

ЮЖНЫЙ ПОЛЮС ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ИСТОРИИ СОВРЕМЕННОЙ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ

№1 / 2015

СТРАСТИ ПО ФИЛОСОФИИ

**Южный полюс.
Исследования по истории
современной западной философии
№1/2015
Научный журнал**

Содержание

Учредитель: ФГАОУ ВО «Южный федеральный университет»

Главный редактор: Андрей Тихонов

Редакционная коллегия: Екатерина Шашлова (Ростов-на-Дону),
Максим Демин (Санкт-Петербург), Всеволод Золотухин
(Ростов-на-Дону)

Научный совет журнала: Константин Скрипник (Ростов-на-Дону),
Елена Золотухина (Ростов-на-Дону), Виталий Куренной
(Москва), Марина Вольф (Новосибирск), Андрей Паткуль
(Санкт-Петербург), Артем Кротов (Москва), Андрей
Майданский (Белгород)

Номер подготовлен Научно-исследовательской лабораторией
истории современной западной философии ЮФУ

Адрес Научно-исследовательской лаборатории истории
современной западной философии ЮФУ и редакции
журнала:

344065, г. Ростов-на-Дону, пер. Днепроvский, 116, каб. 209.

Сайт с информацией о журнале и архивом материалов:
<http://spolejournal.ru/>

E-mail главного редактора: equilibre2003@yandex.ru

Обложка: Андрей Тихонов

Компьютерная верстка: Екатерина Шашлова

Администраторы сайта: Александр Раевский, Ангелина Булатникова

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и
экспертного отбора.

Свидетельство о регистрации: Эл №ФС77-60304 от 29.12.2014 г.

Предисловие редактора 3

Роман Громов «Страсти по философии. Философ: жажда и
страх революции» 4

Мнение

Елена Золотухина-Аболина «Современная философия:
“практические аспекты”» 10

Исследования

Максим Демин «Как Гегель вышел в классики: к
исследованию канона немецкого идеализма» 14

Андрей Тихонов «Восприятие базовых идей Платона: оценка
“самости” в XX веке» 32

Екатерина Шашлова «Антропология и ее отрицание:
парадоксы творчества Мишеля Фуко» 47

Обзоры конференций

Философия и сказка (ЮФУ, Ростов-на-Дону, 16 апреля 2015 г.) 74

Институциональная история философии. Конференция
памяти Романа Громова (НИУ ВШЭ, Москва, Вороново, 28-29
мая 2015 г.) 81

Алешинские чтения – 2015: История философии: история или
философия? (РГГУ, Москва, 10-11 декабря 2015 г.) 85

Предисловие редактора

Дорогие коллеги! Мы рады представить Вам первый номер специализированного электронного журнала «Южный полюс. Исследования по истории современной западной философии». Цель журнала – поддержка историко-философских исследований на Юге России, посвященных становлению и развитию современной западной философии, а также современных исследований по классической философии. По нашему замыслу журнал «Южный полюс» будет развиваться как профессиональное академическое издание, которое будет стремиться объединить исследования представителей региональных и столичных философских центров.

Первый номер посвящен памяти Романа Анатольевича Громова, нашего уважаемого коллеги и учителя, идейного вдохновителя и создателя данного издания. Один из его последних докладов открывает номер «Страсти по философии», и задает вектор для его дальнейшего развития. Исследования, представленные в этом номере, в одних случаях - развивались при участии Романа, а в других - во многих смыслах даже были им инициированы.

Мы приглашаем всех интересующихся историей философией авторов к участию в дальнейших выпусках нашего журнала.

Андрей Тихонов

Страсти по философии. Философ: жажда и страх революции

Роман Громов

Название темы семинара¹ вызвало у меня внутреннее сопротивление, я неоднократно возмущался по поводу этого названия, когда садился писать доклад, тема у меня не складывалась, название доклада также долго не могло сложиться. Я думаю, что этот симптом не является просто моей личной индивидуальной проблемой, это симптом, который сам по себе говорит о том, что его следовало бы сделать объектом анализа, