XVIII в., важно учитывать специфику сферы частной жизни, быта и культуры российского образованного дворянства этой эпохи.

11.10. Семинар и тексты

На семинаре предлагается обсудить основные идеи программной статьи И. Канта «Ответ на вопрос: «Что такое Просвещение?»» (1784), обратив при этом особое внимание на понятия публичного и частного использования разума. Кроме этого, предлагается проанализировать статью М. Фуко «Что такое Просвещение» (1984), обратив внимание на то, как сам Фуко анализирует статью Канта. Следует также сделать акцент на новых положениях, которые Фуко уже от себя добавляет к кантовскому анализу — в частности, на понятии «установки современности» (*attitude de modernité*) и на критике традиции антропологического универсализма.

Тексты:

Кант И. «Ответ на вопрос «Что такое Просвещение?» // Кант И. Собрание сочинений в 8 т. Т. 8. С. 29–37.

Фуко М. «Что такое Просвещение?» (интернет-ресурсы <http://athenai.ru/foucault/> или в журнале «Ступени», № 1(11), 2000. С. 136–144, 147–148).

Дополнительно:

Р. Шартье, глава «Общественное пространство и общественное мнение» // Шартье Р. Культурные истоки Французской революции. С. 30–48.

Занятие 12

**НЕМЕЦКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ
И ТРАДИЦИЯ НЕМЕЦКОГО ИДЕАЛИЗМА****12.1. План занятия**

Немецкий идеализм как форма философского универсализма. Кант и «коперниканская революция в философии». Кантовские «Критики». Кантовская антропология: «Что такое человек?». Этика Канта: категорический императив как моральный закон и как прообраз учения о правах человека. Фихте. Шеллинг. Гегель: идея Истории как само-развертывания Духа, учение о Государстве.

**12.2. Общестилитическая характеристика
и основные представители**

Как подчеркивает Бертран Рассел в своей «Истории западной философии», немецкая классическая философия конца XVIII–начала XIX вв. — это, прежде всего, профессорская философия. Для нее, в отличие от традиции британских эмпириков и французских философов-моралистов XVIII века, характерен схоластический тон. Основным жанром, вместо эссе, являются теперь большие и тяжеловесные теоретические трактаты. Образ жизни их авторов — обычно образцово-добропорядочный, академический. Британцы и французы обращались к широкой читающей публике, состоявшей из образованных любителей. Немецкие философы-идеалисты — государственные чиновники, обращающиеся к ученической аудитории.

Основные представители этой традиции:

И. Кант (1724–1804), И. Г. Фихте (1762–1814), Ф. В. Й. Шеллинг (1775–1854), Г. В. Ф. Гегель (1770–1831).

12.3. Иммануил Кант

Кант, является, очевидно, самым значительным представителем этой традиции, работы которого во многом продолжают оставаться стимулом для мысли в современной философии. Кроме того, некоторые кантовские тезисы и максимы сегодня стали достоянием не только специалистов, но и широкой читающей публики. В заключении к работе «Критика практического разума» Кант пишет:

«Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и дольше мы рассуждаем о них, — это звездное небо надо мной и моральный закон во мне». Эта ставшая широко известной фраза — «звездное небо надо мной и моральный закон во мне» — начертана на могиле Канта в его родном городе Кенигсберге (бывшая Восточная Пруссия, ныне город Калининград).

В творчестве Канта различают два периода: до-критический (до 1881 г.) и критический. Для до-критического периода характерны в основном научные сочинения. Одним из наиболее известных является «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755), в которой Кант излагает небулярную гипотезу происхождения Вселенной (описывающую происхождение Вселенной из некой туманности) и превосхищает гипотезу Лапласа о происхождении Солнечной системы.

Наиболее значительные сочинения Канта критического периода: «Критика чистого разума» (1781), «Критика практического разума» (1788), «Критика способности суждения» (1790), «Основы метафизики нравственности» (1785).

Наиболее значительные социальные и политические сочинения Канта (малого формата): «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784), «Ответ на вопрос: Что такое Просвещение?» (1784), «К вечному миру» (1795).

Три кантовские Критики отвечают соответственно каждая на один из трех вопросов:

«Что я могу знать?»

«Что я должен делать?»

«На что я могу надеяться?»

Все эти ответы сводятся к ответу на вопрос: «Что такое человек?», который Кант дает в работе «Антропология с прагматической точки зрения» (1798).

Главной задачей «Критики чистого разума» было, по Канту определить законы самого разума и определить, что доступно познанию с помощью разума, а что недоступно. Речь идет о «метафизическом», т.е. априорном, до-опытном познании.

Книга во многом явилась попыткой опровергнуть скептицизм и эмпиризм Юма. Отвечая Юму (см. главу 10.8. «Юм и проблема доказательства “внешнего мира”») Кант пишет в предисловии к «Критике чистого разума»:

«Нельзя не считать скандалом для философии необходимость принимать лишь на веру существование вещей вне нас <...> и невозможность противопоставить какое бы то ни было удовлетворительное

доказательство этого существования, если бы кто-нибудь вздумал подвергнуть его сомнению».

Сам Кант был убежден, что в «Критике чистого разума» ему удалось предложить убедительное, и к тому же единственно возможное, доказательство существования «внешнего мира»¹.

В предисловии ко 2-му изданию «Критики чистого разума» Кант сравнивает себя с Коперником и говорит, что произвел «коперниканскую революцию в философии». Суть этой революции в том, что Кант переносит трансцендентальное — априорные условия познаваемости объектов — с самих объектов внешнего мира на познающего субъекта. Объект становится познаваемым по законам субъекта, а не наоборот, как было принято мыслить в европейской философской традиции до Канта (подобно тому, как Коперник «заставил» вращаться Землю вокруг Солнца, изменив принятые в его время и поддерживаемые Церковью представления об устройстве мира).

По Канту, внешний мир дает только материю ощущений, или перцепций. Аппарат нашего разума (духа), упорядочивает эту материю, его устройство дает понятия, с помощью которых мы воспринимаем и понимаем опыт.

Кант вводит категориальное новшество, разделяя мир на *ноумены* (вещи в себе) и *феномены* (вещи, данные нам в ощущениях). Вещи в себе непознаваемы, они — причина наших ощущений, но о них самих сказать ничего нельзя. Феномены познаваемы; они даны нам, в частности, в пространстве и во времени. Но пространство и время — не часть внешней реальности, а часть воспринимающего аппарата субъекта. Именно поэтому все, что мы воспринимаем, мы воспринимаем в пространстве и во времени.

Образно говоря, пространство и время есть своего рода «очки», через которые мы воспринимаем все объекты внешнего мира². Они,

¹ На семинаре к занятию 10 предполагалось обсуждение статей Дж. Э. Мура «Доказательство внешнего мира» и Н. Малкольма «Мур и обыденный язык», в которых предложена критика кантовского доказательства (и самого способа ставить проблему «внешнего мира») с позиций философии языка 20-го века в ее версии философии обыденного языка.

² Сравнение имеющегося у субъекта аппарата восприятия с очками, через которые мы смотрим на мир, принадлежит не самому Канту, а Берtrandу Расселу: «Пространство и время субъективны, они являются частью нашего аппарата восприятия. Но именно поэтому мы можем быть уверены, что все, что бы мы ни воспринимали, будет выявлять характеристики, рассматриваемые геометрией и наукой о времени. Если Вы всегда носили голубые очки, Вы могли быть уверены в том, что увидите все голубым <...> Подобно этому, раз вы всегда носите пространственные очки в вашем уме, вы уверены, что

говорит Кант, есть формы созерцания (*Anschauung*). Кант выделяет 12 категорий, априорных понятий, которые, с его точки зрения, являются частью воспринимающего аппарата субъекта.

Кант также вводит еще одно концептуальное новшество, на этот раз в отношении высказываний нашего языка, предлагая различать две концептуальные оппозиции: он предлагает не смешивать подразделение высказываний, с одной стороны на *аналитические* и *синтетические*, а с другой — на *априорные* и *эмпирические*.

Говоря современным языком, аналитические высказывания — такие, в которых предикат является формально-логической частью субъекта. Например: «Равнобедренный треугольник — тоже треугольник». Для такого типа высказывания (т.е. для «аналитического» высказывания) характерно, что высказывание, представляющее собой его отрицание, противоречит самому себе (равнобедренный треугольник не может не быть треугольником). Говоря упрощенно, в такие высказывания изначально встроена определенная тавтология. Синтетические высказывания — такие, которые не являются аналитическими, в которых нет тавтологии, и, значит, имеется определенное приращение знания, которое нельзя вывести чисто аналитически из предиката и нельзя получить с помощью анализа понятий. Например: «прошедшая зима была снежной», «у профессора NN четверо детей», «идет дождь» и т.д. Все аналитические высказывания являются априорными, до-опытными. Но, с точки зрения Канта, это не значит, что все синтетические высказывания являются обязательно эмпирическими, т.е. высказываниями о том, что нам известно из опыта (как было принято думать до него). Например, согласно Канту, геометрия и арифметика являются синтетическими и одновременно априорными.

Кант, таким образом, полагает, что хотя никакое наше знание о мире не может выйти полностью за пределы опыта, часть нашего знания, тем не менее, является априорной и не может быть выведена из опыта. Это как раз и есть та часть, которая отражает устройство нашего воспринимающего аппарата, структуру нашего созерцания, нашей способности восприятия.

всегда видите все в пространстве» (*Рассел Б.* История западной философии. С. 725). Отсюда, в частности, следует, что геометрия как наука о пространственных соотношениях является априорной наукой, но это наука не о самих вещах, а о феноменах, т.е. о вещах таких, какими они присутствуют в нашем восприятии: «...Геометрия априорна в том смысле, что она должна быть истиной всего воспринимаемого, но мы не имеем оснований полагать, что нечто аналогичное есть истина вещей в себе, которые мы не воспринимаем» (Там же).

Таким образом, Кант приходит к следующей формулировке своей проблемы, которую он считает основной проблемой человеческого познания: «Как возможны синтетические суждения а priori?».

«Критика чистого разума», главная работа Канта по теории познания, и представляет собой ответ на этот вопрос с разработкой всех вытекающих из него следствий.

Используя понятия, сформулированные в первом занятии нашего курса, мы можем сказать, что кантовская теория познания представляет собой разновидность философского универсализма: Кант ставит вопрос об общих универсальных структурах человеческого восприятия реальности, не задаваясь вопросами ни о конкретном языке, на котором воспринимают мир живущие в нем люди, ни о связанных с тем или иным языком социокультурных формах жизни. В полном соответствии с нововременной традицией философии субъекта (о которой упоминалось в занятии 6, посвященном Декарту) Кант рассматривает субъекта познания как изолированного и атомарного индивида. Для современной философии языка, как и для современной социологии знания и философии науки, характерны тенденция к отказу от универсализма кантовского типа в теории познания и поворот к анализу форм человеческого познания как всегда исторических и социально и культурно обусловленных.

Предвосхищение этой современной критики кантовской теории познания мы находим уже у Ницше, философия которого представляет собой радикальную критику традиции философского универсализма, в том числе, и в теории познания¹. Подробнее о философии Ницше будет сказано в занятии 13.

¹ Согласно радикальному тезису Ницше, вся кантовская трансцендентальная аналитика представляет собой скрытую форму тавтологии. Напомним ироничные слова Ницше из книги «По ту сторону добра и зла», посвященные знаменитому кантовскому вопросу, ответ на который должна была дать «Критика чистого разума»:

«Как возможны синтетические суждения а priori? — спросил себя Кант; и что же он собственно ответил? В силу способности: к сожалению, однако, не в трех словах, а так обстоятельно, с таким достоинством и с таким избытком немецкого глубокомыслия и витиеватости, что люди пропустили мимо ушей веселую *plaisanterie allemande* [немецкая глупость — В.К.], скрытую в подобном ответе. <...> Все грезил — и прежде всего старый Кант. «В силу способности», — так сказал или, по крайней мере, так думал он. Но разве это ответ? Разве это объяснение? Разве это не есть скорее только повторение вопроса? Почему опиум действует снотворно? «В силу способности», именно *virtus dormitiva*, — отвечает известный врач у Мольера <...> Но подобным ответам место в комедии...» (*Ницше Ф.* Собрание сочинений в 2 т. М.: Мысль. Т. 2, 1990. С. 249).

Скажем несколько слов об этическом учении Канта. Ядром этого учения является трактат «Критика практического разума». По Канту, этика является конечной целью философии, и ответ на вопрос «Что я могу знать?» важен не сам по себе, но в той степени, в какой он помогает ответить на вопрос «Что я должен делать?».

Наиболее известным этическим положением Канта является его «**категорический императив**».

Кант полагает, что существует чистый практический разум, свободный от чувственных импульсов и способный направлять волю согласно объективному принципу морали, который, как полагает Кант, он открыл. «Идея объективного принципа, поскольку она навязывается воле, называется приказом разума, а формула приказа называется императивом»¹.

В «Основах метафизики нравственности» Кант приводит две формулировки категорического императива: «...*поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом*». И: «*поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была стать **всеобщим законом природы***».

С точки зрения Канта, необходимо поступать так, чтобы каждый человек при этом рассматривался как цель, но никогда как средство.

12.4. Фихте и Шеллинг

Философский идеализм Фихте и Шеллинга имеет умозрительный и спекулятивный характер. Подробный анализ их философских взглядов можно найти практически в любом традиционном учебнике по истории философии (в том числе, в указанных в списке литературы к нашему пособию) — мы ограничимся здесь кратким упоминанием основных тезисов.

Основное сочинение Фихте — «Основы общего наукоучения» (1794).

С точки зрения Фихте, «Я» субъекта является единственной конечной реальностью. Я полагает само себя и потому существует.

Фихте отказывается от кантовской «вещи в себе» (которая у Канта была причиной феноменов, данных субъекту в восприятии). По Фихте, мыслящее «Я» есть чистое «Я», никак независимое от опыта, интеллектуальная интуиция, которая полагает саму себя и, как следствие,

¹ Рассел Б. История западной философии. С. 757.

творит и себя, и реальность — это «Я», «самосозидающее в свободе», единственное высшее начало реальности.

Эта концепция Фихте отвечала настроениям нарождавшегося в Европе романтизма.

Откровенно националистические мотивы звучат в известной работе Фихте «Речи к германской нации» (1807–1808). Как пишет Б. Рассел, «Я» как метафизическое понятие легко смешивалось у автора с эмпирическим Фихте. И поскольку «Я» было немцем, немцы, согласно автору, превосходили все другие нации: с его точки зрения, иметь характер и быть немцем — несомненно, одно и то же.

Ф. Шеллинг в юности следовал за Фихте, в поздний период его философия испытала влияние мистико-теософской системы Якоба Бёме (1575–1624) и окрашена в религиозно-теософские тона. Основная проблема Шеллинга — единство противоположностей субъекта и объекта, духа и природы, идеального и реального. По Шеллингу «природа должна быть зримым духом, дух — незримой природой. Следовательно, здесь, в абсолютном тождестве духа в нас и природы вне нас, должна решаться проблема: как возможна природа вне нас».

Основное произведение Шеллинга — «Система трансцендентального идеализма» (1801), в которой «Я», или самосознание, рассматривается как высший принцип знания. Самосознание полагает, или продуцирует, как само себя, так и посредством бессознательного продуцирования — мир объектов. Я как субъект тождественно Я как объекту, поскольку, мысля себя, оно превращает себя в объект. Природа — застывший разум в бытии и т.д. ...

12.5. Гегель

Философия Гегеля считается кульминацией традиции немецкого философского идеализма. В истории философии Гегель рассматривается как творец величайшей для традиции немецкого идеализма философской системы.

В 1790-е годы Гегель учился в Тюбингенском теологическом институте вместе с Шеллингом и Гёльдерлином.

Изначально на духовное развитие Гегеля сильное влияние оказал швабский пиетизм — течение в протестантизме, окрашенное в тона гностицизма. Именно с ним, как полагают некоторые исследователи, связаны «спекулятивный идеализм» Гегеля, гегелевское толкование истории, триада «диалектического метода» и его определение «истины

как целого». Некоторые более практические интересы, которые присутствуют в поздней системе Гегеля, часто связывают с определенным влиянием Руссо¹.

В юности Гегель писал теологические трактаты. Но и впоследствии его сочинения сохранили теологический дух. В сущности, всю его систематическую спекулятивную философию можно рассматривать как определенный рода теологию и, в частности, как теологию Истории².

В позициях современных философов по отношению к философии Гегеля нет единства. Сторонники традиции немецкого идеализма считают его одним из величайших мыслителей Нового времени. Б. Рассел полагает, что почти все учение Гегеля ложно. К. Поппер вообще не считает Гегеля, как, впрочем, и Фихте, философами в собственном смысле слова, полагая, что их следует, скорее, называть мифотворцами, поскольку их интересует не истина, но эффективность собственных систем. Критически относился к философии Гегеля Ф. Ницше, считая, что ее следует рассматривать не как собственно философию, но как форму догматической теологии. Критически относятся к самому стилю мышления Гегеля и современные философы, принадлежащие к традиции аналитической философии и философии языка.

Список сочинений Гегеля и подробное изложение его системы можно найти, в частности, в:

Скирбекк Г., Гилье Н. История философии. 2003.

Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. В 4 т. Т. 4. СПб, 1997.

Кунцман П., Буркард Ф.-П., Видман Ф. Философия. М., 2002.

12.6. Семинар и тексты

Кант: «школьное» понятие философии и «мировое» понятие философии. Четыре кантовских вопроса (Что я могу знать? Что я должен делать? На что я могу надеяться? Что такое человек?). Гегель: связь философии и религии, философия как выражение «духа времени».

Тексты:

Кант И. Логика (отрывок) // Хрестоматия по философии. М., 1998. С. 3–5.

Кант И. Критика чистого разума (отрывки) // Хрестоматия по философии. М., 1998. С. 6–7, 12.

Гегель Г.Г.В. Энциклопедия философских наук. Философия духа (отрывок) // Хрестоматия по философии. М., 1998. С. 13.

Гегель Г.Г.В. «Отношение философии к другим областям» (отрывки) // Хрестоматия по философии. М., 1998. С. 13–20.

¹ *Кунцман П., Буркард Ф.-П., Видман Ф.* Философия. М., 2002. С. 153.

² Там же.

Занятие 13

НИЦШЕ И КОНЕЦ ЗАПАДНОЙ ТРАДИЦИИ
ФИЛОСОФСКОГО УНИВЕРСАЛИЗМА.
НИЦШЕ И СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ

13.1. План занятия

Философия Ницше: возрождение и развитие античной идеи философии как искусства жизни. Ницшевский «перспективизм» против платоновского универсализма. Философия как критика: метод «исторической философии», или «генеалогии». «Генеалогический» метод в последующей философской традиции, критика современных наук о человеке (М. Фуко). Ницше как предшественник современной философии языка: критика философских концептов как предрассудков, основанных на языковых фикциях. Идея европейского сообщества «свободных умов». Концепция Вечного возвращения.

13.2. Рецепция философии Ницше в XX-м веке

Фридрих Ницше (1844–1900) — философ, который в значительной степени повлиял на целый ряд очень разных направлений западной мысли XX-го века. Он и сегодня остается актуальным собеседником и стимулом мысли как для философии, так и для социальных и гуманитарных наук. Ницше, вероятно, один из самых цитируемых сегодня философов не только XIX-го века, но и всей традиции западной философии. У современных авторов отношение к Ницше может быть очень разным: им вдохновляются, с ним спорят, у него ищут новые идеи. Ницше, в определенном смысле, может быть назван первым современным (в смысле *contemporary*) философом: его философия предвосхитила и заложила основы для развития ряда новых стилей мышления, которые превратились сегодня во влиятельнейшие направления западной философской, социально-политической, эстетической мысли.

Современный образ Ницше и его философии радикально отличается от того, который доминировал как в среде профессиональных философов, так и у широкой публики в первой половине XX-го века. «Некоторые рождаются посмертно», — писал Ницше в конце своей сознательной жизни, словно предвидя судьбу своего интеллектуального наследия. Эта судьба оказалась своего рода отражением эпохи: без-

вестность при жизни, огромная популярность в Европе начала 20-го века, фальсификация текстов и идей, мрачная тень нацизма, новый совершенной иной образ философии Ницше, рождающийся в результате «революции» в западном ницшеведении 1960–1970-х годов.

Сильное и во многом парадоксальное влияние философия Ницше оказала на русскую культуру начала XX века. К произведениям Ницше обращались философы, причем, самых разных направлений (в том числе, представители русского философского идеализма), поэты-символисты, деятели революционного движения, ученые, музыканты и художники, моралисты и даже сочинители бульварных романов. Историки русской культуры, занимавшиеся российским ницшеанством этого периода, много писали о противоречивой рецепции Ницше в дореволюционной России и о пестрой смеси распространенных в это время в России представлений о немецком философе (Ницше — открыватель дороги к Богу и мистик; Ницше — эгоист, безбожник, аморалист; Ницше — социальный утопист и почти марксист; Ницше — сверхфилолог и провозвестник античного классического ренессанса; Ницше — теоретик кастового государственного устройства и нового средневековья; Ницше — дегенерат и бытовой хулиган; Ницше — романтик и певец красоты, рыцарь идеала благородства и духовного аристократизма, Ницше — нигилист, декадент, просто сумасшедший, оргиаст, Дионис, Антихрист, сверхчеловек, апостол новой веры и т. д. и т. п.)¹

В советское время произведения Ницше были запрещены в связи с тем, что имя Ницше в течение нескольких десятилетий связывали с идеологией национал-социализма. Фактически Ницше вернулся в российский интеллектуальный пейзаж сравнительно недавно, с начала 1990-х годов.

Существует огромная литература, посвященная влиянию Ницше на западную мысль XX-го века. Приведем фрагмент из статьи немецкого политического философа и ницшеведа Хеннинга Оттмана, хорошо характеризующий это сложное и противоречивое влияние:

«Фридрих Ницше — мыслитель, с которым в минувшем столетии мы сталкиваемся практически на каждом шагу. Мы встре-

¹ См., например: Nietzsche in Russia / Ed. by B.G. Rosenthal. Princeton University Press, 1986. Данилевский Р. Ю. Русский образ Фридриха Ницше (Предыстория и начало формирования) // На рубеже XIX и XX веков (Из истории международных связей русской литературы). Л., 1991. Ф. Ницше и философия в России / под ред. Н. В. Мотрошиловой и Ю. В. Синеокой, СПб, 1999.

чаем его в консервативной революции и в критической теории. Мы видим его среди коричневых мундиров и на скамье подсудимых в Нюрнберге. Мы сталкиваемся с ним в мужских союзах и в женских движениях, а нынче его обнаруживают даже там, где прежде его никто и представить себе не мог: среди отцов современной демократии.

О Ницше писал молодой Муссолини. Его использовал Гитлер в своих культурно-политических целях. В ГДР он был запрещен и считался вплоть до последних лет существования этой страны государственным преступником № 1. Но зато ему удалось в течение последних десятилетий прочно обосноваться в США, где его постоянно привлекают к дискуссиям по вопросам либеральной демократии, развернувшимся после выступлений Рорти и Ролза. Сегодня о Ницше говорят с восторгом даже те, кого он нещадно ругал: Ницше превратился, среди прочего, в родоначальника феминизма. <...>

Дискуссии о политической философии Ницше и по сей день так или иначе вращаются вокруг вопроса о том, можно ли считать Ницше предтечей национал-социализма. Бесспорно одно: в Третьем Рейхе Ницше использовали в качестве цитатника по всякому поводу и без повода. Ницше привлекался для обоснования расовой политики и евгеники, для подкрепления проповеди новой твердости и избавления от религии сострадания. На Ницше умудрялись ссылаться даже тогда, когда речь шла о необходимости военизировать немецкие университеты или о положении немецкого спорта, утверждая, что эти вещи также были предметом его забот. Гитлер в архиве Ницше в Веймаре, Гитлер на торжествах памяти Элизабет Фёрстер-Ницше, — все эти появления были, кажется, вполне сознательными акциями.

Какие же выводы мы можем сделать из всей этой национал-социалистической ницшеаны? Вывод только один: мы можем констатировать, что в Третьем Рейхе была предпринята попытка использовать реноме философа для определенных культурно-политических целей. И ничего больше. <...>

Философия Ницше во многом находилась скорее в оппозиции к национал-социалистической идеологии. Ницше не был ни националистом, ни социалистом. Он был противником Бисмарка и Второй Империи. Он был анти-антисемитом. Он был анти-дарвинистом. Германцев он едко высмеивал, называя их «тяжелонагими» и «алкогольным отравлением Европы». Ницше

мыслил слишком индивидуалистично, чтобы принимать какой бы то ни было вид коллективизма.

Со временем образ Ницше претерпел существенные изменения. Ницшевский ренессанс последних десятилетий, обозначившийся сначала во Франции и в Италии, а затем распространившийся далее, познакомил нас с совершенно иным Ницше. Это был Ницше без коричневого мундира, и даже — без какой бы то ни было униформы вообще. Этот Ницше, как выяснилось, освободил нас от пут, которые сковывали наше мышление и наши желания, он — «кочевник» наших свободных мыслей и желаний, как назвал его Делёз. Этот Ницше оказался разрушителем единой системы традиционной метафизики, мыслителем-ниспровергатором, партизаном рациональности. Он — отец дифференциальной философии и теории постмодерна, провозвестник чудесного нового мира, в котором расцветут тысячи пестрых цветов плюралистических форм жизни.

Такое прочтение Ницше оказывается весьма привлекательным в наши дни. Правда, возникает вопрос: не являются ли эти новые образы Ницше скорее отзвуком потребностей нашего сегодняшнего времени, чем отражением его философии? Конечно, Ницше — «перспективист»; мир и субъект видятся ему как множественность «воль к власти» и «квантов власти»; Ницше — мыслитель множественности, возможно даже, множественностный мыслитель *par excellence*. Но тот же Ницше может быть и своей противоположностью, он — учитель новой твердости и нового рангового порядка, провозвестник новых цезарей и новых аристократий, которые, как видится ему, возрастант вновь напрямую на почве современной свободы. Ницшевская теория современности — неоднозначна, ее основная черта — амбивалентность¹.

13.3. Ницше старый и Ницше новый

Нацификации Ницше и искажению общего образа его философии способствовала деятельность «Ницше-Архива» под руководством сестры философа Э. Фёрстер-Ницше. «Ницше-Архив» в течение нескольких десятилетий занимался изданием произведений и собраний сочинений Ницше на основе рукописей философа, правообладательницей

¹ Оттман Х. Фридрих Ницше и политика // Ницше и современная западная мысль: Сб. статей / Под ред. В.Л. Каплуна. СПб., 2003. С. 58–61.

которых после начала душевной болезни Ницше становится его сестра. Впоследствии Э. Фёрстер-Ницше станет активной сторонницей национал-социалистического движения. Издания, подготовленные к печати Ницше-Архивом, содержат многочисленные искажения, тенденциозные и произвольные компиляции, составленные издателем из разных фрагментов Ницше (как чистовых, так и взятых из чернового наследия) и выдававшиеся за произведения самого Ницше, и даже прямые фальсификации его произведений. В частности, Ницше-Архивом под руководством Э. Фёрстер-Ницше была издана одна из самых знаменитых философских и литературных фальсификаций XX-го века (а, возможно, и всей западной философии) — книга под названием «Воля к власти». Эта книга, произвольно скомпилированная из черновых фрагментов и подготовительных набросков Ницше к разным произведениям, была представлена издателем как книга, написанная самим Ницше. Благодаря легенде, созданной Ницше-Архивом, эту несуществующую книгу Ницше в течение долгого времени считали главным прозаическим произведением философа¹.

Своего рода революцию в ницшеведении произвело Критическое издание полного собрания сочинений Ницше, подготовленное итальянскими исследователями Джорджио Колли и Маццино Монтинари. В издании Колли и Монтинари были исправлены многочисленные искажения и прямые фальсификации текстов Ницше, дезавуирована общая издательская политика Ницше-Архива, во многом сформировавшего тот образ философии Ницше, который был достоянием читающей публики в первой половине XX века, а кроме того (и в этом принципиальная новизна этого издания по сравнению со всеми предыдущими, в том числе, и таким добротными, как издание К. Шлехта) оно сделало доступным огромный объем новых фрагментов Ницше, так называемое черновое «посмертное наследие» философа, и расположило все эти тексты в хронологическом порядке. В итоге, за несколько десятилетий образ Ницше существенно изменился. Благодаря изданиям Колли и Монтинари философия Ницше предстала не как застывшая догматическая система, но как своего рода интеллектуальная лаборатория, как живое движение мысли и философская практика, связанная с особой философской «формой жизни».

¹ Подробнее об истории книги «Воля к власти» и о построенных на ней ошибочных интерпретациях философии Ницше см.: *Д'Иоржо П.* Все эти воли к власти // Ницше и современная западная мысль. СПб., 2003. С. 490–529.

13.4. Античная философская традиция и философский проект Ницше: Европа «свободных умов»

Все философское становление Ницше органически связано с миром античной культуры. Ницше закончил классическую гимназию, одну из лучших в Германии его времени, затем — кафедру классической филологии Лейпцигского университета. Сразу после окончания университета Ницше приглашают профессором классической филологии в университет Базеля в Швейцарии. Университетским профессором он проработает 10 лет.

С самого начала учебы (и потом — академической работы) античность для Ницше — не просто объект профессионального интереса. Ницше рассматривает античную культуру как своего рода «экспериментальную лабораторию» человеческих типов и образов жизни, в которой, как он считает, было найдено множество практических ответов на вопрос «как жить?», и из этого источника на протяжении всей жизни — как в юные годы учебы и в период профессуры в Базеле, так и в годы зрелости — он постоянно черпает примеры повседневных этических практик, а также заимствует концептуальные инструменты, которые перерабатывает и использует для анализа и оценки современной ему культуры. В первую очередь это относится к античной философии и к социальному институту, в рамках которого античная философия существовала, — философской школе:

«Что касается практики: я рассматриваю различные моральные школы как опытные лаборатории, в которых было основательно отработано и до конца продумано немало тонких приемов искусства жить. Результаты всех этих школ и всех этих опытов принадлежат нам, искусство стоических приемов мы перенимаем от того не менее охотно, что раньше уже усвоили эпикурейские...»¹.

Следуя античной философской традиции, Ницше понимает философию не как теорию, но как определенное *искусство жизни*, для которого различные теории могут служить лишь инструментами. Для Ницше философия и жизнь философа сводятся друг к другу и, в конечном итоге, являются одним и тем же — *философской жизнью*, руководимой стремлением к мудрости и личностному совершенству.

¹ Я цитирую фрагмент 15 [59] из черного наследия Ницше, относящийся к осени 1881 года (*Nietzsche F.* Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, Bd. 9. S. 654–655).

Этот тип практического отношения к античности стал причиной конфликта Ницше с академической и университетской средой Германии и, в конце концов, привел его к окончательному разрыву с университетским миром — несмотря на то, что начало академической карьеры Ницше было на редкость блестящим: в 24 года, сразу по окончании университета в Лейпциге (1869), он даже без защиты диссертации, на основании одних только своих работ, опубликованных в научных журналах за годы учебы, получает должность экстраординарного профессора классической филологии в Базеле, а через год становится ординарным профессором — случай для того времени неслыханный. И когда десять лет спустя Ницше окончательно отказывается от преподавания и от профессиональных занятий классической филологией, он делает это вовсе не для того, чтобы отказаться от античности, но наоборот — чтобы заново обратиться к ней. Непосредственной причиной отказа от профессуры и выхода на пенсию послужила болезнь. Однако для Ницше его отставка была одновременно способом остаться верным античной традиции философии. Отказавшись изучать и преподавать античность *теоретически*, как академическую дисциплину, Ницше продолжает, если можно так выразиться, античность «практиковать» — как определенное философское искусство.

Для античной традиции философии характерно понимание задач и сути философии не со стороны чистой теории, но со стороны практики, со стороны образа жизни¹. Тема философского образа жизни, которая в эллинистическую и римскую эпохи постепенно развивается в целую разветвленную культуру «заботы о себе»², генеалогически связана с единой греческой философско-поэтической и этико-политической традицией эпохи классического полиса, в частности, с тем, что греки называли словом *paideia* (совокупность педагогических теорий и практик, складывавшихся в особую высоко развитую педагогическую культуру, которая составляла единое целое с системой свободных политических институтов греческого полиса и отличала греков этой эпохи от других народов; она стала, в итоге, основой всей европейской педагогической традиции). Проблема пайдеи была для греков этой эпохи гражданской проблемой, одновременно этической и политической, связанной воедино с другими аспектами публичной

жизни полиса. Именно у этой классической педагогической традиции античная философия, начиная с Сократа, заимствует ряд педагогических и «психагогических» практик «интенсификации субъективности», а также определенные формы мысли и этические принципы, которые она кладет в фундамент философского воспитания¹. И именно к этой традиции во многом апеллирует философия Ницше.

Проблематика *философского воспитания* проходит сквозной темой через все книги Ницше. Более того, вся философия Ницше может быть понята как попытка реализации на практике единого философско-педагогического проекта, имеющего в качестве экзистенциального горизонта «эстетики существования», развитые и практиковавшиеся в философских школах античности, начиная с классической эпохи. Речь у Ницше, конечно, идет не о том, чтобы попытаться вернуться к некому «золотому веку» греческой культуры (что, естественно, невозможно, и сама попытка постановить задачу в такой форме была бы просто бессмыслицей), но о том, чтобы, переинтерпретировав господствующие в современной пост-христианской западной мысли понятия «морального», «политического», «власти», «свободы» и др., создать концептуальные возможности для появления новых форм европейской культуры. Речь идет о возможности существования философии как особой формы жизни и ее носителя — философа, чувство жизни которого соответствует (насколько это возможно в современном мире) трагическому чувству жизни греков классической эпохи.

Конечной целью и основным содержанием этого ницшевского проекта является создание условий для возникновения символического европейского сообщества «трагических философов», «философов-скептиков», которых Ницше также называет «свободными умами», «добрыми европейцами», «европейцами завтрашнего дня»².

¹ См. занятие 3.

² Понятия «свободный ум» и «добрый европеец» появляются в текстах Ницше, начиная с книги «Человеческое, слишком человеческое» (1878). Здесь же впервые появляется идея Европы как единого многонационального культурного пространства, «задача и история» которого является продолжением «греческой задачи и истории» (см., напр.: *Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое*, §475). Сама книга «Человеческое, слишком человеческое» имеет подзаголовок «Книга для свободных умов». В предисловии, написанном в 1886 г., через восемь лет после самой книги, Ницше говорит:

«— Так, однажды, когда мне это было нужно, я *изобрел* для себя и «свободные умы», которым посвящена эта меланхолично-смелая книга под названием «Человеческое, слишком человеческое»; таких «свободных умов» нет и не было — но, повторяю, общение с ними мне было нужно тогда, чтобы сохранить хорошее настроение среди худого устройства <...>; они были мне нужны, как brave товарищи и призраки <...>, — как возмещение недостающих друзей. Что такие свободные умы *могли бы* существовать, что

¹ «...У древних человек признается философом не по причине оригинальности или изобильности философского дискурса, развиваемого им самостоятельно или же в рамках чьей-либо доктрины, а в силу того, что он ведет особую жизнь. Речь идет, прежде всего, о самосовершенствовании» (*Адо П. Что такое античная философия*. С. 188).

² См.: *Фуко М. Забота о себе*. Киев, Москва, 1998.

Эти европейские «философы будущего» должны, по замыслу Ницше, каждый по-своему, влиять на духовный облик будущей единой Европы и совместно бороться против любых попыток узурпировать право на истину и установить в Европе «морально-политическую тиранию» с помощью идеологического «воздействия на массы»¹ (в частности, говоря современным языком, любые формы тоталитарного правления, связанные с той или иной национально-государственной идеологией). Можно только удивляться точности предвидений Ницше в отношении будущих политических «тираний», учрежденных «с помощью воздействия на массы» и во многом определивших ход всей политической истории XX века.

Таким образом, это сообщество философов с общеевропейским, наднациональным измерением мысли должно, с точки зрения Ницше, выполнять важнейшую социальную функцию. Философ, человек, обладающий, с одной стороны, развитой критической способностью суждения и, говоря сегодняшним языком, активной гражданской позицией, а с другой, — способностью к строгому мышлению и концептуальному творчеству, выражающемуся, в частности, в создании новых парадигм в социальной и политической теории, является в условиях современных массовых обществ принципиальным условием существования свободных политических отношений. Его социальная функция — критическая: он должен противодействовать тенденции к массивификации, которой характеризуются современные европейские общества. Пользуясь терминологией М. Фуко², можно сказать, что в современных обществах человек, даже пользуясь юридической свободой, оказывается, тем не менее, результатом идеологического принуждения «более глубокого, чем он сам». Это — следствие принудительной субъективации, которую осуществляет власть, разделяя индивидов на категории, помечая их через их индивидуальность, прикрепляя их к их идентичности, навязывая им их «природу» и закон истины, который они обязаны признать и который другие должны признать в них. Задача философа, человека, жизнь кото-

наша Европа *будет* иметь среди своих сыновей завтрашнего и послезавтрашнего дня таких веселых и дерзких ребят во плоти и осязательно, а не, как в моем случае, в качестве схем и отшельнической игры в тени — в этом я менее всего хотел бы сомневаться. Я уже вижу, как они *идут*, медленно-медленно; и, может быть, я содействую ускорению их прихода, описывая наперед, в чем я вижу условия и пути их прихода?» (Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. Предисловие, 2 // Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 233).

¹ См., напр.: Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое, §261.

² О философии власти М. Фуко, во многом развивающей идеи Ницше, см. занятие 14.

рого подчинена стремлению к мудрости и самосовершенствованию, — критически анализировать и оценивать навязываемые индивидам извне нормативные ценности и сам язык, в котором они закреплены, и тем самым противодействовать насильственной унификации человеческой «природы» граждан, к которой тяготеет всякая институционализируемая власть, в частности, любое национальное государство, обосновывающее свои претензии с помощью соответствующих идеологий. Таким образом, проблематика философского воспитания приобретает в современных обществах важное социально-политическое значение.

13.5. Ницшевский перспективизм versus платоновский универсализм

Отношение Ницше к Платону двойственно. Философия Платона является, с точки зрения Ницше, поворотной точкой высокой философско-поэтической традиции классической эпохи, единой традиции до-сократовской философии и поэзии, — своего рода развилкой, начиная с которой античная философия пошла по тому пути, на котором она в конце концов оказалась поглощенной христианско-церковной культурой. С одной стороны, философия Платона вобрала в себя и трансформировала основные принципы и практики высокоразвитой греческой этико-политической и педагогической культуры классической эпохи и во многом сформировала само понимание философии как особого «искусства жизни», которое было унаследовано и развито последующими философскими школами античности. С другой стороны, метафизика Платона, полагает Ницше, сделала возможными все последующие попытки монополизировать право на истину, платоновская идея «улучшения человека» и единой «истинной человеческой природы» была перехвачена и использована как инструмент власти церковью, а затем — разного рода национально-государственными идеологиями. Поэтому концептуальная полемика с Платоном становится для Ницше фундаментальной частью собственного метода. Платоновскому универсализму (концентрированное выражение которого представляет собой платоновская теория идей, предполагающая, что существует независящий от человека мир единых сущностей вещей, абсолютов, «вещей самих по себе») Ницше противопоставляет принцип перспективизма (согласно которому нет единого мира «вещей самих по себе», но есть множественность культурных миров, или множественность перспектив человеческих взглядов на мир, каждая из которых соответствует своей особой культурной реальности, своему особому культурному миру. Фило-

софский универсализм Ницше называет догматической философией. В Европе, с точки зрения Ницше, источником догматической традиции в философии является платонизм. В предисловии к книге «По ту сторону добра и зла» Ницше пишет о догматической философии:

«...Не будем же неблагодарны по отношению к ней, хотя мы и должны признать, что самым худшим, самым томительным и самым опасным из всех заблуждений было до сих пор заблуждение догматиков, именно, выдумка Платона о чистом духе и о добре самом по себе. Но теперь, когда оно побеждено, когда Европа освободилась от этого кошмара <...>, мы <...> являемся наследниками всей той силы, которую взрастила борьба с этим заблуждением. Говорить так о духе и добре, как говорил Платон, — это значит, без сомнения, ставить истину вверх ногами и отрицать саму перспективность, т. е. основное условие всяческой жизни: можно даже спросить, подобно врачу: «откуда такая болезнь у этого прекраснейшего отпрыска древности, у Платона? уж не испортил ли его злой Сократ? уж не был ли Сократ губителем юношества? и не заслужил ли он своей цикуты?» — Но борьба с Платоном, или, говоря понятнее и для «народа», борьба с христианско-церковным гнетом тысячелетий — ибо христианство есть платонизм для «народа», — породило в Европе роскошное напряжение духа, какового еще не было на земле: из такого туго натянутого лука можно стрелять теперь по самым далеким целям. <...> Мы, добрые европейцы и свободные, очень свободные умы, — мы ощущаем еще и всю тягость духа и все напряжение его лука! а может быть, и стрелу, задачу, кто знает? цель...»¹.

Начиная с книги «Человеческое, слишком человеческое» (1878) Ницше неизменно будет критиковать метафизику Платона и, в частности, платоновскую теорию познания, как источник всей европейской традиции идеологических форм сознания (от церковного доктринального христианства до современных пост-христианских этико-политических идеологий).

13.6. Метод генеалогии

Метод генеалогии Ницше начинает разрабатывать уже начиная с книги «Человеческое, слишком человеческое», которую сам Ницше рассматривает как начало и точку отсчета зрелого периода своей фило-

¹ Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 239–240.

софии¹. Правда, само слово «генеалогия» появится позже; в первых параграфах «Человеческого, слишком человеческого» Ницше говорит об «исторической философии», которую он называет здесь «самым новым из всех философских методов» и противопоставляет «метафизической философии». Философам, продолжает Ницше, свойственно мыслить неисторично:

«Все философы обладают тем общим недостатком, что они исходят из современного человека и мнят прийти к цели через анализ последнего. Непроизвольно им предносится «человек» вообще, как некая aeterna veritas, как неизменное во всеобщем потоке, как надежное мерило вещей. Однако всё, что философ высказывает о человеке, есть, в сущности, не что иное, как свидетельство о человеке весьма ограниченного промежутка времени. Отсутствие исторического чувства есть наследственный недостаток всех философов; многие из них принимают даже самоновейшую форму человека, возникшую под влиянием определенных религий, иногда просто под влиянием определенных политических событий, за прочную форму, из которой следует исходить. Они не хотят усвоить того, что человек есть продукт развития, что и его познавательная способность есть продукт развития, тогда как некоторые из них хотят даже вывести весь мир из этой познавательной способности <...> Философ же видит «инстинкты» в современном человеке и признает, что они принадлежат к неизменным фактам человеческой жизни и в этом смысле образуют даже ключ к пониманию мира вообще: вся телеология построена на том, что о человеке последних четырех тысячелетий говорят как о вечном человеке, к которому все вещи в мире изначально имеют естественное отношение. Однако всё возникло; не существует вечных фактов, как не существует абсолютных истин. — Следовательно, отныне необходимо историческое философствование, а вместе с ним и добродетель скромности»².

Человек и его познавательная способность не есть нечто универсальное и вневременное — вопреки тому, что думает подавляющее большинство философов западной традиции — и, значит, изучать человека и человеческое познание может лишь историческая философия.

¹ О ницшеанской генеалогии см.: Фуко М. Ницше, генеалогия, история // «Ницше и современная западная мысль». С. 532–559. О последующей разработке Фуко ницшеанского метода см. занятие 14.

² Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 240.

фия, которая должна прийти на смену метафизике, плодящей мифы о некоем вечном и неизменном в истории человеке.

В параграфе 628 «Человеческого, слишком человеческого» Ницше намекает на происхождение названия своей книги и ее основной проблематики:

«Серьезность в игре. В Генуе, в пору вечерних сумерек, я слышал долгий колокольный звон, раздававшийся с башни: он не знал конца и звучал так ненасытно, разносясь в вечернем небе и в морском воздухе над уличным шумом, так грозно-таинственно и вместе с тем так ребячливо, так жалобно. И я вспомнил тогда слова Платона, и вдруг ощутил их в своем сердце: Все человеческое, вместе взятое, недостойно великой серьезности; тем не менее...»¹

И Ницше обрывает фразу, заставляя читателя самому додумать его мысль. В определенном смысле, вся книга «Человеческое, слишком человеческое» есть додумывание и развитие в разных направлениях заявленной здесь мысли, то есть прямой ответ Платону. Ибо в этой книге впервые появляется то, что отсутствовало в предыдущих книгах Ницше: анализ «человеческой, слишком человеческой» и вполне исторической реальности, то есть конкретных форм общественной жизни и условий человеческого существования в современных обществах (вместе с разработкой и обоснованием методологических принципов такого анализа). Именно этот анализ оказывается теперь достойным «великой серьезности». Этот анализ Ницше будет развивать и совершенствовать во всех своих последующих книгах, поскольку без него, с точки зрения Ницше зрелого периода, невозможно решение задачи философского воспитания и создание условий для появления «свободных умов» и «добрых европейцев» — философов, принадлежащих к единому культурному пространству Европы и совместно борющихся против попыток установить любого рода «тиранию» с помощью идеологического воздействия на массы.

Метод такого анализа для самого познающего является одновременно интеллектуальной техникой «освобождения», превращения себя в «свободный ум». Необходимо окончательно отказаться от претензий на открытие универсальной и вечной истины о природе человека и мира. Вместо попыток познания некоей «истинной природы» человека и призывов вернуться к ней задача у Ницше ставится

теперь методологически совершенно иначе; речь идет об обнаружении моментов и об описании обстоятельств возникновения тех или иных представлений об «истинном», тех или иных типов научности, тех или иных взглядов на «истинную природу» человека. Вместо подчинения себя той или иной догме о вечной истине мира и об универсальной природе человека, предшествующей всем эмпирическим искажениям этой природы в ходе материальной истории, речь теперь, согласно Ницше, идет о генеалогическом анализе происхождения таких догм (человеческих, слишком человеческих) и ценности их для жизни. Вместо выведения так называемых «законов истории» — анализ происхождения и ценности тех или иных претендующих на истинность концепций истории (эта история концепций мировой истории сама есть часть естественной истории людей). Вместо попыток обосновать догмы об истине и природе человека с помощью той или иной метафизической системы — радикальная критика метафизики, т.е. анализ происхождения претендующих на универсальность метафизических систем и ценности их для жизни и т. д.

Таким образом, метод генеалогии Ницше предполагает среди прочего опрокидывание платоновской модели познания как воспоминания и интроспекции — модели, представляющей познание как процесс вспоминания изначальной истины, принадлежащей к умопостигаемому миру вечных сущностей и в дремлющей форме всегда уже присутствующей в душе человека. В эпоху массовых обществ эта модель, принимая новые формы, слишком часто служит обоснованием необходимости подгонки «человеческого материала» под единую идентичность, якобы соответствующую некоей «истинной человеческой природе».

13.7. Философия языка, концепция Вечного возвращения, идея сверхчеловека

В творчестве Ницше мы находим элементы философии языка, во многом перекликающиеся со стилем мысли, который будет выработан оксфордскими и кембриджскими философами языка в середине XX века (см. Занятие 15 «Философия языка и философия действия XX-го века и ее значение для современных социальных наук»), и который ознаменует своего рода революцию в философии — радикальные изменения как в методах философии и стилях философского мышления, так и в самом понимании философской деятельности, ее смысла, целей, способах практикования. Эти элементы философии языка, развитые

¹ Там же. С. 482.

в работах Ницше, предлагается обсудить на семинаре — на примере ряда фрагментов из текстов Ницше (см. следующую главу). Хороший анализ ницшевской философии языка в перспективе оксфордско-кембридской традиции философии языка проделан в книге «Ницше как философ» современного американского философа Артура Данто. В той же методологической перспективе проанализированы в книге Данто и важнейшие для философии Ницше концепты «Вечного возвращения» и «сверхчеловека». Фрагменты книги Данто предлагаются для домашнего чтения и для обсуждения на семинаре (семинарах).

13.8. Семинар и тексты

Ницше и кризис западной традиции философского универсализма. Ницшевский «перспективизм» против платоновского универсализма. Метод «генеалогии». Ницше как предшественник современной философии языка. Ницше как предшественник современной философской психологии (критика понятия «я» как субъекта мышления и воли). Идея европейского сообщества «свободных умов». Концепция Вечного возвращения: зачем она нужна?

Тексты:

Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое (Предисловие §1–2, Отдел первый «О первых и последних вещах», фрагменты 1–3) // Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 232–233, 239–241.

Ницше Ф. Веселая наука (фрагменты 340–342) // Там же. С. 659–661.

Ницше Ф. По ту сторону добра и зла (Предисловие и Отдел первый «О предрассудках философов (фрагменты 16–21)» // Там же. Т. 2. С. 239–240, 252–257.

Борхес Х.Л. «Учение о циклах» // Борхес Х.Л. Сочинения в 3-х т. Т. 1. С. 183–192 (обязательно: часть 2. С. 186–189, остальное — факультативно).

А. Данто, глава 4 «Философская психология» (отрывок) // Данто А. Ницше как философ. М., 2000. С. 123–149 (обязательно: С. 128–149, остальное — факультативно).

А. Данто, глава 7 «Übergensch и Вечное возвращение» // Данто А. Ницше как философ. М., 2000. С. 235–256 (обязательно: С. 235, 243–246, 251–256).

Часть II

ЭЛЕМЕНТЫ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ И СОЦИАЛЬНЫЕ НАУКИ

Занятие 14

М. ФУКО — ИСТОРИК И ТЕОРЕТИК ИНСТИТУТОВ: ФОРМЫ ЗНАНИЯ, ОТНОШЕНИЯ ВЛАСТИ И ТИПЫ СУБЪЕКТИВНОСТИ

14.1. План занятия

М. Фуко о формах знания, власти и субъективности в современных западных обществах. Три оси анализа: археология знания, генеалогия власти, этический субъект.

Власть как общая форма существования общественных отношений. Понятие «отношений власти». Понятие «(у)правления» (*gouvernementalité*) — по ту сторону традиционной дилеммы: власть как результат общественного договора / власть как институционализированное насилие. (У)правление как основная форма социальных отношений в современных обществах. Современный либерализм как рациональная парадигма управления.

Связь (у)правления собой и (у)правления другими внутри отношений власти. Отношение индивида к самому себе как социо-культурный институт: понятия «проблематизации», «практики себя» и «этического субъекта». Модели, предлагаемые индивидам для понимания самих себя, герменевтика субъекта, практики «заботы о себе».

Пример применения данной концепции власти — социо-культурный анализ сексуальности: управление собой и управление другими в области отношений между полами. Отказ от репрессивной теории сексуальности: применение понятий «проблематизации» и «эстетики существования» к анализу сексуальности.

Категория «морали» в социальных науках. Связь «власти» и «морали».

14.2. Вводные замечания

...Моя роль — хотя, возможно, это звучит слишком высокопарно — показывать людям, что они гораздо свободнее, чем они думают, что они считают истинными, очевидными определенными положения, которые были созданы в тот или иной конкретный момент истории, и что эта якобы очевидность может быть подвергнута критике и разрушена. Изменить что-то в сознании людей — в этом роль интеллектуала...

М. Фуко. Из интервью «Truth, Power, Self», 1982

Французский философ Мишель Фуко (1926–1984) — один из наиболее авторитетных социальных теоретиков 2-й половины XX-го века. Трудно найти другого философа, творчество которого оказало бы столь же значительное влияние на современные социальные и гуманитарные науки. Сам Фуко называл себя историком и теоретиком институтов. Сфера конкретных исследовательских интересов Фуко предельно широка: от истории становления понятия безумия и специфики современного института психиатрии до происхождения и специфики современных западных наук о человеке; от истории становления института тюрьмы и современной пенитенциарной системы до происхождения и специфики сексуальности как особой формы человеческого опыта в западной традиции; от проблемы взаимосвязи форм власти и знания в современных обществах до истории этического субъекта. В целом, сам Фуко объединял свои исследования в три основных направления, предполагающих соответственно изучение происхождения и специфики в западной традиции: 1. форм знания; 2. форм власти; 3. форм человеческой субъективности (форм отношения индивида к самому себе и практик управления собой).

Хронологически творчество Фуко (помимо ранних работ 1950-х годов) условно можно разделить на три основных периода:

1. археология знания (основные работы: «Слова и вещи: археология гуманитарных наук» (1966) и «Археология знания» (1969));

2. генеалогия власти (основные работы «Надзирать и наказывать» (1975) и «Воля к знанию» (1976; эта работа представляет собой 1-й том цикла «История сексуальности»));

3. история морального субъекта и «эстетик существования» (основные работы: «Использование удовольствий» и «Забота о себе», соответственно 2-й и 3-й тома цикла «История сексуальности»). Оба тома вышли в 1984 г., причем 2-й том «Использование удовольствий» был закончен Фуко после третьего, перед самой смертью, и, в определенном смысле, оказался его интеллектуальным завещанием. Фуко не успел закончить книгу «Признания плоти» — еще один том «Истории сексуальности», который остался неопубликованным. В третий, последний, период творчества Фуко занимает, в основном, этическая проблематика: история и специфика форм мысли и практик, с помощью которых человек в западной традиции понимал и выстраивал отношение к самому себе и стилизовал собственное существование в качестве морального субъекта собственных действий.

Сам Фуко в поздний период своего творчества подчеркивал, что для него наиболее важным представляется третье направление исследований, а первые два были необходимы ему для того, чтобы разработать концептуальный аппарат и подходы, позволяющие анализировать механизмы принудительной субъективации (насильственного превращения человека в субъекта определенного типа с навязанной властью идентичностью) и механизмы принудительной объективации человеческой субъективности. В то же время, все эти направления исследований имеют самостоятельное значение. В частности, сегодня Фуко считается одним из самых значительных (или самым значительным) современным философом власти. Разработанная Фуко концепция власти как *gouvernementalité* (в английском переводе — *governmentality*; в дальнейшем мы будем переводить этот термин как «(у)правление») легла в основу целой современной традиции исследований отношений власти в рамках различных социальных систем и институтов — от института семьи и системы образования до института медицины и системы колониального управления.

Рассмотрим подробнее предложенную Фуко концепцию власти.

14.3. Концепция власти как (у)правления

С точки зрения М. Фуко, более точным было бы говорить не о «власти» (как о некой субстанции, или сущности, или инстанции), но об «отношениях власти». Это последнее понятие оказывается эвристически более

удачным, поскольку отсылает к множественным и подвижным формам, определяющим отношения индивида с индивидом, индивида с группой, группы с группой и т.д. В общем случае, Фуко определяет власть как возможность воздействовать на поле возможных действий другого. Речь идет не о возможности прямого принуждения другого к определенному поведению даже вопреки желанию последнего (как часто определяют власть в веберовской традиции), не о воздействии непосредственно на другого как на объект, но именно о возможности влияния на возможные действия другого. В таком понимании понятие отношений власти оказывается значительно шире, чем понятие отношений господства, и вопрос о том, как осуществляется власть, сводится к вопросу о том, как люди управляют друг другом и как они управляют сами собой.

При этом отношения власти не сводятся к сфере политики; политическое (у)правление есть лишь частный случай (у)правления вообще. Отношения власти неизбежно присутствуют в любых обществах и в рамках любых социальных институтов (отношения власти существуют между родителями и детьми, между учителями и учениками, между влюбленными и т.д.). Не может существовать общества, не может существовать конкретной формы общественных отношений, где люди не воздействовали бы на возможные действия других и на свои собственные возможности действовать или противодействовать. Иными словами, власть, понятая как отношения (у)правления не есть некое зло, неизбежное или устранимое; так понимаемая власть есть просто общая форма любых общественных отношений.

Важно подчеркнуть, что при таком подходе власть не сводится в общем случае к отношениям насилия или принуждения в прямом смысле слова. Насилие и принуждение закрывают для другого возможности развивать собственные стратегии и тактики действия, сводят его к пассивности, к состоянию *объекта* воздействия. Это — некий предельный частный случай отношений власти, случай патологических, вырожденных отношений власти. В общем случае, отношения власти являются таковыми, если соблюдаются два условия:

1. Другой, даже если он находится со стороны недостатка ресурсов (противо)действия, остается признан и поддерживается в статусе *субъекта* действия (а не объекта);

2. У него всегда существует целое поле возможных ответов, реакций, изобретений, позволяющих ему влиять на возможные действия того, кто стремится структурировать для него поле его возможных действий.

Таким образом, отношения власти, представляющие собой своего рода стратегическую игру постоянного взаимного воздействия игроков

на возможные действия друг друга, неизбежным образом всегда предполагают неустранимое пространство свободы. Мы несвободны быть несвободными, подчеркивает Фуко — но не смысле неизбежности некоего внутреннего экзистенциального выбора (как часто понимают свободу в философии экзистенциализма), а в силу того, что мы не можем, даже если бы захотели, не воздействовать на возможные действия других и самих себя.

Важная особенность такого определения отношений власти в том, что эта модель связывает воедино (у)правление другими и (у)правление самим собой¹. Формы отношения индивида к самому себе и модальности управления собой (а также «практики себя», в которых конституируется отношение индивидов к самим себе) оказываются включенными в аналитику власти, поскольку они, в значительной степени играют определяющую роль, с точки зрения характеристики типов власти, характерных для тех или иных социальных систем и институтов. В частности, тип власти, который Фуко характеризует с помощью понятия «дисциплинарная власть», существует в рамках таких институтов (тюрьмы, психиатрические лечебницы, монастыри, армия и др.), которые стремятся взять под контроль, переформатировать и принудительно регламентировать сферу отношения индивида к самому себе — что ведет к скрытому вырождению отношений власти в отношения насилия, поскольку индивид в этой ситуации лишается возможности развивать в рамках отношения власти собственные стратегии управления собой и, как следствие, возможности (контр)влияния на возможные действия того, кто стремится полностью детерминировать его поведение.

О дисциплинарной власти подробнее будет сказано ниже.

14.4. Ницшеанство М. Фуко: генеалогия vs. история историков

Термином «генеалогия» Фуко назвал предложенный им особый метод исторического исследования, которые он противопоставил традиционным исследовательским моделям истории историков. Сам термин «генеалогия» Фуко заимствует у Ф. Ницше. «Цвет генеалогии —

¹ Мы уже видели подобную концептуальную связь в понимании власти и свободы, характерном для представлений греческой классической античности — см. занятие 4, раздел 4.4. «Политическое учение Сократа: свобода как “власть над собой” vs. свобода как “право сильного”» и занятие 8 Понятие политической свободы: от античности к современному либерализму». Фуко, разрабатывая концепцию власти как *gouvernementalité*, сознательно опирается на классическую традицию моральной и политической мысли, идущую из античности.

серый; ее отличает скрупулезность и терпеливая документальность. Она работает с пергаментными — исчерканными, подтертыми, много раз переписанными заново», — так начинает Фуко свою статью, посвященную Ницше — один из программных своих текстов начала 1970-х годов¹. Генеалогия как метод исторического исследования означает конец классической метафизики и традиционной философии истории; для нее не существует законов истории — только исторические факты, помещенные в собственный исторический контекст. Исторические факты не есть звенья некоего единого процесса, развивающегося по какой-то своей внутренней логике. У истории нет первоисточка, из которого «исторический процесс» мог бы развиваться; у нее нет цели, стремлению к которой было бы подчинено его развитие: «Генеалогия не противостоит истории, как высокомерный и глубокий взгляд философа противостоит подслеповатому взгляду ученого; наоборот, она противостоит метаисторическому развертыванию идеальных значений и неопределенным телеологиям. Она противостоит поискам “первоисточка”»².

Генеалогия рассматривает исторические факты как чисто исторические — это значит, происшедшие в конкретное время, в конкретном месте, в силу конкретного ряда обстоятельств, в результате борьбы конкретных сил. Исторические факты (в том числе, такие, как возникновение чувства вины, разных форм морального долженствования, логики, стремления к познанию и т.д.) не есть необходимое разворачивание во времени этапов некоей единой последовательности, но отдельные специфичные в своей особенности события, связанные с совокупностями бесчисленных мелочей, каждая из которых требует к себе пристального внимания. «Генеалогия, таким образом, предполагает кропотливость знания, горы изученных материалов, терпение <...> определенное упорство в эрудиции...»³.

Все эти заповеди генеалогии были реализованы уже в ранних работах Фуко, еще до того, как он в явной форме попытался концептуализировать суть метода генеалогии. В частности, элементы генеалогического анализа мы находим в книге Фуко «История безумия в классическую эпоху», первое издание которой вышло в 1961 году, почти за десять лет до написания статьи о Ницше. В книге есть и «горы

¹ Фуко М. Ницше, генеалогия, история // Ницше и современная западная мысль. СПб., М.: 2003. С. 533.

² Там же.

³ Там же.

изученных материалов», и «кропотливость знания», и «упорство в эрудиции». Фуко анализирует процесс появления и развития психологического знания и «медиализацию» понятия «сумасшествие», параллельно прослеживая развитие в западных обществах Нового времени системы сумасшедших домов и практик помещения в них. Именно появление системы сумасшедших домов и практики заключения в них, развивающиеся примерно с XVII-го века, сделали возможным постепенное формирование психиатрического (и, шире, медицинского) знания и механизмов психиатрической (медицинской) власти, с помощью которых, начиная с определенной эпохи (XVII-й — XVIII-й вв.), человек приводился к тому, чтобы признавать себя (и других) здоровым (нормальным, разумным) или больным (ненормальным, безумным), другими словами, субъектом собственного разума или безумия. Фуко показывает, что «сумасшествие» и «нормальность» не есть некие универсальные вневременные данности, но полностью исторические понятия, которые появляются и развиваются в определенную историческую эпоху на фоне развития практик, в которые встроены отношения власти соответствующего типа.

В «Словах и вещах» (1966) Фуко историзирует уже самого «человека» и соответствующие своему объекту формы знания, т.е. науки о человеке. Человек как особая антропологическая форма, представляющая собой эмпирико-трансцендентальное единство, изучаемое, с одной стороны, эмпирическими науками (как человек живущий, работающий, говорящий), а с другой — спекулятивной философией — этот человек есть историческая фигура, появившаяся сравнительно недавно. Эмпирико-трансцендентальный подход к человеку ведет к тому, что человек рассматривается как конечное существо, имеющее некую определенную «объективную» природу; жизнь (изучаемая биологическими и медицинскими науками), работа (изучаемая политэкономией), язык (изучаемый лингвистикой) есть проявления этой «природы».

Первого философа, связавшего аналитику конечности с фигурой «человек», Фуко видит в Канте. Кант ввел определенную философскую норму, которую следует понимать как норму антропологическую, и в этой норме проявилось историческое *a priori*, характерное для новой эпистемы современности¹. Преодоление кантовской антропологии

¹ См., напр.: Le Blanc G. «Le conflit des modernités selon Foucault», *Magazine littéraire*. 309. Avril 1993, p. 56–60. Понятие «эпистемы» Фуко вводит и разрабатывает в книге «Слова и вещи»; оно обозначает дискурсивную формацию, внутри которой задан специфический порядок дискурсов и специфическим образом определены отношения между дискурсами и вещами. Эпистема выступает у Фуко в качестве условия возможности и детерминанты

Фуко видит в философии Ницше. «Смерть Бога», которую возвестила философия Ницше, означает неизбежность исчезновения и человека¹. Человек скоро исчезнет, — предвещает Фуко, — человек, рассматриваемый как эмпирико-трансцендентальная антропологическая форма, как существо, обладающее некой скрытой в его глубинах природой, обрекающей его на принципиальную конечность. «Человек» исчезнет вместе с науками о человеке, которые одновременно конституируют человека как собственный объект и объективируют его, чтобы навязать некую норму того, что должно считаться «объективно» человеческим. «Человек» — это историческая фигура, появившаяся на рубеже XVIII–XIX веков; и она, очевидно, скоро сменится чем-то другим. Переход к новой эпистеме будет означать не освобождение человека, но освобождение от «человека» — в этом особом эпистемологическом смысле слова: «Все тем, кто все еще хочет говорить о человеке, о царстве человека и его освобождении, всем тем, кто все еще задает вопросы о том, что есть человек в его сущности, всем тем, кто хочет получить доступ к истине, опираясь на человека, всем тем, кто, напротив, направляет всякое познание на истины о человеке [...], кто не

форм знания, характерных для той или иной культуры. Фуко выделяет три последовательно сменяющих друг друга эпистемы в традиции западной мысли Нового времени — ренессансную, классическую (XVII–XVIII вв.) и современную — предсказывая и возвещая конец «современной» эпистемы и возникновение в близком будущем некой новой, пока еще неведомой формы знания. Фуко, таким образом, выступил против распространенной до 1960-х годов так называемой «кумулятивной» модели познания, рисующей традицию западной мысли как процесс последовательного накопления знаний и последовательного все большего приближения человеческого познания к «истине вещей», в том числе, — когда речь идет о социальных и гуманитарных науках — к некой истинной природе человека. Гуманитарное знание не развивается как процесс накопления и приближения к некой предзаданной и универсальной «сущности» человеческой природы, принадлежащей объективному миру вещей или смыслов. Такой «природы человека» не существует, а человеческое знание не накапливается и не приближается к истине о человеке вместе с движением Истории; оно меняется скачкообразно, от эпистемы к эпистеме, причем между разными эпистемами, или системами знания, существуют фундаментальные разрывы. При этом «вещи», или объекты познания, не есть нечто принадлежащее «объективному» миру; они не предзаданы изначально человеческому познанию, но конструируются системами дискурсов, причем, по-разному внутри разных эпистем.

Эта стоящая за понятием «эпистема» идея некумулятивного процесса смены форм знания позволяет сблизить фукоанское понятие эпистемы с понятием «парадигмы», предложенным Томасом Куном, одним из самых авторитетных философов и историков науки второй половины XX века, в его знаменитой книге «Структура научных революций», первое издание которой вышло в 1962 году.

¹ M. Foucault. *Les mots et les choses*, Paris, 1966, p. 353. Ниже цитаты даются по этому изданию в нашем переводе. Существующий русский перевод: *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук, СПб., 1994.

хочет думать, одновременно не думая, что думает при этом человек, — всем этим формам мысли [...] можно противопоставить только философский смех — философский, значит, в определенном отношении, беззвучный...»¹.

В этих ницшеанских интонациях и риторике Фуко кроется достаточно ясное утверждение о сущности свободы; «человек» есть чисто историческая фигура, а не проявление универсальных и непреложных для нас законов. «Человек» (и науки о человеке) не неизбежен, но случаен (т.е. историчен), и он сам (и они сами) есть уже инструмент принуждения, навязывающий определенный тип мысли и действия и запрещающий все другие. Освобождать нужно не человека — освобождать нужно от «человека», то есть от определенного способа мыслить себя и мир и (если воспользоваться терминологией более позднего Фуко) всего комплекса связанных с этим типом мышления практик.

В книге «Надзирать и наказывать» Фуко переходит непосредственно к анализу функционирования современной власти и механизмов, через которые в современном обществе осуществляется принуждение. Речь идет не о формах подавления человека со стороны институтов государства и не об экономических формах принуждения, которые являются объектом исследования в традиционных подходах к изучению власти (хотя, как подчеркивает Фуко, и те и другие формы принуждения, конечно, существуют, и их анализ, конечно, важен). Речь идет о формах принуждения на «уровне субъекта», т.е. о формах принуждения индивидов к тому, чтобы конституировать и признавать себя в качестве субъекта особого типа с фиксированной идентичностью, который рассматривается как норма (в том числе, и моральная норма) «человека».

Уже сама проблематика книги эксплицитно отсылает к Ницше и, конкретно, к его книге «К генеалогии морали». «Можно ли осуществить генеалогию современной морали на основе политической истории тела?» — этим вынесенным на обложку книги вопросом Фуко подчеркивает, что берет у Ницше не только методологию, но и предмет исследования: современная мораль как результат политики власти по отношению к телу. Тип власти, осуществляющейся посредством специальных техник воздействия на тело, Фуко называет дисциплинарной властью. Эта власть выражается не в законах и закрепляется не политическими институтами; она скрыто и неумолимо действует «под» законами и политическими институтами — в том числе, и в сов-

¹ *Ibid.*, p. 353–354.

ременных демократических обществах, апеллирующих к заботе о человеке и ценностям гуманистической традиции¹.

Книга имеет подзаголовок «Рождение тюрьмы» и посвящена, вообще говоря, исследованию функционирования дисциплинарной власти в рамках уголовного судопроизводства и системы исправительных учреждений современных обществ. Для этого типа власти характерно, что общество наряду с преступлением начинает судить человека, совершившего (или «могущего» совершить) преступление; вместо преследования — «душу» преступника. Для него также характерна тенденция к «мягкости» наказаний — место кровавых публичных казней, характерных для обществ Старого порядка, в современных обществах, начиная с конца XVIII века, постепенно занимают «мягкие» формы воздействия на преступника, заключающиеся в изолировании его от остального общества, ограничении его свободы и навязывании ему определенного жизненного распорядка. Через анализ этой «мягкости» наказаний, характерной для дисциплинарных техник власти, можно понять, пишет Фуко, «каким образом человек, душа, нормальный или аномальный индивид появились рядом с преступлением в качестве объектов для применения уголовного наказания; каким образом специфический тип подчинения сумел породить человека как объект знания для дискурса, имеющего «научный» статус»².

Дисциплинарная власть функционирует не только в рамках системы исправительных учреждений, но и в рамках прочих социальных институтов — школы, больницы, фабрики, армии и др. Эта власть не репрессивна, а позитивна: она не «подавляет» индивида, но «производит» нужного ей индивида; она не столько наказывает за проступок, сколько стремится изменить самого человека, совершившего (или потенциально способного совершить) проступок, отклониться от нормы. Она стремится контролировать сферу идентичности индивида — от-

¹ Фуко обнаруживал схожие дисциплинарные механизмы власти и в современных ему западных демократиях, и в советской системе, также апеллировавшей к определенной «природе человека» и к вытекающим из этой «природы» гуманистическим идеалам. Этот тезис Фуко не раз становился предметом ожесточенных дебатов, поскольку советский политический режим в этот период «холодной войны» было принято противопоставлять демократическому Западу как противоположную, подавляющую индивидуальные свободы, систему властных отношений. В этом тезисе, среди прочего, проявилось радикальное методологическое новаторство исследований Фуко этого периода по сравнению с традиционными политологическими исследованиями, в которых предметом анализа обычно становился уровень законодательства и политических институтов.

² M. Foucault. *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard. P. 28–29. Ниже цитаты даются по этому изданию в нашем переводе. Существующий русский перевод: Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М., 1999.

ношение человека к самому себе, его понимание себя, его способность управлять самим собой. Инструментами этой власти служат «дисциплины» — техники, воздействующие на тело, техники «дрессировки» современного человека. Фуко определяет дисциплины как «методы, позволяющие тщательный детализированный контроль над операциями тела, обеспечивающие постоянное подчинение телесных сил и навязывание им отношения покорности-полезности»¹. Дисциплинарная власть «микрофизична»; она осуществляется не через вертикальное подчинение, но через микровзаимодействия.

Историю «микрофизики» власти можно считать, говорит Фуко, генеалогией «современной души». Эту «душу» (другими словами, самосознание современного человека, его идентичность, его отношение к себе и повседневные практические способы управления собой) следует рассматривать не как «реактивированные остатки идеологии», не как душу теологов, но как «коррелят определенной технологии власти в отношении тела».

Дисциплинарная власть составляет единый комплекс со знанием, поставляемым науками о человеке. Знание и власть взаимно определяют и поддерживают друг друга. Местом их пересечения и является в реальности «душа», где, как пишет Фуко:

«...взаимно артикулируются результаты воздействия определенного типа власти и референтное поле знания — переплетение, в котором отношения власти определяют возможное знание, а знание замыкает и усиливает воздействие власти. На основе этой реальности-референции были построены различные концепции и разделены области анализа: психика, субъективность, личность, сознание, и т.д.; на ее основе были выработаны научные техники и научные дискурсы; основываясь на ней, мы придали ценность моральным требованиям гуманизма. Но не будем обманывать себя: мы вовсе не заменили душу, иллюзию теологов, на реального человека — объект знания, философской мысли и технического вмешательства. Человек, о котором нам говорят и которого намереваются освободить, есть в самом себе результат подчинения, гораздо более глубокого, чем он. В нем живет и толкает его к существованию «душа», которая сама является частью механизма контроля, осуществляемого властью над телом. Душа — результат и инструмент политической анатомии; душа — темница тела»².

¹ *Ibid.* P. 139.

² *Ibid.* P. 34.

Иными словами, производимая дисциплинарной властью «душа» современного индивида является инструментом контроля над ним, который обеспечивается через навязывание индивиду определенных форм идентичности и через вмешательство в сферу управления человека самим собой.

Дисциплинарные техники и механизмы объективации (в частности *examen* — экзамен, осмотр, медицинский анализ, тест — верховный ритуал механизмов объективации и нормализации, объединяющий иерархический надзор за индивидами и нормализующее воздействие на них) обеспечивают одновременно индивидуализацию человека (прикрепление каждого индивида к его идентичности) и тотализацию индивидов (соотносят всех с неким общим референтным ансамблем, Нормой). Они направлены на максимальное повышение технологической полезности тела с одновременным максимальным уменьшением возможности для индивида осуществлять власть.

В первом томе «Истории сексуальности» (работа «Воля к знанию») Фуко прослеживает связь комплекса власти-знания с понятием сексуальности, показывая, что сексуальность является также не некой естественной и универсальной данностью, но конкретно-историческим механизмом, находящимся с комплексом власти-знания в сложных отношениях взаимообусловленности. Он отвергает распространенную в социальных и гуманитарных науках этого периода так называемую «репрессивную гипотезу» — согласно которой сексуальность и пол на протяжении новой и новейшей истории современных западных обществ являлись объектом подавления со стороны власти, и, значит, освобождение сексуальности должно рассматриваться как форма эмансипации человека. Фуко настаивает на том, что отношения комплекса власти-знания с сексуальностью вели скорее к интенсификации последней. Сексуальность не подавляется властью, но скорее, наоборот, производится ею — как определенная форма человеческого опыта, которую человеку предлагается признать в качестве части своей природы. Пол же как общий концепт социальных и гуманитарных наук и массового сознания представляет собой скорее некую абстракцию, фиктивную сущность, призванную объединить множество разнородных явлений, выступая в качестве их причины; это понятие сформировалось как результат действия определенных техник нормализации, используемых комплексом власти-знания, и нелепо говорить, что «пол» отражает «природу» человека и что борьба за «освобождение» пола представляет собой борьбу с нормализующей властью.

14.5. Власть и свобода

Из вышесказанного вытекает, что о свободе нельзя говорить как о результате освобождения человека и его природы от подавления со стороны власти. Генеалогический анализ показывает, что сама «природа» современного человека исторична; другими словами, эта изучаемая и представляемая науками о человеке в качестве универсального инварианта человеческая «природа» сама сформировалась в определенной степени как результат чисто исторических принуждений, как следствие и инструмент игры сил в их борьбе за власть. «Природа» человека есть исторический факт, событие, — для генеалогии это означает вполне определенную вещь:

«Событие: под этим следует понимать не решение, не договор, не правление или сражение, но смену соотношения сил, конфискованную власть, язык, перехваченный и обращенный против тех, кто его использовал, слабеющее, утрачивающее хватку, утомляющееся от самого себя господство, новую силу, появляющуюся на сцене, скрытую под маской. Силы, действующие в истории, не подчиняются ни законам судьбы, ни законам механики, — ими управляет случайность борьбы»¹.

Каким же образом можно говорить о свободе, если человек в определенной степени уже есть результат принуждения, «более глубокого, чем он»?

Мы уже упоминали о том, что, с точки зрения Фуко, свобода, в общем случае, встроена в отношения власти как неустранимый и конституирующий эти отношения элемент. Однако в некоторых случаях этот принцип может нарушаться, и тогда отношения власти вырождаются в отношения явного или скрытого насилия/подавления. Именно таковы модальности осуществления особого типа власти (характерного для целого ряда современных социальных институтов), который Фуко называет дисциплинарной властью.

Вспомним, что согласно тезису самого Фуко, власть не была конечным предметом его исследований. В центре его интересов всегда находился субъект. Разработать проблематику власти и соответствующий категориальный аппарат ему потребовалось для изучения механизмов объективации субъекта². Для этой цели не подходит ни традиционное

¹ Фуко М. Ницше, генеалогия, история // Ницше и современная западная мысль, 2003. С. 548.

² Foucault M., «Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet» in Dreyfus H. et Rabinow P. Michel Foucault. Un parcours philosophique. Paris. 1984. p. 298. (русский перевод

определение власти как юридической системы («что легитимирует власть?»), ни традиционное определение ее как системы политических институтов («что такое государство?»). Власть, настаивает Фуко, необходимо описывать, отталкиваясь от ее реального функционирования, когда мы имеем дело с отношениями между индивидуумами или группами. Власть существует только в действии, только когда она осуществляется. Власть не есть субстанция или сущность; она есть всегда отношения власти. С другой стороны, отношения власти не совпадают ни с «объективными способностями» (т.е. с возможностью действовать на вещи, «инструментальной мощью»), ни с коммуникативными взаимодействиями (в которых осуществляется обмен информацией), хотя могут на них опираться. Специфика отношений власти заключается в том, что они представляют собой тип действия, направленного не непосредственно на других людей, но на их реальные или возможные действия.

Отношения власти как (у)правление представляют собой постоянную стратегическую игру власти и свободы. «Власть, — пишет Фуко, — осуществляется только на «свободных субъектах», и постольку, поскольку они «свободны» — будем понимать под этим индивидуальные или коллективные субъекты, имеющих перед собой поле возможностей, в котором могут реализоваться разные реакции, типы действия и поведения»¹. Там, где действия противной стороны полностью детерминированы, нет отношений власти (человек, закованный в кандалы). Власть и свобода не противостоят друг другу и не исключают друг друга; свобода становится условием существования власти.

Это означает, что между властью и свободой существует не столько «антагонизм», сколько «агонизм» (для характеристики отношений между властью и свободой Фуко использует греческое слово «агон», означающее соперничество, состязание); не жесткое противостояние, не лобовое столкновение, но отношения спора, борьбы, постоянного взаимного провоцирования.

Общество невозможно без отношений власти: «Жить в обществе, в любом случае, означает жить таким образом, чтобы одни могли действовать на действия других и наоборот. Общество «без отношений власти» может быть только абстракцией». Но это не означает, что имеющиеся в обществе конкретные отношения власти нужно рас-

см.: Фуко М. Интеллектуалы и власть: статьи и интервью, 1970–1984: В 3 ч.: Ч. 3. М.: Практика, 2006. С. 161–190).

¹ Foucault M. «Le pouvoir, comment s'exerce-t-il?» in Dreyfus H. et Rabinov P. Op.cit. P. 314.

считать как неизбежную необходимость; это значит что «...анализ, выстраивание, пересмотр отношений власти и «агона» между отношениями власти и твердостью свободы есть постоянная политическая задача; и что это именно политическая задача, неотделимая от любого общественного бытия»¹.

Итак, внутри любых отношений власти — постольку, поскольку они есть отношения власти — всегда существует свобода. Но как возможно реализовывать эту свободу? Как возможно действовать «вопреки»? Если отношения власти представляют собой «агон», они предполагают, что мы можем осуществлять внутри отношений власти наши собственные стратегии. Но дисциплинарная власть представляет собой такую форму власти, которая стремится блокировать саму возможность для человека развивать собственные стратегии действий и противодействий. Если спектр возможных для нас стратегий определяется нашей «природой», а сама эта «природа» есть уже результат и инструмент принуждения, все возможные для нас стратегии уже заранее оказываются результатом принуждения, более глубокого, чем мы сами, и мы заранее обречены на состояние перманентного поражения в этом «споре-состязании», а отношения власти — на вырождение в отношения чистого принуждения (что чревато для общества полной дегенерацией «плоти» политической жизни). Все наши действия будут лишь выражением этого вечного поражения, ибо они возможны лишь как следствие неизбежного предустановленного подчинения.

Отсюда следует, что увеличение свободы не может достигаться простым «снятием запретов». Если «природа» человека уже есть результат и инструмент принуждения, то снятие запретов, которое должно вести к эмансипации этой «природы», будет вовсе не освобождением человека, но наоборот, специфической формой подчинения, выражающейся в прикреплении человека к его сформированной власти «природе» и к выражающей эту природу идентичности. При этом вся его свобода выразится в необходимости следовать вытекающим из этой навязанной идентичности потребностям, правилам поведения и моральным императивам.

Власть стремится превратить человека в субъект определенного типа, навязать ему определенную идентичность. Эта принудительная субъективация происходит через навязывание индивиду спектра конкретных практик, которым он должен следовать, и через конституирование для него посредством этих практик нормализованной формы

¹ Ibid. P. 316.

опыта, которую его вынуждают признать в качестве собственной природы. Прикрепляя субъекта к его идентичности и к его нормализованной «природе», власть тем самым делает возможным его объективацию (изучение его как объекта наук о человеке и моральных оценок). Таким образом, реализация заложенной в отношениях власти свободы возможна в той степени, в какой человеку удастся конституировать себя в качестве субъекта собственного ненормализованного опыта, стилизовать собственную субъективность, сотворить как своего рода собственное произведение.

Можно сказать, что, с точки зрения Фуко, история такой субъективности представляет собой историю свободы.

14.6. Свобода, практики себя и эстетики существования

В определенном смысле, именно историей такой субъективности стали последние тома «Истории сексуальности» Фуко. Книги посвящены истории морали. Речь в них, однако, идет не о кодексах, навязывающих или запрещающих тот или иной тип поведения и определяющих положительные или отрицательные оценки тех или иных действий, а об ином, хотя и связанном с этим первым, аспекте моральных предписаний. Речь идет об анализе сферы отношения человека к самому себе, о таком, говорит Фуко, отношении к себе, «которое определяет, каким образом человек должен конституировать себя в качестве морального субъекта своих собственных действий». Это отношение к себе не есть просто «самосознание»; оно, пишет Фуко, «структурируется как практика, которая может иметь свои модели, соответствия, варианты, но также и свое творчество. Практика себя — это сложная и многообразная область»¹.

Во введении ко второму тому «Истории сексуальности» Фуко рассказывает, каким образом он вышел на окончательную проблематику своей книги. Решив написать историю «человека желания» (*l'homme de désir*), он натолкнулся на следующий простой вопрос: «Почему сексуальное поведение, виды деятельности и удовольствия, связанные с ним, представляют собой предмет морального внимания?» Этот феномен невозможно объяснить через действие запретов, так как часто оказывается, что моральное внимание сильно как раз там, где нет ни обязательств, ни запрещений. Фуко продолжает:

¹ Foucault M. «Entretien avec Hubert Dreyfus et Paul Rabinow», in Dreyfus H. et Rabinow P. *Op.cit.* P. 331–333.

«Таким образом, я пришел к выводу, что путеводной нитью мне должен будет служить следующий вопрос: как, почему и в какой форме половая активность [*activité sexuelle*] конституировалась в качестве моральной области? Откуда эта этическая озабоченность — столь настойчивая, хотя и варьирующаяся в своих формах и интенсивности? Откуда эта “проблематизация”? И в конце концов именно в этом состоит задача истории мысли в противоположность к истории поведения или репрезентаций: определить условия, при которых человек “проблематизирует” то, чем он является, то, что он делает, и мир, в котором он живет.

Но задав этот очень общий вопрос, и задав его греческой и греко-латинской культуре, я пришел к выводу, что эта проблематизация связана с совокупностью практик, которые имели достаточно большое значение в наших обществах: это то, что можно было бы назвать “искусствами существования”. Под этим следует понимать продуманные и добровольные практики, посредством которых люди не просто устанавливают для себя правила поведения, но стараются изменить самих себя, преобразовать себя в собственном особом бытии и сделать из своей жизни произведение, несущее в себе определенные эстетические ценности и отвечающее определенным критериям стиля. Эти “искусства существования”, эти “техники себя”, частично, очевидно, утратили свою значимость и автономию, когда с приходом христианства они были интегрированы в практику пасторской власти, и позднее — в практики образовательного, медицинского и психологического типа. Тем не менее, следовало бы, очевидно, написать или воспроизвести длинную историю этих эстетик существования и технологий себя. Уже прошло довольно много времени с тех пор, как Буркхард подчеркнул их важность в эпоху Возрождения; но их последующая жизнь, их история и развитие на этом не заканчиваются. Во всяком случае, мне показалось, что изучение проблематизации полового поведения в Античности может рассматриваться как глава — одна из первых глав — этой общей истории “техник себя”¹.

Эти “техники себя”, с точки зрения Фуко, очевидно, могут быть названы «техниками свободы», ибо посредством этих техник человек может конституировать себя как носителя ненормализованного практического опыта, иными словами, как не объективируемую властью субъективность, или этического субъекта собственных действий.

¹ Фуко М. Использование удовольствий. История сексуальности. Т. 2. СПб.: Академический проект, 2004. С. 17–18.

Фуко полагает, что этическая установка на применение эстетических принципов к материалу собственной жизни в современную эпоху вновь проявляется в «дендизме» XIX-го века. Фуко анализирует этот феномен, в частности, в статье «Что такое Просвещение?» (1984)¹. Чтобы показать, что представляет собой эта установка, он приводит пример Шарля Бодлера, которого в истории французской поэзии иногда называют первый «современным» поэтом в строгом смысле слова. Остановимся на этих размышлениях Фуко немного подробнее.

Для Бодлера, пишет Фуко, «быть современным» означает необходимость установить определенные отношения с самим собой. «Современность» (modernité) несет с собой требование особого рода аскетизма. «Быть современным — это не значит принимать самих себя такими, какие мы есть в потоке летящих мгновений; это значит брать себя в качестве объекта сложной и тяжелой творческой работы: то, что Бодлер, согласно языку эпохи, называет «дендизмом»². Характеризуя стиль мысли Бодлера, Фуко цитирует его эссе «Художник современной жизни» и говорит о «грубой, земной, отвратительной природе», о «необходимом бунте человека против самого себя», о «доктрине элегантности», требующей от своих адептов дисциплины, более депотичной, чем «самые ужасные религии»³. И делает вывод: «Современный человек для Бодлера — не тот, кто отправляется открывать самого себя, свои секреты и свою скрытую истину; но тот, кто хочет себя изобрести. Эта современность не освобождает человека из его собственном бытии; она подчиняет его задаче сотворения себя»⁴.

Но «современность» для Бодлера есть не только определенный тип отношения к самому себе, но и одновременно определенный тип отношения к собственному времени, к своему настоящему: воспринимать его не как случайность, мимолетность, неуловимость, бесконечное скольжение повседневности, но занять по отношению к нему определенную позицию: постараться открыть то, что есть вечного в настоящем мгновении, то, что есть в нем «героического». Формула Бодлера:

¹ M. Foucault, «Qu'est-ce que les Lumières?», in M. Foucault. *Dits et écrits. V. I–IV*, Paris, Gallimard, 1994. P. 562–578. (Русский перевод см.: <http://athenai.ru/foucault/> или в сборнике: *Фуко М. Интеллектуалы и власть*. Т.1. 2002. С. 335–359.)

² M. Foucault, «Qu'est-ce que les Lumières?». P. 570.

³ В эссе «Художник современной жизни» Бодлер пытается выразить сущность дендизма как своего рода общественного движения: «Дендизм, который есть институт за пределами законов, имеет собственные строжайшие законы, которым подчинены все его подданные, каковы бы ни были при этом пылкость и независимость их характера» (Ch. Baudelaire. *Œuvres Complètes*, Paris, Edition du Seuil, 1968. P. 559).

⁴ M. Foucault, «Qu'est-ce que les Lumières?». P. 571.

«Вы не имеете права презирать настоящее». В то же время, подчеркивает Фуко, эта «геронизация» иронична. Ироническая героизация настоящего у Бодлера не преследует целью сакрализацию текущего мгновения; сохраняя высшее внимание и уважение к настоящему, она пытается вообразить его иным, преобразовать, насколько это оказывается возможным — не разрушая его, но схватывая в том, что оно собой представляет. Но, подчеркивает Фуко, для Бодлера эта «игра-борьба между свободой и реальностью за преобразование последней» разворачивается на территории искусства.

Эту позицию — определенный тип рефлексивного отношения к своему времени и к самому себе — Фуко называет «позицией современности», или позицией модерна (attitude de modernité). Более того, он предлагает определить модерн не хронологически, не как эпоху, а именно как позицию, как определенную критическую установку по отношению к своему времени и к себе. В этом случае модерн будет противостоять не пред-модерну и пост-модерну как предшествующей и последующей эпохам, но контр-модерну как другому типу отношения. Понятая таким образом современность, утверждает Фуко, начинается с Канта. Своего рода манифестом этой особой критической традиции современной мысли Фуко предлагает считать знаменитую кантовскую статью «Ответ на вопрос: Что такое просвещение?» Мы уже упоминали об этом тексте Канта (и о статье Фуко) в занятии 11 «Просвещение и философский проект *modernity*».

Не развивая дальше эту тему, отметим лишь, что реализация на практике позиции модерна, или современности, есть, согласно Фуко, возможность для современного человека конституировать себя в качестве этического субъекта и субъекта познания, т.е. осуществить работу свободы.

14.7. Свобода в современных обществах: изобретение себя

Подведем итог. Отношения власти, понятые как «агон», или как «(у) правление», осуществляются всегда на индивида, имеющего статус субъекта действия и обладающего определенной свободой; иными словами, в распоряжении индивида, находящегося со стороны «недостатка» власти, всегда имеются открытые стратегии, которыми он может воспользоваться, чтобы реализовать свой статус субъекта действия. Отношения власти, из которых исключена такая свобода, перестают быть отношениями власти, вырождаясь в отношения подавления. Но, с точки зрения Фуко, в современных обществах механизмы действия власти не-

редко таковы, что человек, вступающий в отношения власти, уже есть результат принуждения, «более глубокого, чем он». Это следствие принудительной субъективации, которую осуществляет власть, разделяя индивидов на категории, помечая их через их индивидуальность, прикрепляя их к их идентичности, навязывая им их «природу» и закон истины, который они обязаны признать и который другие должны признать в них. Таким образом, хотя индивид, находящийся в отношениях власти, обладает свободой, он не может ее реализовать. Ему неоткуда взять собственные стратегии действия — все возможные для него стратегии есть изначально результат принуждения. Фуко пишет:

«...главной целью сегодня является не открытие того, что мы есть, но отказ от того, что мы есть. Нам необходимо представить себе и построить то, чем мы могли бы быть, чтобы избавиться от этой формы «двойного принуждения», каковой являются одновременная индивидуализация и тотализация структур современной власти. <...> Нам необходимо способствовать возникновению новых форм субъективности, отказываясь от типа индивидуальности, который навязывался нам в течение нескольких веков»¹.

Историю форм не «нормализованной» властью субъективности (начиная с классической античности) Фуко попытался создать в последних томах «Истории сексуальности». Она представляет собой историю типов отношений, которые индивид, конституируя себя, устанавливает с самим собой, и техник и практик себя, с помощью которых индивид может изменять себя, превращая себя в этического субъекта собственных действий. Таким образом, в этих книгах представлена история этики, но понятая не как история морального закона, а как история этического субъекта. Фуко подробно обосновывает этот сдвиг объекта исследования и свою общую задачу во Введении к «Использованию удовольствий», которое фактически является общим введением ко всей последней серии его работ: «...рассказать, какие парадоксы и трудности привели меня к тому, чтобы вместо истории моральных систем, которую следует писать, основываясь на анализе запретов, заняться историей этических проблематизаций, которую следует писать, основываясь на анализе практик себя»².

Иными словами, в этой последней серии исследований Фуко пытается от истории власти перейти к истории свободы. Эта история

¹ M. Foucault. «Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet», in Dreyfus H. et Raboin. *Op.cit.* P. 308.

² Фуко М. Использование удовольствий. С. 21.

есть история «искусств существования», — как в периоды их расцвета (в частности, в период классической и эллинистическо-римской античности), так и в периоды вырождения, когда они теряют самостоятельность и свой первоначальный смысл и интегрируются в христианские практики «пасторской власти» или в современные практики принудительной «субъективации», которые генеалогический анализ обнаруживает под любой, даже самой либеральной, формой идеологии.

14.8. Фуко и Сартр

Следует подчеркнуть, что хотя Фуко, говоря о познании управляющих нами законов, вслед за Ницше критикует любые претензии нашего знания на некую вневременную универсальность, его понимание свободы отличается от понимания свободы у Сартра и, в целом, в экзистенциализме (еще в шестидесятые годы Фуко называл Сартра последним представителем эпохи диалектики и философии конечности, конец которой, согласно Фуко, возвестила философия Ницше). Свобода, по мысли Фуко, осуществляется только в движении познания, с опорой на ясное и строгое мышление (познающее и изменяющее, в том числе, и самое себя) и одновременно понимается как творчество, имеющее форму определенной «практики себя», «эстетики существования», или «искусства жизни». Приведем фрагмент из серии бесед американского философа Г. Дрейфуса и антрополога П. Рабиноу с Фуко (Беркли, 1983 г.), в котором Фуко указывает на отличие своего видения возможности свободы в современных обществах от философии свободы экзистенциализма:

— Но если мы должны творить себя, не опираясь на объективность познания и универсальные законы, в чем ваша концепция отличается от сартровского экзистенциализма?

Фуко: — У Сартра есть некая напряженность между определенной концепцией субъекта и моралью аутентичности. И я постоянно задаюсь вопросом, не отрицает ли на самом деле эта мораль аутентичности то, что заложено в трансцендентности его. Тема аутентичности явно или неявно отсылает к некому типу бытия субъекта, определяемому его адекватностью самому себе. Мне, однако, кажется, что отношение к себе может и должно описываться на основе множества форм, и аутентичность здесь есть лишь одна из возможных модальностей; это следует понимать в том смысле, что отношение к себе структурируется как практика, которая может иметь свои модели, соответствия, варианты, но также и свое творчество. Практика себя — это сложная и многообразная область.

— Это заставляет вспомнить ремарку Ницше из «Веселой науки», где сказано, что нужно придавать стиль своей жизни «терпеливым прилежанием и ежедневным трудом».

Фуко: — Да. Моя точка зрения ближе к Ницше, чем к Сартру¹.

14.9. Семинар и тексты

Власть как (у)правление: концепция *gouvernementalité*. Эстетики существования и практики себя.

Пример применения концепции власти как (у)правления к анализу сексуальности как формы опыта. Историческое конструирование сексуальности. Отношения власти внутри института брака в классической Греции. Отношения власти и «проблематизация» гендерных и социальных ролей. Управление собой и управление другими в контексте отношения полов, семейного права и домашней экономики в контексте греческой культуры классической эпохи.

Тексты:

Делель Д. «Интеллектуальное наследие Фуко» // Мишель Фуко и Россия. С. 82–94.

Фуко М. «Субъект и власть» // Фуко М. Интеллектуалы и власть: статьи и интервью, 1970–1984: В 3 ч.: Ч. 3. М., 2006. С. 161–190.

Фуко М. Использование удовольствий. СПб., 2004 (Гл. 3 «Экономика»). С. 241–254.

Дополнительно:

Мишель Фуко и Россия, под ред. О. Хархордина. СПб, 2001.

H. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. 2nd ed. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1983.

¹ Dreyfus H. et Rabinow P. *Op.cit.*, p. 331–332.

Занятие 15

ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА И ФИЛОСОФИЯ ДЕЙСТВИЯ XX-го ВЕКА И ЕЕ ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ СОВРЕМЕННЫХ СОЦИАЛЬНЫХ НАУК

Это занятие в связи с большим объемом материала может быть разбито на три части (три лекции и три семинара).

15.1. План занятия

Философия языка и философия действия в XX-м веке. Философия языка XX-го века и социальные науки.

Л. Витгенштейн: язык как деятельность. Языковые игры, формы жизни и теория значения как употребления. Концепция «следования правилу». Грамматический метод и социальная реальность.

Г. Райл и концепция «thick description».

Теория речевых актов Дж. Остина. Перформативы и констативы. Говорение как действие. Локутивные, иллокутивные и перлокутивные речевые акты.

15.2. Философия языка и философия действия XX-го века: вводные замечания

Рассматриваемую в этой разделе философию языка и философию действия иногда обозначают в учебниках как одну из ветвей так называемой аналитической философии, занявшей во второй половине XX-го века господствующее положение в большинстве философских департаментов англо-саксонского академического мира.

Однако сам термин «аналитическая философия» достаточно широк и размыт, и его нередко применяют (причем, далеко не всегда обоснованно) для обозначения очень разных стилей философской мысли, представители которых по-разному видят и задачи философии в целом и конкретные методы философского анализа¹.

Не вдаваясь в спор о классификациях, мы рассмотрим в этом разделе конкретную традицию философии языка и философии действия, скла-

¹ См., например: Аналитическая философия: Избранные тексты / Сост., вступ. ст. и коммент. А. Ф. Грязнова. М.: Изд-во МГУ, 1993.

Краткий обзор аналитической философии XX-го века, см. например: Кунцман П., Буркард Ф.-П., Видман Ф. Философия. dtv-Atlas. М.: Рыбари, 2002. С. 218–225.

дывающуюся в 1930-х–1960-гг. прежде всего благодаря работам таких кембриджских и оксфордских философов, как поздний Витгенштейн, Г. Райл, Дж. Остин и Э. Энскомб, и оказавшую значительное влияние на социальные науки второй половины XX-го и начала XXI-го века.

15.3. Философия языка XX-го века и социальные науки

Отношение этой традиции с современными социальными науками неоднозначно. Серьезное влияние на эпистемологию социальных наук она начинает оказывать уже в 1960-х годах (причем, вплоть до конкретных методов исследований), но, в то же время, разработанные ею язык и стили мышления нередко рассматривались в этот период через призму устаревшей философской оппозиции идеализма и материализма. Как следствие, в начальный период (1960–1970-е гг.) наблюдаются две полярные тенденции в понимании и рецепции этой новой школы мысли социальными науками. Разные авторы парадоксальным образом видели в ней прямо противоположные возможности. Некоторые социальные теоретики рассматривали ее как продолжение и развитие старой феноменологической и герменевтической традиции *Geisteswissenschaften* (традиции понимания социальных наук как «наук о Духе», вырастающей из немецкого философского идеализма XIX-го века) и видели в ней возможность обновления и дальнейшего развития веберовского «понимающего» (*Verstehen*) подхода в социологии и других социальных науках, выросшего из этой традиции¹. Другие же, наоборот, рассматривали ее как новую форму позитивизма, развивающую традицию философского и научного позитивизма XIX-го века, противостоявшего немецкой традиции философской герменевтики. В применении к социальным наукам оксфордско-кембриджская философия языка и философия действия рассматривалась этими авторами как возможность развить новую радикальную разновидность бихевиоризма в анализе социального действия с подходами, продолжающими логику дюркгеймовской объективистской традиции.

¹ Стремление примирить стили мышления, разработанные оксфордско-кембриджской философией языка, со стилем мышления «понимающей» социологии (и, шире, феноменологической традицией в социальных науках) присутствует уже в этапной работе Питера Уинча (P. Winch (1958), *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*; русский перевод Уинч П. «Идея социальной науки и ее отношение к философии». М., 1996), представляющей собой одну из первых серьезных попыток применить философию позднего Витгенштейна и других представителей этой традиции к эпистемологии социальных наук.

В то же время, стиль мышления и аналитические инструменты, рождающиеся в работах позднего Витгенштейна, Г. Райла, Дж. Остина, Э. Энскомб и их последователей, позволяют ставить вопрос о методе социологии и других социальных наук совершенно иначе. И веберовская, и дюркгеймовская традиция в социальной теории, пытаясь ответить на вопрос об объекте и методе социологии, остаются во многом в границах философского языка и философской проблематики, пришедших из XIX века — также как и наиболее известные в социальной теории попытки синтеза этих традиций, предпринятые в середине XX века (в частности, Т. Парсонсом и П. Бергером и Т. Лукманом)¹. Оксфордско-кембриджская философия языка и философия действия дает социальным наукам возможность глубокого эпистемологического обновления, позволяя разработать новые подходы, более адекватные реальности современных обществ и учитывающие играющий все более значительную роль для функционирования современных обществ фактор «культуры».

С 1970-х годов, с закатом не только структурно-функционалистской, но и структуралистской и марксистской парадигм в социальных науках, как, впрочем, в значительной степени и социальной феноменологии, социальные науки начинают в поисках метода все активнее обращаться к концептуальным инструментам, разработанным философией языка и философией действия. К наиболее известным попыткам найти «третий путь» в социологии можно отнести работы Э. Гидденса и П. Бурдьё²,

¹ См., напр.: Парсонс Т. О структуре социального действия. М., 2002. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995.

² Критику парсоновской попытки синтеза, а также концептуального аппарата различных версий феноменологической, или интерпретативной социологии, с позиций оксфордско-кембриджской традиции философии языка см. в работе Э. Гидденса: Anthony Giddens (1976). *New Rules of Sociological Method: A Positive Critique of Interpretative Sociologies*, London: Hutchinson; русский перевод части книги: Гидденс Э. Новые правила социологического метода / Пер. С. Баньковской // Теоретическая социология: Антология: в 2 ч. Ч. 2. М.: Книжный дом «Университет», 2002. С. 281–318. Здесь же мы находим также одну из первых серьезных попыток выработать позитивный язык новой социологии по ту сторону оппозиции «Вебер/Дюркгейм» и с опорой на теоретические достижения Витгенштейна и других авторов оксфордско-кембриджской традиции. В сходном теоретическом направлении, испытав частичное влияние философии Витгенштейна, пытается двигаться в 1970-е годы и П. Бурдьё (см. Pierre Bourdieu (1972), *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*, Paris, Droz, 1972; английский перевод: P Bourdieu. *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977). Эти попытки предложить «третий путь» в социологии с апелляцией к теоретическим достижениям традиции философии языка и философии действия

в антропологии — К. Гирца¹, в междисциплинарных исследованиях институтов — М. Фуко.

Работы Витгенштейна, Остина, Райла во многом инициировали так называемый «прагматический поворот» в социальных науках — поворот к анализу уровня практик и форм социального действия, рассматриваемого как конституирующий для реального функционирования сообществ (к «прагматическому повороту» нередко относят и попытки Гидденса и Бурдьё², а также оригинальные подходы, разработанные М. Фуко). Они стимулировали развитие социологии повседневности; их влияние ощущается в работах Г. Гарфинкеля и других основателей этнометодологии, в ряде работ Ирвинга Гофмана³.

В российской социальной теории к теоретическим достижениям этой традиции философии языка и к авторам «прагматического пово-

приведут Гидденса к созданию его «теории структуриации» (Anthony Giddens (1984), *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity Press; русский перевод: *Гидденс Э. Устройство общества: Очерк теории структуриации*. М.: Аспект-Пресс, 1996), а Бурдьё — к его концепции «хабитуса» и «практического смысла» (Pierre Bourdieu (1980), *Le Sens pratique*. Paris, Minuit; русский перевод: *Бурдьё П. Практический смысл*. СПб.: Алетейя, М., 2001).

¹ Опираясь на проблематику *thick description*, разработанную Г. Райлом (и частично на позднего Витгенштейна), Гирц в своем манифесте новой «интерпретативной антропологии» (см.: С. Geertz (1973), "Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture," in : Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books. P. 3–30; русский перевод: *Гирц К. «Насыщенное описание»: в поисках интерпретативной теории культуры // Гирц К. Интерпретация культур*. М., 2004) пытается преодолеть одновременно старые субъективистские и менталистские теории «смысла», на которые опиралась старая феноменологическая традиция в антропологии, а с другой — противостоять «объективистскому» тренду в американском академическом мире 1960–1970-х, делающему упор на бихевиористические или структуралистские модели объяснения человеческого поведения.

² Критику ряда подходов «прагматического поворота» в социологии и других социальных науках (в том числе, и социологии Гидденса и Бурдьё), в которых чрезмерно абсолютизируется идея «практик(и)», понимаемой(ых) как дорефлексивное и неререфлексивное условие возможности рациональности социальных акторов, см. *Девятко И. Социология с практической точки зрения: к критике современных теорий практики // Девятко И. Социологические теории деятельности и практической рациональности*. М.: Аванти Плюс, 2003, с. 289–311. Автор также делает обзор соответствующих критических работ С. Тернера и Дж. Александера (S. Turner. *The Social Theory of Practice: Tradition, Tacit Knowledge, and Presuppositions*. University of Chicago Press, 1994 ; J. Alexander, «The Reality of Reduction : The Failed Synthesis of Pierre Bourdieu », in: *Fin de Siècle Social Theory: Relativism, Reduction, and the Problem of Reason*. Ed. by J. Alexander. L.-N.Y., Verso, 1995.

³ Подробнее об этом см. *Волков В. О концепции практик в социальных науках // Социологические исследования*, 1997, № 6, с. 9–23.

рота» в социальных науках апеллирует относительно новое направление, известное как «Теория практик»¹.

В конце XX-го и в начале XXI-го вв. в социальных науках все шире начинают распространяться подходы, которые можно объединить под рубрикой «неоинституциональных» — от социологии до неоинституциональной экономики. Здесь также оказываются востребованными стили мышления и концептуальные инструменты, разработанные оксфордско-кембриджской традицией философии языка и философии действия XX-го в. и ее последователями. Речь при этом идет как об обнаружении и преодолении категориальных ошибок и тупиков в уже существующих институциональных подходах, так и о развитии нового концептуального аппарата институциональной социальной теории, способного учитывать так называемый фактор «культуры» и адекватно реальности современных обществ.

Ниже мы в качестве примера рассмотрим подробнее некоторые идеи двух авторов оксфордско-кембриджской традиции — Л. Витгенштейна (1889–1951) и Г. Райла (1900–1976) — и покажем, какое значение они могут иметь для эпистемологии и методологии современных социальных наук.

15.4. Л. Витгенштейн: язык как деятельность.

Критика представлений о языке в традиции социальной феноменологии.

Языковые игры, формы жизни и теория значения как употребления

Творчество Л. Витгенштейна (1889–1951) принято делить на два периода: ранний (периода «Логико-философского трактата», опубликованного в 1921 году) и поздний (главным произведением которого считаются «Философские исследования», опубликованные в 1953 году, уже после смерти автора). Для социальных наук наиболее существенным оказывается поздний Витгенштейн с разработанными им понятиями «языковых игр» и «форм жизни», концепцией «значения как употребления» и проблематикой «следования правилу». Витгенштейн — самый знаменитый из авторов рассматриваемой здесь традиции, и его нередко считают ее основателем.

С точки зрения позднего Витгенштейна, язык неправильно рассматривать как знаковую систему в отрыве от практического использова-

¹ См.: *Волков В., Хархордин О. Теория практик*. СПб., 2008.

ния языка людьми, принадлежащими к тем или иным сообществам, и от конкретных ситуаций такого использования. Язык как самостоятельная семантическая система есть абстракция, фикция кабинетных теоретиков. Для того чтобы понять, что такое язык, необходимо посмотреть на то, как он работает в мириадах ситуаций жизни пользующихся языком представителей тех или иных сообществ.

Такой подход к языку (который вслед за Витгенштейном и в дискуссиях с ним разрабатывали и другие авторы рассматриваемой традиции) открывает новые эпистемологические перспективы для социальных наук. Он не просто позволяет рассматривать языковые формы и формы общественной жизни как две стороны одной медали. Сама идея взаимообусловленности языка и социальной жизни далеко не нова, она восходит как минимум к Аристотелю. Новое в подходе Витгенштейна в том, что он операционализирует эту идею через языковую прагматику: анализировать правила, по которым функционируют те или иные сообщества (что и является, собственно, задачей социальных наук), можно и нужно через анализ конкретных форм употребления языка в повседневной жизни представителей этих сообществ.

Этот подход, в частности, предлагает новую перспективу и по отношению к популярным в середине и во 2-й половине XX-го века попыткам синтеза веберовской и дюркгеймовской традиций в социальной теории. Так, феноменологическая традиция в социальной теории второй половины XX-го века, развивавшая Вебера и социальную феноменологию А. Шютца и пытавшаяся синтезировать ее с объективистской дюркгеймовской традицией и структурализмом, исходила из тезиса о том, что типизированный социальный опыт индивидов объективируется в языке как знаковой системе, и это делает его общедоступным и готовым к передаче другим поколениям¹. Язык в этой теоретической традиции рассматривался как замкнутая на себя совокупность знаков, или лингвистических обозначений, в которых те или иные фрагменты непосредственного опыта индивидов «объективированы» (или еще — «седиментированы») и отделены от их носителей. Слова и выражения языка — языковые знаки — понимаются здесь как своего рода ярлыки для обозначения элементов опыта общения с миром представителей того или иного сообщества. В этих лингвистических обозначениях и закрепляется повседневное знание социальных акторов: «...Обычно главной знаковой системой является лингвистическая. Язык объекти-

вирует опыт, разделяемый многими, и делает его доступным для всех, кто относится к данной лингвистической общности, становясь, таким образом, и основой и инструментом коллективного запаса знания. Более того, язык предусматривает средства объективации нового опыта, позволяя включать его в уже существующий запас знания, и представляет собой одно из наиболее важных средств, с помощью которого объективированные и овеществленные седиментации передаются в традиции данной общности»¹.

Философию позднего Витгенштейна можно рассматривать как сокрушительную критику и структуралистских представлений о языке, и феноменологической разработки категории «опыта», и попыток синтезировать одно с другим. В «Философских исследованиях» и других работах этого периода Витгенштейн развивает совершенно иной взгляд на соотношение языка и опыта и показывает, что реальный практический опыт социальных акторов (практическое знание) не закрепляется и не выражается в языке, понятом как знаковая система.

Рассматривать язык, утверждает Витгенштейн, необходимо вместе с его применением на практике. Чтобы понять, что такое язык, нужно смотреть на то, как он употребляется теми, кто им пользуется. Вводя понятие «языковая игра» и определяя его как «...единое целое: язык и действия, с которыми он переплетен»², Витгенштейн показывает, что смысл слова или предложения (или «лингвистического обозначения») определяется не внутри языка как знаковой системы (т.е. оторванного от связанных с ним практик), а внутри конкретной «языковой игры».

В частности, на примере «языковых игр», в которых язык состоит из слов-приказов, Витгенштейн показывает, что слово (или «лингвистическое обозначение») может вообще ничего не обозначать, то есть вообще не иметь референта. Значением, или смыслом, слова является его функция в контексте данной «языковой игры», или его «употребление». «Одно и то же» слово или предложение имеет разный смысл (значение) в разных «языковых играх».

Слово или предложение можно в этом отношении сравнить с шахматной фигурой. Шахматный конь или, например, король ничего не обозначают. Что такое конь или король можно объяснить, лишь опи-

¹ См., например, классическую работу: Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М.: Медиум, 1995.

¹ Там же. С. 113–114.

² Витгенштейн Л. Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. М.: Гнозис, 1994. С. 83.

сав их функции в игре и правила, по которым они ходят. Если вдруг фигурка шахматного коня или короля потеряется, ее можно на время шахматной партии заменить на доске кусочком дерева или, например, фишкой. В контексте шахмат как игры неважно, как выглядит и что изображает фигурка. «Смысл» шахматного коня или короля — в их употреблении.

Смысл (значение) знаков закреплен в практике языка, основанной на совместном опыте участников «языковой игры». Введя указывающее на такой опыт понятие «форма жизни», Л. Витгенштейн показывает, что «языковая игра» и «форма жизни» сводятся друг к другу и взаимно друг друга определяют: «Легко представить себе язык, состоящий только из приказов и донесений в сражении. — Или язык, состоящий только из вопросов и выражений подтверждения и отрицания. И бесчисленное множество других языков. — Представить же себе какой-нибудь язык — значит представить себе некоторую форму жизни»¹.

Язык не является единой структурой или системой и не состоит из структур или систем. Язык представляет собой совокупность бесчисленного множества «языковых игр», каждая из которых обладает своими «правилами». Анализ «языковых игр» с их правилами является одновременно анализом соответствующих социальных «форм жизни».

Знать же правило (и, следовательно, «понимать») означает просто уметь ему следовать. Следование правилу есть практика. Или, говоря языком социальных наук, — институализированная практика.

15.5. Концепция «следования правилу» и ее значение для современных социальных наук

Из всего философского наследия Витгенштейна разработанная им в «Философских исследованиях» проблематика «следования правилу» оказала, очевидно, наибольшее влияние на методологию социальных наук.

В дискуссию о методе социальных наук эту проблематику вводит Питер Уинч в своей книге 1958 года «Идея социальной науки и ее отношение к философии». Уинч показывает, что любое «осмысленное» социальное поведение по определению правилосообразно. Или, другими словами, классическую для социальных наук категорию «соци-

¹ Там же. С. 86.

альное действие» можно переопределить с помощью витгенштейновской категории «следования правилу» и, как следствие, существенно повлиять на подходы, принятые в социальных науках, модернизировав веберовскую проблематику «понимания».

Проблематика «следования правилу» оказывается в центре дебатов об эпистемологии социальных наук после того как С. Крипке сформулировал эту проблематику в виде скептического парадокса и предложил его решение, получившее название *community view*¹. Позднее Ч. Тэйлор попытался сблизить витгенштейновскую проблематику «следования правилу» с концепцией «хабитуса» у Бурдьё², а В. Волков представил ее как одну из основных тем в современной теоретической социологии³.

Понятие «правила» является одним из основных понятий социальных наук — от социологии до институциональной экономики. Через понятие «правила» нередко определяют, в частности, и базовое для социальных наук понятие «социального института». Однако, несмотря на то, что социальные науки пользуются этим понятием, начиная практически с момента своего возникновения, само оно долгое время оставалось неразработанным.

Так, Витгенштейн, вероятно, первым в явном виде сформулировал проблему связи, концептуальной и эмпирической, между «правилом» и «социальным действием», которое в конкретном обществе в конкретной социальной ситуации должно рассматриваться как «соответствующее» данному правилу, или как «применение правила». Откуда социальный актор знает, какого типа действие диктует ему то или иное правило? Как мы достигаем согласия в том, что то или иное действие должно считаться соответствующим или несоответствующим правилу? Ведь ни одно правило — будь оно формальным или неформальным — не содержит в себе правил собственного применения (у Гилберта Райла мы находим тот же аргумент, получивший в философии действия название «регресса правил в бесконечность»). Действительное правило проявляется в практике следования правилу, и не может

¹ См.: Kripke S. Wittgenstein on Rules and Private Language. Cambridge (Mass): Harvard University Press, 1982. О критике предложенной Крипке интерпретации Витгенштейна см. Грязнов А. Как возможна правилосообразная деятельность? // Философские идеи Людвиг Витгенштейна. М., 1996. С. 25–36.

² Taylor Ch., «To Follow A Rule...», in: Philosophical Arguments. Cambridge (MASS): Harvard University Press, 1995, pp. 165–180.

³ Волков В. Витгенштейн и проблема «следования правилу» // Волков В., Хархордин О. Теория практик. С. 84–102.

быть сведено к инструкциям или формулам — как формальным, так и неформальным, как к писаным, так и неписаным.

Главное открытие Витгенштейна заключается в том, что правило закреплено не в инструкциях и формулах, но в регулярном употреблении, которое оказывается возможным благодаря умению действовать, имеющемуся у социальных акторов (умению понимать правило, применять правило, следовать правилу)¹.

15.6. Метод Витгенштейна: грамматика и социальная реальность

«Философские исследования» Л. Витгенштейна обладают специфической структурной особенностью: они содержат в себе правила собственного чтения. По всему тексту работы, представляющей собой набор пронумерованных фрагментов, рассыпаны напоминания, как именно этот текст следует читать, примером чего является тот или иной приводимый в тексте пример. Витгенштейн не формулирует теорий и не сообщает никаких истин; скорее, он обучает читателя методу.

Свой метод Витгенштейн называет грамматическим, постоянно подчеркивая, что изучает не эмпирический мир, но концепты и понятия, или, иными словами, способы употребления слов и выражений в нашем языке (т. е. «грамматику» — в особом, витгенштейновском смысле этого слова).

В § 90 «Философских исследований» Витгенштейн в очередной раз напоминает, что же именно является объектом его изучения:

«Нам представляется, будто мы должны проникнуть в глубь явлений, однако наше исследование направлено не на явления, а, можно сказать, на «возможности» явлений. То есть мы напоминаем себе о *типе высказывания*, повествующего о явлениях. <...>

Поэтому наше исследование является грамматическим. И это исследование проливает свет на нашу проблему, устраняя недоразумения, связанные с употреблением слов в языке, недопонимание, порождаемое в числе прочего и определенными аналогиями между формами выражения в различных сферах нашего языка...»

Изучать не явления, а высказывания о явлениях — это значит изучать не эмпирическую реальность, а концептуальные *а-пріорі*, делающие

¹ Подробнее о значении проблематики «следования правилу» для современной социальной теории см.: Волков В. Указ.соч.

эмпирическую реальность возможной или, говоря иначе, делающие возможными эмпирические суждения (суждения, которые для нас имеют статус описывающих реальность и могут быть верифицированы или фальсифицированы, т. е. могут быть или истинными или ложными).

Попробуем на простом примере пояснить, что Витгенштейн имеет в виду, говоря о грамматике или грамматическом исследовании, и каким образом это исследование, направленное на язык, оказывается одновременно исследованием мира (миров), в котором (в которых) мы живем.

15.7. Понятие грамматической шутки

В своих «Воспоминаниях о Людвиге Витгенштейне» один из учеников Витгенштейна Норман Малкольм пишет:

«Витгенштейн сказал однажды, что хорошая серьезная философская работа может целиком состоять из шуток (и не быть смешной). В другой раз он заметил, что философское сочинение может не содержать ничего, кроме вопросов (без ответов). В своих собственных работах он широко использовал оба приема. Например: «Почему собака не может притвориться, что ей больно? Что, она слишком честна?» («Философские исследования» § 250).

Рассмотрим прием «грамматической шутки», являющийся частью витгенштейновского грамматического метода, и попробуем на конкретном примере показать, что этот метод радикально порывает со старой кантовской традицией трансцендентальной аналитики. «Грамматическое» у Витгенштейна в определенном смысле занимает место кантовского «трансцендентального», но в этом новом для философской традиции стиле мышления «грамматические высказывания» (которые в каком-то смысле могут рассматриваться как условия возможности «эмпирических высказываний»), представляют собой, по выражению Витгенштейна, лишь факты естественной истории людей.

Действительно, в начале § 250 Витгенштейн задает вопрос:

«Почему собака не может притвориться, что ей больно? Что, она слишком честна?» (В существующем русском переводе: «Почему собака не может симулировать боль? Что, она слишком честна?»¹).

¹ Витгенштейн Л. Философские исследования (далее ФИ), М., 1994. С. 172. В оригинале: «Wagum kann ein Hund nicht Schmerzen heucheln? Ist er zu ehrlich?»

Немецкий глагол *heucheln*, который использует Витгенштейн, имеет более сильные моральные коннотации, чем использованный в указанном русском переводе глагол *симулировать*, и может быть переведен на русский как *притворяться*, *лицемерить*, *кривить душой* и т. д. Мы попытались подчеркнуть этот важный здесь моральный оттенок, слегка

Перед нами пример «грамматической шутки», помогающей увидеть принципы функционирования языка и в конечном счете концептуальные («грамматические») аргюги, на которых основаны (вне зависимости от того, сознаем мы это или нет) наши высказывания о реальности. Такие шутки часто встречаются у Витгенштейна в ходе аргументации; он совершенно сознательно использует их как часть своего метода («Зададимся вопросом, почему грамматическая шутка воспринимается нами как *глубокая*. (А это как раз и есть философская глубина.)») (ФИ, § 112).

И Витгенштейн продолжает:

«Можно ли научить собаку притворяться, что ей больно? Пожалуй, ее можно обучить взывать в подходящей ситуации, как от боли, при том что у нее ничего не болит. Но чтобы быть подлинным притворством, этому поведению недоставало бы каждый раз еще правильного окружения».

Следуя методу Витгенштейна, мы могли бы назвать приведенный отрывок замечанием не о собаках, а о грамматике (способах употребления) в нашем языке (или, если угодно, в нашей культуре) слов «притворство», «боль» и «честный». И ощущение некой странной иронии, которое оставляет в нас «объяснение» типа «собака не может притворяться, что ей больно, потому что она слишком честна», связано с сознательной «неправильностью», которую Витгенштейн допускает, употребляя таким образом слова «честный» и «притворяться». Тем самым он дает читателю почувствовать, показывает ему, что существует словоупотребление, которое является для нас правильным, которое мы регулярно практикуем (вне зависимости от того, отдаем ли мы себе в этом отчет). Этот сдвиг словоупотребления, эта легкая языковая провокация, вызывая ощущение едва заметного веселого недоразумения, заставляет нас увидеть то, о чем мы часто не догадываемся, просто потому, что не обращаем на это внимание, — наше «правильное» (привычное, традиционное) словоупотребление, наши языковые (концептуальные) *a priori*, отталкиваясь от которых мы различаем «истинное» и «ложное», иными словами — основу, определяющую форму нашего эмпирического мира.

Абсурдное «объяснение» Витгенштейна призвано показать нам, что предложение «собака не может притвориться, что ей больно» — не эмпирическое предложение (хотя имеет вид эмпирического),

скорректировав перевод. Продолжение цитаты и следующие два параграфа также приводятся в измененном нами переводе.

а «логическое», априорное, или, как называет такие предложения Витгенштейн, грамматическое. Оно представляет собой своего рода тавтологию и говорит не о реальности, но о том, как мы употребляем понятия «боль» и «притворство». Иными словами, само оно не подлежит проверке опытом, но служит основой — «грамматической» — для эмпирического знания о собаках, т. е. используется нами для проверки других высказываний о собаках. (Подобным образом, например, высказывание: «Эталон длины, хранящийся в парижской палате мер и весов, имеет длину 1 метр» не подлежит проверке опытом (эталон длины имеет длину в один метр *по определению*), но служит основой для любых измерений длин и для проверки любых эмпирических высказываний о длинах предметов и расстояниях).

Как подчеркивает Витгенштейн, для грамматического предложения характерно, что мы не можем представить себе ситуацию, противоположную описываемой данным предложением, — не потому, что у нас не хватает воображения, но потому, что это невозможно логически. (Так, предмет, длина которого выбрана и употребляется в качестве эталона длины в 1 метр, по определению не может не иметь длины 1 метр).

В качестве пояснения к понятиям грамматического и эмпирического предложения приведем еще два параграфа из «Философских исследований»:

«§ 251. Что означает, если мы говорим: «Я не могу себе представить противоположное этому» или же «как это было бы, если бы это было иначе?» — Например, если бы кто-то сказал, что мои представления приватны; или, что только я сам могу знать, испытываю ли я боль; и тому подобное.

«Я не могу представить себе противоположное» здесь, конечно, не означает: Силы моего воображения недостаточно. Этими словами мы защищаемся от чего-то такого, что посредством своей формы подает нам себя как эмпирическое предложение, но в действительности является грамматическим предложением.

Но почему я говорю: «Я не могу себе представить противоположное»? Почему не: «Я не могу себе представить того, что ты говоришь»?

Пример: «Каждый стержень имеет длину». Это примерно означает: мы называем нечто (или это) «длиной стержня» — но ничего не называем «длиной шара». Ну, а могу ли я представить себе, что «каждый стержень имеет длину»? Ну, я представляю себе просто какой-нибудь стержень; и это все. Вот только этот образ в связи с этим предложением

играет совершенно иную роль, чем какой-нибудь образ в связи с предложением «Этот стол имеет такую же длину, как и вон тот». Ибо тут я понимаю, что значит сформировать образ противоположного (и этот образ не обязательно должен быть образным представлением).

Образ же к грамматическому предложению мог бы только, скажем, приблизительно показать, что называется «длиной стержня». А чем должен был бы быть противоположный этому образ?

Замечание об отрицании предложения а priori.

§ 252. На предложение «Это тело имеет протяженность» мы могли бы ответить: «бессмыслица!» — склонны однако отвечать: «Конечно!» — Почему?¹».

Таким образом, грамматические предложения представляют собой скрытые тавтологии; они есть нечто вроде правила: «Так оперируют с этими понятиями»; одновременно они показывают, как связаны друг с другом в данном смысловом контексте (в данной языковой игре) используемые нами понятия.

Отрицание априорного предложения представляет собой скрытый или явный логический абсурд (логически невозможно, например, отрицать, что длина эталона длины в один метр равна одному метру). Однако и само априорное предложение, если его рассматривать в качестве утверждения об эмпирической реальности, тоже можно считать абсурдом. В этом смысле предложение «это тело имеет протяженность» подобно, скажем, предложению «этот покойник не может заниматься спортом»: как из понятия «тело» логически следует понятие «протяженность» (телом называется то, что протяженно), так из понятия «покойник» логически («грамматически») следует «невозможность заниматься спортом» (если некто «может заниматься спортом», то он не «покойник»)². В нашей культуре «покойник не может заниматься

¹ Этот последний параграф, очевидно, представляет собой скрытую отсылку к Декарту, полагавшему, как мы помним, что протяженность следует считать атрибутом материи, ее первичным свойством. Согласно Декарту, тело — это *res extensa* (вещь протяженная), сознание — это *res cogitans* (вещь мыслящая). В идущей от Декарта (а, по сути, от Платона) традиции мысли у реальности оказывается два полюса — духовное и материальное, четко различимые и несводимые друг к другу.

² Правда, какой-нибудь этнограф может скажет нам, что найдется немало людей (скажем, в отдаленных деревнях), полагающих, что заранее нельзя сказать, могут ли покойники заниматься спортом (особенно ночью), и что это надо проверить — сходить несколько раз ночью на кладбище (на научном языке: «провести эксперимент» для верификации или фальсификации высказывания «покойники не могут заниматься спортом

спортом», «тело не может не быть протяженным», «собака не может притвориться, что ей больно» — по одним и тем же причинам: не эмпирическим, а «грамматическим».

Второе предложение из примера Витгенштейна — «собака слишком честна» — словно пытается выглядеть объяснением первого, но на самом деле, чтобы не считать его нонсенсом, мы должны признать его просто метафорическим повторением первого. «Собака честна» — не эмпирическое высказывание; мы не можем представить себе противоположную ситуацию, ибо невозможно, чтобы собака могла сознательно обманывать. Говорить же о честности возможно (имеет смысл) только там, где возможно обманывать. Иными словами, понятие «честность» применимо только по отношению к существу, в принципе способному «обманывать», т. е. сознательно, пользуясь языком (в широком смысле слова — в том числе жестами, интонациями, выражениями лица), показывать, что испытывает то, чего на самом деле не испытывает; только такое существо может быть «честным», т. е. сознательно отказываться от обмана. Таким образом, говоря про некое существо, что оно честно, мы явно или неявно предполагаем, что это существо обладает сознанием, языком и свободой воли (и в этом случае высказывание ««собака не может притвориться, что ей больно» было бы ложным высказыванием).

Таким образом, в нашем мире, где предложение «собака не может притвориться, что ей больно» является априорным, или, иными словами, грамматической тавтологией (т. е. говоря логически, оно не истинно и не ложно), предложение «собака слишком честна» само по себе не имеет смысла (в логическом смысле — т. е. оно содержит противоречие в терминах; ибо собака, будучи существом, в принципе, «по определению», не способным обманывать, не может быть и «честной»¹). Ощущение забавной странности при попытке объяснить первое высказывание с помощью второго возникает из-за того (у тех, у кого оно

даже по ночам»). Но это просто означает, что такой человек не получил определенного образования и воспитания, т. е. не научился правильно употреблять слова (в данном случае слово «покойник» и выражение «заниматься спортом»); либо же он принадлежит к иному сообществу и иному культурному миру, в которых эти слова имеют другой смысл и иначе употребляются.

¹ Обратим внимание на функцию слова «слишком». Объяснение «собака не может страдать притворно, потому что она слишком честна» заставляет предположить, что существует определенное пороговое значение честности, по достижении которого не только собака, но и любое другое существо полностью утрачивает способность обманывать (и значит быть честным), а вместе с ней — сознание и язык. Это, в частности, означает, что святые должны быть чем-то похожи на животных, а животные — на святых.

возникает), что в нашем мире эти два высказывания логически несовместимы. (И это кое-что сообщает нам о нашем мире). Можно, конечно, представить себе немало ситуаций, когда высказывание «собака честна» вполне уместно употребляется как метафора, означающая то же самое, что и высказывание «собака не может притворяться, что ей больно» (т. е., в конечном итоге, «не обладает сознанием, языком (в человеческом смысле слова) и свободой воли»); но в этом случае, как мы сказали, второе высказывание будет просто метафорическим повторением первого. Ясно, что в обоих случаях второе высказывание не может рассматриваться как *объяснение* первого.

Однако можно представить себе культуру, в которой предложение «собака не может притворяться, что ей больно» употреблялось бы как эмпирическое предложение (утверждение о реальности, высказывание о фактах) и, значит, было бы истинным или ложным. Тогда вопрос «Почему собака не может притвориться, что ей больно?» был бы вполне законной попыткой найти объяснение данному факту и употреблялся бы естественным образом в повседневной практике языка. Например, в некоем племени, в котором считается, что домашние животные умеют лгать (а кое-кто даже верит, что покойники могут заниматься спортом — по крайней мере те из них, кто после смерти попадает в рай), где существует своя наука и развитая мораль, один человек говорит другому:

— Смотри, твои кошка и собака притворяются, что им очень больно, наверное, что-нибудь задумали.

А второй отвечает:

— Кошка — не знаю, а собака не может притворяться, что ей больно.

— Почему собака не может притвориться, что ей больно?

— Она у меня слишком честная. Так ее воспитали.

Используя витгенштейновские термины, мы можем сказать что здесь высказывание «собака не может притворяться, что ей больно» употребляется в рамках другой «языковой игры» (и, следовательно, другой «формы жизни»): оно может быть в зависимости от ситуации либо истинным, либо ложным. Ученые этого племени выработали бы систему критериев, с помощью которых они бы определяли, притворяется собака или нет (принципы верификации и фальсификации утверждений о лицемерии собаки), на основе которых они могли бы сконструировать — почему бы и нет — какой-нибудь специальный тестирующий аппарат — собачий «детектор лжи»; ну а философы племени считали бы, например, что в отказе той или иной собаки «кри-

вить душой» выражается ее глубокое почтение к человеку, которого она вслед за Протагором считает мерой всех вещей¹.

Таким образом, перед нами два мира, две формы жизни, связанные с двумя разными языковыми играми: в первом мире животные не обладают сознанием и свободой воли — и абсурдно (или забавно) говорить о «честности» собаки в качестве объяснения, почему собака не может притворяться, что ей больно); во втором мире «честность» собаки может действительно всерьез рассматриваться в качестве объяснения ее отказа притворяться (и собака понимается как моральное существо, для описания действий которого применима категория ответственности).

Отметим в скобках, что среди нас встречаются как те, кто живет в первом мире, так и те, кто живет во втором (читатель может проверить это на своих знакомых). Причем два человека, живущие в разных концептуальных (и, следовательно, эмпирических) мирах и не отдающие себе в этом отчета, вряд ли смогут договориться. Основываясь на несовместимых концептуальных *a priori* («возможностях» явлений), они в своих эмпирических мирах будут руководствоваться несовместимыми критериями верификации и фальсификации, а друг к другу, скорее всего, будут относиться весьма критически: первый будет считать, что второй в отношении животных руководствуется суевериями, а второй в действиях и суждениях первого, связанных с животными, будет неизменно обнаруживать антигуманность, пошлость или цинизм.

15.8. Объяснение и понимание

Но даже в мире, где собака считается моральным существом, статус описания типа «собака не может притворяться, что ей больно, потому что она честна» оказывается двусмысленным и внутренне противоречивым. Что описывается этим выражением — детерминированное извне поведение собаки или ее собственное действие? В первом случае честность считается *причиной* того, что собака не может обманывать, во втором мы полагаем, что собака отказывается лицемерить, руководствуясь определенными нравственными *мотивами*, основаниями. Поведение собаки есть социальный факт, детерминированный объ-

¹ И развивая аналогию: священнослужители племени выработали бы предназначенное для собак учение о «грехе», «вине» и «искуплении», юристы — систему наказаний и т. д.

ективными законами, и «честность» в этом случае может рассматриваться просто как механический результат социализации и действия определенных социальных сил (собака — «объект»). Поведение, следовательно, нуждается в объяснении, т. е. в выявлении законов, заставляющих собаку вести себя так, а не иначе. Если же поступок собаки есть результат ее свободного выбора, то мы имеем дело с социальным действием, которое нуждается в понимании, т. е. в выявлении ценностей, разделяемых членами данного собачьего сообщества и являющихся основанием этого свободного выбора (собака — «субъект»). Мы оказываемся перед традиционной в социальных науках дилеммой: они должны быть либо объясняющими науками (построенными по принципу наук о природе), либо понимающими науками (науками «о духе») — с традиционными для каждого подхода концептуальными тупиками. В первом случае поведение собаки (которая в рассматриваемом мире есть синоним человека) полностью детерминировано объективными законами, и непонятно, как можно говорить о ней, как о моральном существе, и ставить проблему ответственности — и тем самым использовать само понятие «честности». Во втором случае неверно говорить, что «собака не может притворяться, что ей больно», ибо для того чтобы ее выбор был свободным, необходимо, чтобы она имела возможность обманывать, и мы, таким образом, впадаем в дурную диалектику (выражение «собака не может притворяться, что ей больно» оказывается одновременно и истинным, и ложным, а объяснение «собака не может притворяться, что ей больно, потому что она честна» — тавтологичным, ибо в этом случае, говоря, что собака не может притворяться, мы просто имеем в виду, что она честна).

При этом после «смерти Бога» (если воспользоваться формулой Ницше) мы более не в состоянии объяснить, исходя из дуализма духа и материи (характерного для классической философской традиции и связанных с ней социальных наук), каким образом идеальные, или ментальные, сущности (ценности) могут воздействовать на материальное, или телесное (поведение)¹. Метод Витгенштейна призван

¹ Напомним, что, согласно «окказионалистскому» решению этой проблемы, предложенному картезианцем Гейлинксом, духовное и телесное подобны двум часовым механизмам, которые не воздействуют друг на друга и вообще не связаны между собой напрямую, но движутся синхронно благодаря постоянному регулирующему вмешательству Бога. Лейбниц предложил решение, основанное на принципе «предустановленной гармонии», предполагающем, что душа и тело действуют согласованно посредством точного саморегулирования этих двух сущностей, обусловленного их природой. Бог же является создателем и гарантом этой предустановленной гармонии. (См. главу 9.7. настоящей книги).

в частности, показать, что мы в данной ситуации просто оказываемся в плену собственных концептов: в первом случае — научных, во втором — философских (или идеологических).

15.9. «Указать на реальность»

Вернемся к нашей культуре. Почему же все-таки собака не может притвориться, что ей больно? Дело, как мы видели, не в том, что ею при этом управляют какие-то универсальные законы, не позволяющие ей притворяться, и не в том, что она отказывается притворяться по каким-то своим внутренним собачьим мотивам. Дело в нас, т. е. во взаимосогласованной системе наших понятий (в данном случае таких, как «животное», «человек», «сознание», «свобода воли», «честность», «мораль», «душа», «тело» и т. д.), или, другими словами, в установившихся правилах употребления слов и выражений в нашем языке. Эти правила существуют *de facto*, как установившиеся практики. Выражение «собака не может притворяться, что ей больно» есть пример такого правила, или, другими словами, пример нормативного априорного предложения. Проверить его истинность невозможно, потому что оно есть не утверждение о реальности, но правило проверки утверждений о реальности. Например, с его помощью можно проверить истинность утверждения: «При определенных обстоятельствах можно научить собаку выть так, словно у нее что-то болит» из уже процитированного выше примера Витгенштейна и придать этой проверке статус научного исследования. Для проведения такой проверки нужно определить, как собака воет, когда ей больно (зная заранее, что «собака не может притворяться, что ей больно» и что если некий ученый начнет ее мучить, — конечно, исключительно в научных целях — она завоюет совершенно непритворно), и затем попытаться путем дрессировки выучить ее завывать точно так же, когда она не испытывает боли (определив предварительно критерии тождественности для собачьего воя, сравнивая, например, вой разных собак, когда им больно).

Итак, в терминологии Витгенштейна, предложение «собака не может притворяться, что ей больно» — грамматическое (т. е. априорное, имеющее вид эмпирического). Грамматические предложения служат основой для эмпирических, т. е. определяют форму нашего эмпирического мира. Они, по выражению Витгенштейна, составляют «скальный грунт» нашего знания. При этом обосновать само грамматическое утверждение невозможно ни в смысле причины (ибо оно не эмпири-

ческое), ни в смысле оснований (ибо оно тавтологично). Отсюда же, впрочем, следует, что его невозможно и опровергнуть. Попытка такого обоснования (или опровержения) является совершенно бессмысленной. В частности, именно этот факт иллюстрирует Витгенштейн своим вопросом «Почему собака не может притвориться, что ей больно?» и абсурдным ответом на него. Ибо бессмысленным является уже сам вопрос, как и всякий вопрос «Почему?», заданный к грамматическому предложению. Ответ на него будет либо абсурдом (неправильным употреблением слов), как в примере Витгенштейна, либо, при правильном употреблении слов, просто тавтологичным повторением вопроса. (Давая, например, объяснение типа «собака не может притворяться, что ей больно, потому что она не обладает сознанием», мы просто заменяем одно априорное высказывание — «собака не может притворяться, что ей больно» — на другое априорное высказывание — «собака не обладает сознанием» — и тем самым показываем, что употребление глагола «притворяться» связано с употреблением выражения «обладать сознанием». В конечном итоге наше объяснение сводится к объяснению типа «собака не может притворяться, что ей больно, потому что не обладает способностью притворяться, что ей больно» (сознанием, свободой воли и т. д.), т. е. к тавтологии)¹.

В данном случае вопрос Витгенштейна является не поиском объяснений, почему собака не может притвориться, что ей больно, но указанием на практикуемое нами правило употребления слов («собака», «притворяться», «сознание» и т. д.), на существующую у нас понятийную систему. Не объяснять феномены, но описывать «грамматическое» правило, лежащее в основе всех наших возможных объяснений феноменов, — такова, согласно Витгенштейну, задача философа:

«Что верно, то верно: нашим изысканиям не обязательно быть научными. У нас не вызывает интереса опытное знание о том, что «вопреки

¹ Витгенштейновский «грамматический метод», как мы сказали, можно рассматривать как радикальную революцию и разрыв с кантовкой традицией «трансцендентальной аналитики». В отличие от Канта, полагавшего, что условием возможности феноменов являются трансцендентальные формы созерцания (свойственные субъекту универсальные структуры восприятия), Витгенштейн в качестве «условий возможности» эмпирических высказываний (высказываний о реальности) предлагает видеть грамматические высказывания, представляющие собой специфические формы «грамматических тавтологий». В неразработанной форме схожие интуиции мы находим уже у Ницше. Вспомним его ироничную критику кантовской теории познания: согласно Ницше, вся кантовская «Критика чистого разума» представляет собой гигантскую скрытую тавтологию (см. главу 12.3. «Кант»).

нашим предубеждениям нечто можно мыслить так или эдак», что бы это ни означало. И нам не надо развивать какую-либо теорию. В наших рассуждениях неправомерно что-либо гипотетическое. Нам следует отказаться от всякого объяснения и заменить его только описанием. Причем это описание обретает свое целевое назначение — способность прояснять — в связи с философскими проблемами. Таковые, конечно, не являются эмпирическими проблемами, они решаются путем такого всматривания в работу нашего языка, которое позволяет осознать его действия вопреки склонности рассматривать их превратно. Проблемы решаются не путем приобретения нового опыта, а путем упорядочения уже давно известного...» (ФИ, § 109).

15.10. Историчность «языковых игр» и «форм жизни»

Грамматические предложения лежат в основе нашего знания о мире, определяют тип языковых игр, из которых состоит наша наука, т. е. концептуальные системы, внутри которых определено понятие «истины» (иными словами, заданы процедуры верификации или фальсификации высказываний о фактах). Эти совокупности научных дискурсов не представляют собой чего-то раз и навсегда данного, некие устойчивые системы, внутри которых происходило бы лишь накопление знания путем приобретения нового опыта. Сам тип их меняется со временем. Истина о мире и, следовательно, реальность (не только социальная, но и природная), оказываются историческими событиями. Описать нашу современную «грамматику» истины — значит описать нашу объективность, указать на (не объяснить в научном смысле слова, но указать на) тип нашей сегодняшней реальности — которая есть не более (и не менее) чем факт истории. Это значит описать, кто мы такие сегодня — с нашей истиной и нашим типом объективности:

«Все, чего мы достигаем, — это, по сути, замечания по естественной истории людей; притом не добывание диких вещей, а констатация того, в чем никто не сомневался, что избежало нашего внимания только потому, что постоянно было перед глазами» (ФИ, § 415).¹

Изменение картины мира связано, в частности, с изменением соотношения между грамматическими и эмпирическими предложениями.

¹ Схематизируя, можно сказать, что Т. Кун в книге «Структура научных революций» (1977) проследил историю истины на протяжении нескольких последних веков для естественных наук, используя в качестве ключевого понятия парадигмы; М. Фуко в книге «Слова и вещи» (1966) описал историю истины для гуманитарных наук, используя в качестве ключевого понятия эпистемы (см. главу 14.4., сноску на с. 139–140).

В трактате «О Достоверности» Витгенштейн сравнивает наше мышление с рекой; «грамматика» нашего языка есть русло этой реки, эмпирическое мышление — текущая по руслу вода:

«Можно было бы представить себе, что некоторые предложения, имеющие форму эмпирических предложений, затвердели бы и функционировали как каналы для незастывших, текучих эмпирических предложений; и что это отношение со временем менялось бы, то есть текучие предложения затвердевали бы, а застывшие становились текучими.

<...> ...русло, по которому текут мысли, может смещаться. Но я различаю движение воды по руслу и изменение самого русла; хотя одно от другого и не отделено сколько-нибудь резко.

Однако скажи кто-нибудь: “Тогда и логика тоже является эмпирической наукой”, — он ошибся бы. Но что верно, то верно: то же самое предложение в одно время может быть истолковано как подлежащее проверке опытом, а в другое — как правило проверки.

И берег той реки частично состоит из скальных пород, не подверженных изменению или изменяющихся лишь незначительно, а частично из песка, который то здесь, то там вымывается или оседает» («О Достоверности» § 96–99).

15.11. Г. Райл и проблематика «*thick description*»

Сформулированная Райлом проблематика *thick description*¹ дает возможность разработать по-новому, не в веберовской традиции, понятия «социального действия» и «понимания» и предложить новую, институциональную, аналитику «социального действия». Райловский язык описания действия дает современной социальной теории концептуальные инструменты, которые позволяют преодолеть методологические трудности, свойственные веберовской социологической традиции, и отказаться от устаревших субъективистских и менталистских концепций «смысла» и от логически порочного дуализма, свойственного герменевтической традиции (представления о существовании двух радикально различных и существующих параллельно миров: мира фактов и мира смыслов, мира природы и мира ценностей, мира физических (в том числе и человеческих) тел и мира сознаний).

¹ См.: G. Ryle, «The Thinking of Thoughts: What is “Le Penseur” Doing?» et “Thinking and Reflecting” (in : G. Ryle (1971), *Collected Papers*, Volume II: *Collected Essays 1929–1968*, Hutchinson & Co, London).

15.12. Использование райловской концепции *thick description* в интерпретативной антропологии К. Гирца

Сам термин *thick description* сегодня прочно связан с именем знаменитого американского антрополога Клиффорда Гирца (1926–2006). В 1973 году Гирц публикует книгу «Интерпретация культур», быстро ставшую знаменитой и вызвавшую много споров среди философов, социологов, антропологов, историков. В этой книге Гирц использует категорию *thick description* для характеристики метода описания, который, по его мнению, должен составлять самую суть современной социальной антропологии и, шире, социальных наук. Во многом именно благодаря Гирцу *thick description* к концу XX-го века постепенно становится одним из основных понятий современных социальных наук. Практически во всех российских учебниках по качественным методам в социологии и этнологии можно обнаружить главы, посвященные методу «плотного описания». Этот метод перекочевал сюда из западных учебников, и представляет собой транскрипцию гирцевского методологического подхода к анализу культур человеческих сообществ — правда, чаще всего в сильно упрощенной и банализированной версии и без указания на первоначальное происхождение термина¹.

Предложенная Гирцем интерпретация райловской концепции *thick description* является, возможно, одной из наиболее ярких попыток операционализировать специфику метода социальных наук с помощью теоретических достижений традиции философии языка и философии действия. Однако в теоретическом отношении она оказывается интересной не столько предложенными решениями, сколько заново сформулированными фундаментальными вопросами по поводу самой природы «социальной реальности» и специфики объектов и методов социальных наук. С точки зрения потребностей современной институциональной социальной теории, предложенное Гирцем прочтение Райла имеет существенный недостаток: оно практически полностью игнорирует разработанную Райлом аналитическую технику логико-семантического анализа человеческого действия (говоря на языке социальных наук — «социального действия»).

¹ Сегодня традиция перевода термина на русский язык еще не сложилась, и его переводят по-разному: «насыщенное», «плотное», «густое», «толстое». Можно даже встретить шутовское предложение переводить его как «смачное описание» (см. рецензию А. Эткинда на книгу А. Зорина «Кормя двуглавого орла...», <http://magazines.russ.ru/nrk/2001/1/etk-pr.html>).

Кроме того, в гирцевской попытке операционализировать общую методологию социальных наук содержится определенная концептуальная путаница, и его подход оказывается внутренне противоречивым. Как и многие авторы до него (включая П. Уинча в уже упоминавшейся работе «Идея социальной науки и ее отношение к философии») Гирц пытается опереться одновременно на две принципиально разных и, вообще говоря, трудносовместимых традиции мысли: стиль мышления в духе философии языка Райла и позднего Витгенштейна и стиль мышления в духе старой немецкой традиции *Geisteswissenschaften* и философской герменевтики¹.

Обратимся непосредственно к разработанной Райлом модели описания «действия» (как «социального действия»), которую он обозначил термином *thick description*.

15.13. Thick description как общий метод описания социального действия

Можно выделить три аспекта райловской модели описания действия:

1. концепция кодо-направляемого и кодо-сообразного (*code-governed*) действия, опирающаяся на соответствующую концепцию «смысла», или, точнее, «значения» (эта концепция близка к витгенштейновской концепции правило-сообразного действия);

2. принцип анализа действия через описание его логической структуры; эта структура представляет собой, согласно предложенному Райлом образу, логический «сэндвич», состоящий из уровней описания, которые в логическом отношении организованы иерархически и соподчинены согласно синтаксическому принципу «адвербиальности»;

3. концепцию логической структуры «знаний-как» (*knowing-how*) — имеющихся у акторов практических умений и техник действия, организованных в соответствии с тем же принципом «логического сэндвича»; эти организованные в иерархическую систему умения актора, так же как и наличие соответствующих социальных «кодов», являются условиями возможности действия (условиями одновременно практическими и институциональными).

¹ См.: V. Descombes, «A confusion of tongues», *Anthropological Theory*, 2002. Vol 2(4): 433–446. *Каплун В.* Thick description как метод социальной науки: Гирц или Райл? // Давыдовские чтения: исторические горизонты теоретической социологии. Сборник научных докладов симпозиума / Под ред. И.Ф. Девятко, Н.К. Орловой. М.: Институт социологии РАН, 2011. С. 35–55.

Конечно, проблематику *thick description* Райл изначально разрабатывает не для нужд полевых социологов или антропологов. Концептуальный аппарат «толстого описания» (именно так я буду переводить ниже райловский термин — в соответствии с райловской идеей «логического сэндвича») нужен ему для анализа особого типа действий, которые обозначаются глаголами «думать», «мыслить», «рефлексировать» и т.д. Как описать, что на самом деле делает роде-новский «Мыслитель»? — вот вопрос, который служит ему ориентиром в статьях «The Thinking of Thoughts: What is "Le Penseur" Doing?» и «Thinking and Reflecting», где разрабатывается понятие «толстого описания»². Но, решая эту задачу, он, в итоге, разрабатывает нечто гораздо большее — общую аналитику действия, пригодную для анализа социальных действий самых разных типов.

Что же такое «толстое описание»? В статье «The Thinking of Thoughts: What is "Le Penseur" Doing?» Райл объясняет смысл этого понятия на ставшем впоследствии знаменитым примере с моргающими и подмигивающими мальчиками³. Представим себе двух мальчиков, совершающих быстрое движение глазами, — смыкающих и размыкающих верхнее и нижнее веки правого глаза — в двух разных ситуациях. Первый мальчик совершает это движение непроизвольно, второй подает тайный сигнал своему приятелю-сообщнику. С физической точки зрения эти два движения одинаковы. По фотографии или кинокадру, запечатлевшему это движение век, невозможно сказать, какое из них было подмигиванием, а какое — простым морганием. В то же время, хотя фотография неспособна ухватить различие между этими движениями, само это различие огромно, пишет Райл.

¹ Имеется в виду знаменитая скульптура Огюста Родена «Мыслитель» (по-французски — «Le Penseur»).

² Первоначально целью Райла была разработка такого категориального аппарата для анализа того, что мы обозначаем глаголами «думать», «мыслить» и т.д., который позволил бы избежать тупиков как картезианского дуализма (объясняющего мышление через апелляцию к неким ненаблюдаемым действиям в параллельном физическому ментальном мире), так и бихевиористического редукционизма (сводящего мышление к его физическим проявлениям, доступным простому наблюдению). Эта проблематика разрабатывается также в статьях, собранных в сборнике: G. Ryle, *On Thinking*, ed. Konstantin Kolenda with a Preface by G. J. Warnock. Oxford: Blackwell, 1979.

³ Статья Райла была впервые опубликована в 1968 г. и воспроизведена во втором томе сборника «Collected papers», вышедшем в 1971 г. Ниже я цитирую эту статью по переизданию: G. Ryle, «The Thinking of Thoughts: What is "Le Penseur" Doing?», in: G. Ryle, *Collected Papers, Volume II: Collected Essays 1929-1968*, Thoemmes Antiquarian Books Ltd, Bristol, 1990. P. 480–496.

Понятия «толстого (thick) описания» и «тонкого (thin) описания» позволяют операционализировать это различие. На «самом тонком» уровне описания¹ два движения представляются одинаковыми («у мальчика быстро сомкнулись и разомкнулись веки правого глаза»). Это уровень, описывающий лишь физическую составляющую движения. Но когда мы анализируем не природные факты, а факты культуры, или, если угодно, социальные факты (из которых складывается социальная реальность), именно «толстое» описание действия — т.е. такое, которое учитывает встроенный в этот жест смысл («мальчик подмигнул, послав сигнал приятелю быстрым смыканием век правого глаза») — оказывается единственно адекватным описанием того, что здесь *на самом деле* происходит.

Используя социологический язык, мы можем сказать, что «толстое» описание в этом примере есть описание подмигивания как *социального действия*. Оно, действительно, позволяет отличить «подмигивание» от «моргания» — простого произвольного движения век. Но это только начало. Как подчеркивает Райл, его пример служит не только и не столько для того, чтобы просто указать на различие между намеренным, или интенциональным, *действием* и непреднамеренным чисто физическим или рефлекторным движением. Это различие само по себе, пишет Райл, для нас и так вполне очевидно. Функции райловского примера гораздо масштабнее: с его помощью Райл иллюстрирует все три аспекта общей модели описания социального действия, о которых я упомянул выше.

Начнем с первого аспекта — концепции кодо-направляемого (code-governed) действия. Чем именно действие, которое мы обозначаем глаголом «подмигивать», отличается от произвольного движения, которое мы обозначаем глаголом «моргать»? Во все не тем, что в случае подмигивания чисто физический жест (моргание) якобы дублируется жестом ментальным, который бы наделял физический жест смыслом. «Подмигнуть» — не значит совершить одновременно или последовательно два разных действия: физическое (сомкнуть веки) и ментальное (мысленно послать сигнал), как это нередко ошибоч-

но представляют¹. Мальчик в этом примере совершает только одно действие — подмигивание. Это принципиальный пункт райловского анализа, предполагающего, среди прочего, преодоление декартовского дуализма ментального и телесного и соответствующую критику менталистской концепции социального действия². Подмигнуть значит сознательно сомкнуть веки в ситуации, когда существует социальный код, согласно которому намеренное смыкание век глаза понимается как конспиративный сигнал. Там, где существует соответствующий социальный код, намеренное смыкание век и будет подмигиванием.

Отсюда следует важный для социальных наук вывод. Подмигнуть возможно только в культуре, где существует соответствующий предустановленный «социальный код», или, другими словами, соответствующая модель, паттерн, социального действия. Только в таком культурном контексте возможно намеренное смыкание век с целью передачи тайного сигнала, и только здесь это движение будет «подмигиванием». Можно сказать, что намеренное смыкание век оказывается подмигиванием только в той культуре, где существует «институт подмигивания». Значение, или смысл, действия не является ментальной или идеальной сущностью и не определяется приватными состояниями сознания социального актора; оно определяется публичными и разделяемыми членами данного сообщества «социальными кодами».

К. Гирц в своей книге «Интерпретация культур», опираясь на эту концепцию значения Райла (близкую к концепции значения как употребления у Л. Витгенштейна), пытается радикально переопределить объект и метод социальной антропологии, осуществив своего рода эпистемологический поворот в антропологии как науке (и, шире, — в социальных науках в целом). Культуры человеческих сообществ, утверждает Гирц, следуя за Райлом, состоят из таких публичных и разделяемых их членами социальных кодов, которые делают возможными соответствующие социальные действия. Культура, которую должна анализировать антропология, не есть совокупность ментальных феноменов, психологических или когнитивных структур, тех или иных черт сознания индивидов. Но она не есть и совокупность «социальных фактов» в ста-

¹ Райл пишет: «На самом нижнем, или самом тонком, уровне описания» (at the lowest or the thinnest level of description) (G. Ryle, Op. cit. P. 480). Подчеркнем, что в модели Райла речь идет не о двухуровневой (толстое/тонкое), но о многоуровневой модели описания действия, в которой разным уровням соответствуют разные степени «тонкости» описания. «Толстое» описание действия включает в себя все последовательно вложенные друг в друга более «тонкие» уровни, из которых оно состоит. Именно эту многоуровневую (или «сэндвичную») модель описания игнорирует прочтение К. Гирца; последний сводит ее к простой бинарной оппозиции: thick versus thin.

¹ Ibid.

² Мы уже обсуждали эту проблематику в главах 9.7, 9.8 и 9.9. О декартовском дуализме и связанных с ним «категориальных ошибках» в аксиоматике современных социальных наук см. главу «Миф Декарта» в книге: Райл Г. Понятие сознания. М., 2000. С. 21–33. Критику менталистской концепции действия см. в главе ««Знание как» и «знание что»» (Райл Г. Понятие сознания, с. 34–69).

ром дюркгеймовском смысле слова — т.е. «внешних» по отношению к индивидам, или индивидуальным сознаниям, структур, способных оказывать на индивидов принудительное воздействие и детерминировать извне их поведение. Так райловская концепция значения оказывается, благодаря Гирцу, адаптированной к нуждам новой социальной антропологии: антропологический анализ должен заниматься разбором публичных, социально установленных структур значения, которые и делают возможными человеческие действия («осмысленные» действия) — а не рассматривать «смыслы» как нечто «внутреннее» и «субъективное» по отношению к индивидам.

Рассмотрим теперь то, что мы обозначили выше как второй аспект райловской модели, — принцип анализа действия через описание его логической структуры. Райл, как было сказано, не останавливается на различии моргания и подмигивания, т.е. чисто физического жеста, не наделенного смыслом, и осмысленного «действия», всегда направляемого предзаданным «социальным кодом». Он идет гораздо дальше. На примере с моргающими и подмигивающими мальчиками он пытается проиллюстрировать разработанную им технику анализа человеческого действия в целом.

Развивая пример, Райл выводит на сцену еще несколько подмигивающих персонажей. Предположим, продолжает он, что подмигивающий мальчик еще только учится подмигивать и делает это медленно и не очень ловко. Представим себе третьего мальчика, который решил повеселить своих приятелей и пародийно изображает перед ними, как второй мальчик подмигивает. Как он делает это? Все также: смыкая вернее и нижнее веки правого глаза. На вопрос о том, что он делал, этот третий мальчик мог бы ответить: «Я пытался изобразить Томми, пытающегося послать сигнал своему сообщнику, пытаюсь быстро сомкнуть и разомкнуть веки правого глаза»¹. Но, вновь подчеркивает Райл, мальчик, передразнивая Томми, совершает не три параллельных действия, а только одно — пародирование. При этом кадр киноплёнки, который попытался бы зафиксировать это движение, отразил бы то же, что и раньше — смыкание-размыкание век правого глаза. С точки зрения наблюдателя, фиксирующего только физические жесты, это движение ничем не отличается ни от подмигивания, ни от моргания.

Эту «матрешечную» последовательность усложняющейся структуры действия можно легко продолжить дальше, пишет Райл. Чтобы пе-

¹ Ryle G. *Op. cit.* P. 481–482.

редразнивание выглядело более эффективным, мальчик-пародист может решить поработать над своей мимикой в одиночестве перед зеркалом. На вопрос, что он делает сейчас, он мог бы ответить: «Я пытаюсь подготовиться к тому, как буду пытаться развеселить моих друзей, передразнивая, как Томми пытается передать сигнал своему сообщнику, пытаюсь быстро сомкнуть и разомкнуть веки правого глаза». В свою очередь, к этому действию также можно добавить следующие уровни. Например, подмигивающий мальчик может сообщить, что на самом деле он в данном случае не пытался подать тайный сигнал, а пытался ввести в заблуждение других, только делая вид, что подает сигнал. Тогда мальчик-пародист для описания того, что он делает перед зеркалом, должен был бы использовать уже пять глаголов, дополняющих глагол «пытаться»¹. Но, отмечает Райл, и в этом случае, как и во всех предыдущих, кадр киноплёнки запечатлел бы только все то же одинаковое движение — смыкание век глаза.

Как же соотносятся друг с другом «толстое» и «тонкое» описания? «Наиболее тонкое описание (the thinnest description) того, что делает репетирующий пародист, — пишет Райл, — примерно то же, что и для непреднамеренного подергивания век; но толстое описание (thick description) его действия представляет собой многослойный сэндвич, такой, что наиболее тонким описанием принимается во внимание только нижний его слой. <...> Для отчета о том, что он пытается осуществить этим смыканием-размыканием век, т.е. спецификации условий успешности его действия, требуется вся последовательность приточных оборотов, последовательно соподчиненных предикаций, с глаголом «пытаться» [every one of successively subordinate “try” clauses], от повторного перечисления которых я вас избавлю»².

Таким образом, «толстое описание» действия, как предлагает понимать его Райл, — это синтаксическая структура, включающая в себя все надстраивающиеся друг над другом слои описания, характеризующие соответствующие логически соподчиненные модальности осуществления действия (обстоятельства образа действия). Так, если мы опишем действие мальчика-пародиста как подмигивание («мальчик подмигнул, подавая быстрым смыканием-размыканием век правого глаза сигнал своим приятелям»), это будет лишь «тонкое» описание его действия — хотя и не «самое тонкое». Самым тонким описанием в данном случае было бы радикально бихевиористическое «у мальчи-

¹ Ibid. P. 482.

² Ibid. P. 482–483.

ка быстро сомкнулись и разомкнулись веки правого глаза». «Толстое» описание получается из более низкого «тонкого» добавлением соответствующего верхнего уровня (характеризующего, что именно здесь осуществляется посредством данного действия: «передразнивание» посредством подмигивания). Каждое тонкое описание, есть, в свою очередь, тонкое описание предыдущего, более низкого и более тонкого уровня, дополненное следующим слоем. Между самым «верхним» и самым «нижним» уровнями «толстого» описания располагается последовательность логически вложенных друг в друга все более «тонких» описаний. «Толстое» описание, адекватно передающее то, что здесь происходит, есть «сэндвич»: оно включает в себя верхний слой описания (в данном случае: «мальчик пародирует подмигивающего Томми») и всю нисходящую пирамиду слоев все более тонких описаний.

15.14. О практической применимости райловской модели описания действия

Насколько применим этот райловский язык описания в социологии, антропологии и других социальных науках? В теоретическом отношении, он действительно позволяет преодолеть устаревшую веберовско-дюргеймовскую дилемму, но есть еще проблема практической применимости концепта. «Толстые» описания той или иной логической структуры действия могут оказаться, так сказать, слишком толстыми, и их громоздкость, как может показаться, рискует сделать идею не применимой на практике.

Эта проблема, очевидно, разрешается следующим соображением. Принцип «толстости» описания вовсе не означает, что любое адекватное описание действия должно в явном виде включать в себя полную логическую структуру, состоящую из последовательно соподчиненных причастных оборотов, описывающих соответствующие модальности (формы осуществления) действия. Такие структуры, действительно, могут быть очень громоздкими, и когда речь идет о реальной исследовательской практике в социальных науках, ясно, что далеко не всегда есть необходимость пытаться строить и приводить их целиком. В «толстом» описании обязательно должен присутствовать верхний уровень, но в то же время, оно может иметь свернутую (эллиптическую) форму, а степень и характер свернутости может варьироваться в зависимости от исследовательской задачи, стоящей перед социологом или антропологом, и от осведомленности аудитории, к которой он обращается. Так, например, к описанию «мальчик,

пародийно подмигивая правым глазом, попытался изобразить другого мальчика, пытавшегося подмигнуть своему товарищу», естественно, нет необходимости добавлять слои более тонких описаний («сознательно смыкая веки»), если мы обращаемся к представителю культуры, в которой хорошо известно, что такое «подмигивание», и как оно осуществляется. Но, в то же время, мы могли бы добавить этот слой в том случае, если, например, наша исследовательская задача требовала бы указания на социальные навыки, необходимые актерам для успешности их действия — в данном случае, на наличие базового умения «сознательно смыкать веки».

Здесь можно вспомнить про то, что выше мы обозначили как третий аспект райловской модели описания социального действия — идею логической структуры «знаний-как» (knowing-how), т. е. имеющих у актеров практических умений и техник действия, организованных в соответствии с тем же принципом «логического сэндвича». Подчеркнем, что согласно анализу Райла, эти навыки тоже организованы иерархически: невозможно научиться «подмигивать», не научившись предварительно «сознательно смыкать веки», и невозможно научиться «пародировать подмигивание», не научившись предварительно подмигивать и отличать подмигивание от моргания.

Подводя итог, отметим, что «толстое описание» Райла может быть использовано как аналитическая техника вычленения (идентификации) институтов изучаемой культуры и описания их логической структуры. В сочетании с разработанной им проблематикой «знания как», язык, предлагаемый Райлом, может стать одним из эффективных инструментов анализа реального функционирования социальных институтов разных культурных сообществ.

15.15. Семинары и тексты

*Дж. Остин: язык как набор действий с помощью слов.
Теория речевых актов*

От языка как семантической системы к языку как набору паттернов речевых актов (или инструментов практической социальной деятельности). Как действовать с помощью слов: теория речевых актов. Перформативные речевые акты. Перформативы и констативы. Институциональные факты и речевые акты.

«Знать» и «уметь»: социальные акторы как компетентные пользователи языка.

Тексты:

Остин Дж. Как производить действия при помощи слов (Лекции 1 и 2) // Остин Дж. Избранное. М., 1999. С. 15–23, 24–33.

Л. Витгенштейн. Грамматический метод и социальная реальность

Понятие языковых игр. Концепция значения как употребления. Концепция следования правилу. Что значит «знать правило», «понимать правило», «уметь следовать правилу»: связь между правилом и его применением. Что такое реальность? — думать, что следуешь правилу и следовать правилу, — не одно и то же.

Тексты для обсуждения на семинаре:

Витгенштейн Л. Философские исследования, Предисловие и §§ 1–43, 138–242 // Витгенштейн Л. Философские работы. Т. 1. М.: Гнозис, 1994. С. 77–99, 134–170.

Г. Райл: *thick description* как метод социальной науки

Понятие *thick description* у Г. Райла и у К. Гирца. Логический сэндвич: логико-семантическая структура действия по Райлу. Концепция значения у Райла: принцип кодо-сообразного действия. Логическая структура навыков социальных акторов.

Тексты:

Ryle G. The thinking of thoughts. What is «Le penseur» doing?, in: Ryle G. Collected Papers, II: Collected Essays 1929–1968, Thoemmes Antiquarian Books Ltd, Bristol, 1990, p. 480–496.

Каплун В. Thick description как метод социальной науки: Гирц или Райл? // Давыдовские чтения: исторические горизонты теоретической социологии. Сборник научных докладов симпозиума / Под ред. И.Ф. Девятко, Н.К. Орловой. М.: Институт социологии РАН, 2011. С. 35–55.

Дополнительно:

1. Гирц К. Интерпретация культур. М., 2004 (гл. 1 «Насыщенное описание»: в поисках интерпретативной теории культуры)
2. V. Descombes, «A confusion of tongues», *Anthropological Theory*, vol. 2(4), 2002. P. 433–446.

ЛИТЕРАТУРА К КУРСУ

В качестве дополнительных учебников по истории философии для данной дисциплины могут быть использованы следующие:

Скирбекк Г., Гилье Н. История философии: Учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений / Пер. с англ. В.И. Кузнецова; Под ред. С.Б. Крымского. — М., 2003.

Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. В 4 т. / Пер. с ит. С. Мальцевой. — СПб.: Петрополис, 1994–1997 (Т. 1. Античность, 1994; Т. 2. Средневековье, 1994; Т. 3. Новое время, 1996, Т. 4. От романтизма до наших дней, 1997).

Буркард Ф.-П., Видман Ф. Философия: dtv-Atlas: Пер. с 9-го нем. изд. / Перевод с немецкого В.М. Бакусева; Науч. ред. пер. В.В. Миронов; Худ. А. Вайс. — М., 2002.

Рассел Б. История западной философии / Пер. с англ., общ. ред. Асмус В. Ф. — М., 1959 (или любое другое, более современное, издание).

История философии: Запад-Россия-Восток: Учебное пособие для студентов вузов: В 4 кн. / Отв. ред. Н.В. Мотрошилова. М., 1995–1999 (Кн. 1. Философия древности и средневековья, 1995; Кн. 2. Философия XV–XIX вв., 1997; Кн. 3. Философия XIX–XX вв., 1996; Кн. 4. Философия XX века, 1999).

Общая литература и основные источники:

Августин А. Исповедь / Пер. с лат. М.Е. Сергеевко. Вступит. статья А. А. Столярова. — М.: «Ренессанс», СП ИВО — СиД, 1991.

Адо П. Что такое античная философия? / Перевод с французского В.П. Гайдамака. — М., 1999.

Адо П. Духовные упражнения и античная философия / Пер. с франц. — М.: СПб., 2005.

Аналитическая философия: Избранные тексты / Сост., вступ. ст. и коммент. А.Ф. Грязнова. — М., 1993.

- Антология мировой философии. В 4 т. — М.: Мысль, 1969–1974.
- Арендт Х. *Vita activa, или О деятельной жизни* / Пер. с нем. и англ. В. В. Библикина. — СПб.: Алетейя, 2000.
- Арендт Х. Лекции по политической философии Канта / Пер. с англ. А. Глухова, послесловие А. Ф. Филиппова. — СПб.: Наука, 2012.
- Аристотель. Сочинения. В 4-х томах. / Пер. с древнегреч.; Общ. Ред. В. Ф. Асмуса, А. И. Доватура. — М.: Мысль, 1975–1983.
- Бейкер Г. П., Хакер П. М. Скептицизм, правила и язык / Пер. с англ. В. А. Ладова и В. А. Суровцева под общ. ред. В. А. Суровцева. — М.: Канон+, РООИ «Реабилитация», 2008.
- Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / Пер. с англ. Е. Руткевич. — М., 1995.
- Берлин И. Подлинная цель познания. Избранные эссе / Пер. с англ. и комм. В. В. Сапова. — М.: Канон +, 2002.
- Берлин И. Философия свободы. Европа. Пер. с англ. / Предисловие А. Эткин-да. — М.: НЛО, 2001.
- Борхес Х.-Л. Сочинения в 3-х т. Пер. с исп. / Сост., авт. предисл. и коммент. Б. В. Дубин. — Рига: Изд. фирма «Полярис», 1994.
- Бурдьё П. Практический смысл / Пер. с фр.; общ. ред. и послесл. Н. А. Шматко. — СПб.: Алетейя, 2001.
- Витгенштейн Л. Философские работы / Пер. с нем. М. С. Козловой и Ю. А. Асеева. Ч. I. — М.: Гнозис, 1994.
- Волков В., Хархордин О. Теория практик. — СПб., 2008.
- Гаспаров М. Л. Занимательная Греция: Рассказы о древнегреческой культуре. — М., 2000.
- Геродот. История: В 9 кн. / Перевод и примечания Г. А. Стратановского. — М.: Ладомир, 1993.
- Гесиод. Полное собрание текстов / Пер. В. В. Вересаева, О. П. Цыбенко. Вступительная статья В. Н. Ярхо. Комментарии О. П. Цыбенко и В. Н. Ярхо. — М.: Лабиринт, 2001.
- Гидденс Э. Устройство общества: Очерк теории структуризации / Пер. с англ. И. Тюриной. — М.: Академический проект, 2003.
- Гирц К. Интерпретация культур / Пер. с англ. — М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004.
- Гоббс Т. Сочинения в двух томах. — М.: Мысль, 1989–1991 (т. 1, 1989; т. 2, 1991).
- Грязнов А. Язык и деятельность: критический анализ витгенштейнианства. — М.: Либроком, 2009.
- Данилевский Р. Ю. Русский образ Фридриха Ницше. (Предыстория и начало формирования) // На рубеже XIX и XX веков. Из истории международных связей русской литературы. Сборник научных трудов. Л., 1991.

- Деятко И. Социологические теории деятельности и практической рациональности. М., 2003.
- Декомб В. Дополнение к субъекту: Исследование феномена действия от собственного лица / Пер. с фр. М. Головановской. — М.: Новое литературное обозрение, 2011.
- Данто А. Ницше как философ / Пер. с англ. А. А. Лавровой. — М., 2001.
- Данто А. Аналитическая философия истории / Пер. с англ. А. Л. Никифорова, О. В. Гавришиной под ред. Л. Б. Макеевой. — М., 2002.
- Декарт Р. Избранные произведения / Пер. с фр. и лат.; Ред. вступ. ст. В. В. Соколова. М.: Политиздат, 1950.
- Декарт Р. Собрание сочинений в двух томах. — М.: Мысль, 1989–1994 (т. 1, 1989; т. 2, 1994).
- Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. и прим. М. Л. Гаспарова. Общ. ред. и вступ. ст. А. Ф. Лосева. 2-е изд., испр. — М.: Мысль, 1986.
- Доватура А. И. Феогнид и его время. — Л.: Наука, 1989.
- Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. Т. 1. / Пер. с нем. А. И. Любжина. — М., 2001.
- Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. Т. 2. / Пер. с нем. М. Н. Ботвинника. — М., 1997.
- Кант И. Собрание сочинений в восьми томах / Под общ. ред. А. В. Гулыги. — М.: Чоро, 1994.
- Каплун В. Thick description как метод социальной науки: Гирц или Райл? // Давыдовские чтения: исторические горизонты теоретической социологии. Сборник научных докладов симпозиума / Под ред. И. Ф. Деятко, Н. К. Орловой. М., 2011. С. 35–55.
- Ксенофонт. Воспоминания о Сократе / Пер., вступит. статья, комм. С. И. Соболевского. М.: Наука, 1993.
- Кун Т. Структура научных революций / Пер. с англ. И. З. Налетова. Общая ред. и послесловие С. Р. Микулинского и Л. А. Марковой. М.: Прогресс, 1977.
- Локк Дж. Сочинения в трёх томах. — М.: Мысль, 1985–1988 (т. 1, 1985; т. 2, 1985; т. 3, 1988).
- Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства (XVIII–начало XIX века). — СПб., 1994.
- Марк Аврелий Антонин. Размышления / Пер. и прим. А. К. Гаврилова. Статьи А. И. Доватура, А. К. Гаврилова, Я. Унта. Комм. Я. Унта. — Л.: Наука, 1985.
- Марру А.-И. История воспитания в античности (Греция) / Пер. с франц. А. И. Любжина. М., 1998.

- Мишель Фуко и Россия: Сб. статей / Под ред. О. Хархордина. — СПб.; М., 2001.
- Монтень М. Опыты. В 3 кн. Перевод / Перевод с фр.; Изд. подгот. А. С. Бобович и др. 2-е изд. — М.: Наука, 1981.
- Ницше Ф. Сочинения в 2 т. / Пер. с нем.; Сост., ред. и авт. примеч. К.А. Свасьян. — М.: Мысль, 1990.
- Ницше и современная западная мысль: Сб. статей / Под ред. В.Л. Каплуна. — СПб., 2003.
- Остин Дж. Избранное / Пер. с англ. Макеевой Л. Б., Руднева В. П. — М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999.
- Парсонс Т. О структуре социального действия / Под общ. ред. В.Ф. Чесноковой, С.А. Белановского; предисл. В.Ф. Чесноковой. — М., 2000.
- Пиндар. Вакхилид. Оды. Фрагменты / Пер., ст. и комм. М. Л. Гаспарова. Отв. ред. Ф. А. Петровский. — М.: Наука, 1980.
- Платон. Собрание сочинений. В 4 т. / Под общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. — М.: Мысль, 1990–1994.
- Плутарх. Сравнительные жизнеописания в двух томах / Перевод С. П. Маркиша, обработка перевода С. С. Аверинцева, примечания М. Л. Гаспарова. 2-е изд-е, исправленное и дополненное: Издание подготовили С. С. Аверинцев, М. Л. Гаспаров, С. П. Маркиш. — М.: Наука, 1994.
- Поппер К. Логика и рост научного знания. Избранные работы / Пер. с англ. — М.: Прогресс, 1983.
- Путь в философию. Антология. — М.: Университетская книга, 2001.
- Райл. Понятие сознания / Пер. с англ. Общая ред. В. П. Филатова. — М., 2000.
- Луций Анней Сенека. Нравственные письма к Луцилию / Пер., ст. и прим. С. А. Ошерова. Отв. ред. М. Л. Гаспаров. — М.: Наука, 1977.
- Серл Дж. Открывая сознание заново / Пер. с англ. А. Ф. Грязнова. — М.: Идея-Пресс, 2002.
- Словарь античности / Пер. с нем.; сост. Й. Ирмшер, Р. Йоне, отв. ред. В. И. Кузищин. — М.: Прогресс, 1989.
- Теоретическая социология: Антология: В 2 ч. / Пер. с англ., фр., нем., ит. Сост. и общ. ред. С. П. Баньковской. — М.: Книжный дом «Университет», 2002.
- Тронский И. М. История античной литературы. — М.: Высшая школа, 1983 (или любое другое более позднее издание).
- Уинч П. Идея социальной науки / Пер. с англ. М. Горбачева, Т. Дмитриева. — М., 1996.
- Ф. Ницше и философия в России / Под ред. Н.В. Мотрошиловой и Ю.В. Синевой. СПб., 1999.

- Философские идеи Людвиг Витгенштейна: Сборник статей / Отв. ред. М.С. Козлова. — М.: ИФРАН, 1996.
- Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От этических космогоний до возникновения атомистики / Изд. подг. А.В. Лебедев. — М.: Наука, 1989.
- Фукидид. История / Изд. подг. Г.А. Стратановский, А.А. Нейхард, Я.М. Боровский. Отв. ред. Я.М. Боровский. — М.: Ладомир, Наука, 1993.
- Фуко М. Забота о себе. История сексуальности, т. 3 / Пер. с фр. Т. Н. Титовой и О. И. Хомы под общ. ред. А. Б. Мокроусова. — Киев, 1998.
- Фуко М. Интеллектуалы и власть: статьи и интервью, 1970–1984: В 3 ч.: Ч. 1 / Пер. с фр. С. Ч. Офертаса под общ. ред. В. П. Визгина, Б. М. Скуратова. — М.: Праксис, 2002
- Фуко М. Интеллектуалы и власть: статьи и интервью, 1970–1984: В 3 ч.: Ч. 3 / Пер. с фр. Б. М. Скуратова под общ. ред. В. П. Большакова. М.: Праксис, 2006
- Фуко М. Использование удовольствий. История сексуальности, т. 2 / Пер. с фр. В.Л. Каплуна. СПб.: Академический проект, 2004.
- Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / Пер. с фр. В. Наумова под ред. И. Борисовой. — М.: Ad Marginem, 1999.
- Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. Пер. с фр. В. П. Визгина и Н. С. Автономовой. — СПб.: А-скад, 1994.
- Шартье Р. Культурные истоки Французской революции / Пер. с фр. О. Э. Гринберг. М., 2001.
- Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Сост., пер. с нем. и комм. В. В. Бибихина. — М.: Республика, 1993.
- Хайдеггер М. Статьи и работы разных лет / Пер., сост. и вступ. ст. А. В. Михайлова. — М.: Гнозис, 1993.
- Хрестоматия по философии: Учебное пособие / Сост. Алексеев П. В., Панин А. В. — М.: «Проспект», 1998.
- Anscombe G. E. M. Intention. Basil Blackwell, Oxford, 1957.
- Anscombe G. E. M. Collected Philosophical Papers, Volume III: Ethic, Religion and Politics, Basil Blackwell, Oxford, 1981.
- Baudelaire Ch. Œuvres Complètes, Paris, Edition du Seuil, 1968.
- Bourdieu P. Outline of a Theory of Practice, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.
- Descombes V., «A confusion of tongues», Anthropological Theory, 2002. Vol 2 (4): 433–446.
- Descombes V., «Comment savoir ce que je fais», Philosophie, №76 “Elizabeth Anscombe”, décembre 2002, p. 15–32.

- Dreyfus H., Rabinow P.* Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics. 2nd ed. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1983.
- Dumont J.-P.* La philosophie antique. Paris, Presses Universitaires de France, 1962 (Collection « Que sais-je »).
- Fin de Siècle Social Theory: Relativism, Reduction, and the Problem of Reason. Ed. by J. Alexander. L.-N.Y., Verso, 1995.
- Foucault M.* Dits et écrits. V. I-IV, Paris, Gallimard, 1994.
- Foucault M.* Les mots et les choses, Paris, Gallimard, 1966.
- Foucault M.* Surveiller et punir, Paris, Gallimard, 1975.
- Giddens A.* New Rules of Sociological Method: A Positive Critique of Interpretative Sociologies, London: Hutchinson, 1976.
- Hadot P.* Exercices spirituels et philosophie antique, préface par A. Davidson, Paris, Albin Michel, 2002.
- Hadot P.* Eloge de la philosophie antique, Paris, Allia, 1997.
- Le Blanc G.*, «Le conflit des modernités selon Foucault», Magazine littéraire. 309. Avril 1993, pp. 56–60.
- Nietzsche F.* Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, hrsg. Von G. Colli und M. Montinari, 2. Durchgesehene Auflage, 15 Bde. München: Deutscher Taschenbuch Verlag; Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1999.
- Nietzsche in Russia, Ed. by B.G. Rosenthal, Princeton University Press, 1986.
- Ryle G.* Collected Papers, Volume II: Collected Essays 1929–1968, Hutchinson & Co, London, 1971.
- Ryle G.* On Thinking, ed. Konstantin Kolenda with a Preface by G. J. Warnock. Oxford: Blackwell, 1979.
- Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy, Richard Rorty, J.B. Schneewind et Quentin Skinner (éds.), Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- Scruton R.* Modern Philosophy: An Introduction and Survey, Penguin Books, NY, 1994.
- Searle J.* Speech Acts: an Essay in the Philosophy of Language. Cambridge, Cambridge University Press, 1969.
- Speech-Act Theory and Pragmatics, Searle J., Kiefer F. and Bierwisch M. (eds), Dordrecht, London, and Boston: Reidel, 1980.
- Searle J.* The Construction of Social Reality. London: Allen Lane, 1995.
- Searle J.* Making the Social World: the Structure of Human Civilization. Oxford, Oxford University Press, 2010.
- Turner S.* The Social Theory of Practice : Tradition, Tacit Knowledge, and Presuppositions. University of Chicago Press, 1994.
- Taylor Ch.* Philosophical Arguments. Cambridge (MASS): Harvard University Press, 1995.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

А

- Августин 75
Аверроэс (Ибн Рушд) 75
Авиценна (Ибн Сина) 75
Адо П. 32–33, 37–41, 48, 57, 62, 64, 66, 68, 74, 76, 124
Академ 49
Александр Дж. 158
Александр Македонский 58–59, 63
Александр I 107
Алкивиад 38, 45–46
Аль Фараби 75
Анаксагор 21
Анаксимандр 21, 26
Анаксимен 21, 26
Андроник Родосский 61
Антисери Д. 32, 116
Антисфен 29, 68–69
Арендт Х. 58, 64
Аристипп 68, 76
Аристотель 22, 24, 26, 45, 58–64, 66, 68, 75, 160
Ахиллес 28

Б

- Баньковская С. 157
Бергер П. 157, 160
Беркли Дж. 90, 94
Берлин И. 16–19, 45, 77–81
Бём Я. 115
Бибихин В. 64
Бисмарк О. фон 120
Битон 24
Бодлер Ш. 150–151
Большаков В. 146
Борхес Х.Л. 132
Бруно Дж. 75
Бурдьё П. 157–158, 163
Буркард Ф.-П. 32, 64, 89, 116
Бюффон Ж.-Л. Л. де 100

В

- Вакхилид 35
Вересаев В. 40
Видман Ф. 32, 64, 89, 116, 155

- Витгенштейн Л. 97, 155–167, 169, 172–174, 176, 178, 181, 186
Волков В. 158–159, 163–164
Вольтер 100

Г

- Галилей Г. 28–29, 83
Гарфинкель Г. 158
Гаспаров М.Л. 26, 32, 35, 38, 46
Гегель Г. В. Ф. 66, 81, 109, 115–117
Гейлинкс А. 86, 172
Гельвеций К. А. 100
Гера 24
Гераклит 21–22, 29–30, 54
Гермес 40
Геродот 14–15, 23, 25–26, 32
Гесиод 40
Гёльдерлин И. Х. Ф. 115
Гидденс Э. 157–158
Гиерон 35
Гилье Н. 64, 89, 116
Гири К. 158, 177–178, 180–182, 186
Гитлер А. 120
Главкон 49
Гоббс Т. 83, 90–93
Гольбах П. А. 100
Гомер 40
Гораций 71
Горгий 42–46, 65
Гофман И. 158
Гримм Ф. М. 100
Грязнов А. 155, 163

Д

- Д'Аламбер Ж. Л. 100
Данилевский Р. 119
Данто А. 132
Дарий 14–15
Девятко И. 158, 178, 186
Декарт Р. 27, 82–90, 92, 113, 168, 172, 181
Делёль Д. 154
Делёз Ж. 121
Демокрит 29–30
Дидро Д. 100
Диоген Лаэртский 58, 68–69, 75–76

Диоген Синопский (Диоген Киник) 69, 76
 Дионис 48, 118
 Дионисий Младший 49
 Дионисий Старший 49
 Д'Иорно П. 122
 Дрейфус Г. 145–146, 148, 152, 154

Е
 Екатерина II 107

Ж
 Жебелев С. 64

З
 Зенон 22, 28–29, 71
 Зорин А. 177

И
 Исократ 31

Й
 Йегер В. 36, 38, 56–57

К
 Калликл 43–44, 46
 Кант И. 97–104, 107–114, 116–117, 139, 151, 174
 Каплун В. 178, 186
 Кир 24
 Кири 41
 Клеанф 71
 Клеобис 24
 Кодр 47
 Колли Дж. 122
 Кондильяк Э. Б. де 100
 Констан Б. 78–80
 Коперник Н. 111
 Крез 23–24
 Крипке С. 163
 Ксенофан Колофонский 15, 21, 22
 Ксенофонт 37
 Кун Т. 140, 175
 Кунцман П. 32, 64, 89, 116, 155

Л
 Лаплас П.-С. Де 110
 Лебедев А. 21

Левкипп 29
 Лейбниц Г. В. 87, 172
 Локк Дж. 83, 90–91, 93, 95, 98
 Лукман Т. 157, 160
 Лукреций 71
 Луцилий 74, 76

М
 Макиавелли Н. 49
 Малкольм Н. 97–98, 111, 165
 Марк Аврелий 72–73, 81
 Маркс К. 81
 Марру А.-И. 34
 Менон 54, 57
 Мольер Ж. Б. 113
 Монтень М. 14, 19
 Монтескье Ш. Л. де 100
 Монтиари М. 122
 Мур Дж. Э. 97–98, 111
 Муссолини Б. 120

Н
 Николай Кузанский 75
 Ницше Ф. 7, 19, 54, 113, 116, 118, 119–132, 137–138, 140–141, 145, 153–154, 172, 174

О
 Орлова Н. 178, 186
 Остин Дж. 155–156, 158, 185–186
 Оттман Х. 119, 121

П
 Панетий 71
 Парменид 22, 27–29, 42, 50, 54
 Парсонс Т. 157
 Перикл 30–31, 35, 46
 Пиндар 14, 34–35
 Пиррон 70
 Пифагор 21–22
 Платон 16, 22, 25, 27, 33, 36–38, 43, 45–64, 66, 68–69, 93, 127–128, 130
 Плотин 74
 Плутарх 30, 45–46
 Поппер К. 9, 12–15, 17–20, 56, 116
 Посидоний 71
 Протагор 42–43, 171
 Пушкин А. С. 28–29

Р
 Рабиноу П. 153
 Райл Г. 56, 82, 87–88, 155–159, 163, 176–183, 185–186
 Рассел Б. 54, 82–83, 89, 94, 97, 109, 111–112, 114, 116
 Рафаэль 61
 Реале Дж. 32, 116
 Роден О. 179
 Ролз Дж. 120
 Рорти Р. 120
 Руссо Ж.-Ж. 56, 79–81, 100, 116

С
 Сартр Ж.-П. 153–154
 Сенека Л. А. 72, 74, 76
 Синеокая Ю. 119
 Скирбекк Г. 64, 89, 116
 Скуратов Б. 146
 Сократ 22–23, 25, 30, 33, 36–39, 43–46, 48–49, 54, 60, 65–66, 68–69, 125, 128, 137
 Солон 23–25, 40–41, 47
 Спиноза Б. 83
 Стратановский Г. 14, 23, 31

Т
 Телл 23, 24
 Тернер С. 158
 Токвиль А. де 106
 Тронский И. 38
 Тэйлор Ч. 163

У
 Уинч П. 156, 162, 178

Ф
 Фалес 21, 26, 41
 Федон 54
 Федр 54–55
 Феогаид 34, 41
 Фёрстер-Ницше Э. 120–122
 Филипп Македонский 59
 Фихте И. Г. 109, 114–116
 Фрасимах 43
 Фукидид 31–32, 35
 Фуко М. 7, 10–12, 14, 36, 45–46, 66–67, 75–76, 99, 101, 107–108, 118,

124, 126, 129, 133–146, 148–154, 158, 175

Х
 Хабермас Ю. 104–105
 Хархордин О. 154, 159, 163
 Хрисипп 71
 Христина, королева Швеции 83

Ц
 Цицерон 34
 Цявловская Т. 29

Ш
 Шартье Р. 106, 108
 Шеллинг Ф. В. Й. 109, 114–115
 Шичалин Ю. 36
 Шопенгауэр А. 19
 Шютц А. 160

Э
 Эмпедокл 22
 Энскомб Э. 156–157
 Эпиктет 72
 Эпикур 70–71
 Эткинд А. 177

Ю
 Юм Д. 90–91, 94–98, 110
 Юстиниан 74

Я
 Ярхо В. 192

D
 Davidson A. 36
 Descombes V. 178, 186
 Dumont J.-P. 23–24

H
 Hadot P. 36, 67

K
 Kolenda K. 179

L
 Le Blanc G. 139

R
 Rosenthal B.G. 119

W
 Warnock G. J. 179

Предисловие	5
-----------------------	---

Часть I

ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФСКАЯ ТРАДИЦИЯ

<i>Занятие 1. Что такое философия?</i>	
1.1. План занятия	9
1.2. Философия как форма познания и как деятельность: позиция М. Фуко	10
1.3. Философия как критика: философский жест	12
1.4. Позиция К. Поппера	12
1.5. Оппозиции универсализм/релятивизм/плюрализм в традиции западной философии	15
1.6. Позиция И. Берлина	16
1.7. Семинар и тексты	18
<i>Занятие 2. Рождение западной философии. Греческое чудо</i>	
2.1. План занятия	20
2.2. Рождение античной философии. Критическая философская традиция	20
2.3. Периодизация античной философии	22
2.4. Philosophia: рождение понятия	22
2.5. Досократики	25
2.6. Начало классического периода античной философии: Сократ и Афины золотого века	30
2.7. Семинар и тексты	32
<i>Занятие 3. Философия в контексте общей культуры греческого классического полиса. Истоки сократовско-платоновской традиции. Сократ как учитель «заботы о себе»</i>	
3.1. План занятия	33
3.2. Культурные истоки и контекст возникновения сократовско-платоновской традиции	33
3.3. Греческая воспитательная традиция и начало традиции европейского гуманизма	34
3.4. Греческая воспитательная традиция и гражданская философия Сократа. Философия как образ жизни	36
3.5. Семинар и тексты	37
<i>Занятие 4. Сократ и софисты</i>	
4.1. План занятия	39
4.2. Софисты и традиционное понимание мудрости	39
4.3. Просветительский элемент движения софистов. Релятивизм и нигилизм в движении софистов	41

4.4. Политическое учение Сократа: свобода как «власть над собой» vs. свобода как «право сильного»	43
4.5. Семинар и тексты	45
<i>Занятие 5. Философия Платона и западная традиция философского универсализма</i>	
5.1. План занятия	47
5.2. Политическая направленность философии Платона. Основание Академии	47
5.3. Система Платона против политического образования софистов	50
5.4. Платоновский универсализм. Метафизика Платона и проект «культурной революции»	51
5.5. «Государство Платона»	56
5.6. Семинар и тексты	57
<i>Занятие 6. Аристотель и изобретение «теоретического» образа жизни</i>	
6.1. План занятия	58
6.2. Общие сведения об Аристотеле. Корпус сочинений Аристотеля	58
6.3. Отличия философского проекта Аристотеля от философского проекта Платона	61
6.4. Этическая и политическая мысль Аристотеля. Современный аристотелизм в политической философии.	63
6.5. Семинар и тексты	64
<i>Занятие 7. Философские школы эллинистической и римской эпохи. Специфика средневековой философии</i>	
7.1. План занятия	65
7.2. Сократическая традиция. Две версии того, что происходит с философией с началом эллинизма	65
7.3. Киренаики	68
7.4. Киники	68
7.5. Скептики	70
7.6. Эпикурейцы	70
7.7. Стоики	71
7.8. Философия как «искусство жизни» vs. философия как комментирование текстов	73
7.9. Конец традиции античной философии. После античности	74
7.10. Семинар и тексты	75
<i>Занятие 8. Понятие политической свободы: от античности к современному либерализму</i>	
8.1. План занятия	77
8.2. Исая Берлин: понятия «позитивной» и «негативной» свободы	77
8.3. И. Берлин и Б. Констан	78
8.4. «Позитивная» свобода как свобода личная и как свобода политическая	80
8.5. Семинар и тексты	81

Занятие 9. Понятие современной (modern) философии.	
Философия сознания Декарта и ее критика в философии XX-го века	
9.1. План занятия	82
9.2. Декарт как один из основоположников современной (modern) философии	82
9.3. Жизнь и основные сочинения	83
9.4. Универсализм Декарта. Метод радикального сомнения	84
9.5. Декарт как рационалист. «Мыслю, следовательно, существую»	84
9.6. Основные идеи философии сознания и теории познания Декарта	85
9.7. Дуализм сознания и тела и связанные с ним теоретические трудности. Окказионализм	86
9.8. «Миф Декарта» с точки зрения современной философии языка	87
9.9. Семинар и тексты	88
Занятие 10. Традиция британского эмпиризма и ее критика в современной философии языка	
10.1. План занятия	90
10.2. Эмпиризм как разновидность философского универсализма. Основные представители традиции британского эмпиризма	90
10.3. Томас Гоббс и «Левиафан»	91
10.4. Теория познания Джона Локка	93
10.5. Джордж Беркли	94
10.6. Дэвид Юм и скептицизм	94
10.7. Скептические парадоксы Юма и философская традиция. «Знание» и «вера»	96
10.8. Юм и проблема доказательства «внешнего мира»	97
10.9. Семинар и тексты	98
Занятие 11. Просвещение и философский проект <i>modernity</i>	
11.1. План занятия	99
11.2. Просвещение и культ Разума	99
11.3. Просвещение как эпоха и как ядро эмансипационного проекта <i>modernity</i>	100
11.4. И. Кант « Ответ на вопрос: Что такое Просвещение?»	100
11.5. Публичная сфера и публичное использование разума	102
11.6. Просвещение как социо-культурный феномен	104
11.7. Структура публичных сфер европейских обществ XVIII в. по Ю. Хабермасу	105
11.8. Генезис политических публичных сфер XVIII в.	105
11.9. Возникновение и специфика публичной сферы в России	106
11.10. Семинар и тексты	107
Занятие 12. Немецкая классическая философия и традиция немецкого идеализма	
12.1. План занятия	109
12.2. Общестилитическая характеристика и основные представители	109

12.3. Иммануил Кант	109
12.4. Фихте и Шеллинг	114
12.5. Гегель	115
12.6. Семинар и тексты	116
Занятие 13. Ницше и конец западной традиции философского универсализма. Ницше и современная философия	
13.1. План занятия	118
13.2. Рецепция философии Ницше в XX-м веке	118
13.3. Ницше старый и Ницше новый	121
13.4. Античная философская традиция и философский проект Ницше: Европа «свободных умов»	123
13.5. Ницшевский перспективизм vs. платоновский универсализм	127
13.6. Метод генеалогии	128
13.7. Философия языка, концепция Вечного возвращения, идея сверхчеловека	131
13.8. Семинар и тексты	132

Часть II

ЭЛЕМЕНТЫ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ И СОЦИАЛЬНЫЕ НАУКИ

Занятие 14. М. Фуко — историк и теоретик институтов: формы знания, отношения власти и типы субъективности	
14.1. План занятия	133
14.2. Вводные замечания	134
14.3. Концепция власти как (у)правления	135
14.4. Ницшеанство М. Фуко: генеалогия vs. история историков	137
14.5. Власть и свобода	145
14.6. Свобода, практики себя и эстетики существования	148
14.7. Свобода в современных обществах: изобретение себя	151
14.8. Фуко и Сартр	153
14.9. Семинар и тексты	154
Занятие 15. Философия языка и философия действия XX-го века и ее значение для современных социальных наук	
15.1. План занятия	155
15.2. Философия языка и философия действия XX-го века: вводные замечания	155
15.3. Философия языка XX-го века и социальные науки	156
15.4. Л. Витгенштейн: язык как деятельность. Критика представлений о языке в традиции социальной феноменологии. Языковые игры, формы жизни и теория значения как употребления	159
15.5. Концепция «следования правилу» и ее значение для современных социальных наук	162

15.6. Метод Витгенштейна: грамматика и социальная реальность	164
15.7. Понятие грамматической шутки	165
15.8. Объяснение и понимание	171
15.9. «Указать на реальность»	173
15.10. Историчность «языковых игр» и «форм жизни»	175
15.11. Г. Райл и проблематика «thick description»	176
15.12. Использование райловской концепции thick description в интерпретативной антропологии К. Гирца	177
15.13. Thick description как общий метод описания социального действия	178
15.14. О практической применимости райловской модели описания действия	184
15.15. Семинары и тексты	185
Литература к курсу	187
Указатель имен	194

Каплун Виктор Львович

ЗАЧЕМ ФИЛОСОФИЯ:

введение в философию для студентов,
специализирующихся по социальным и гуманитарным наукам

Главный редактор издательства *И. А. Савкин* • Дизайн обложки *И. Н. Граве*
Оригинал-макет *Н. Н. Орловская* • Корректор *Д. Ю. Былинкина*

ИД № 04372 от 26.03.2001 г.

Издательство «Алетейя»,
192171, Санкт-Петербург, ул. Бабушкина, д. 53.
Тел./факс: (812) 560-89-47

Редакция издательства «Алетейя»:
СПб, 9-ая Советская, д. 4, офис 304,
тел. (812) 577-48-72, aletheia92@mail.ru

Отдел продаж: fempro@yandex.ru, тел. (812) 951-98-99

www.aletheia.spb.ru

Формат 60x88 1/16. Усл. печ. л. 12,22.

Отпечатано в типографии ООО «Супервэйв Групп».
193149, РФ, Ленинградская область, Всеволожский район, пос. Красная Заря, д. 15.
Печать цифровая. Заказ № 00022205_065. Тираж 1000 экз.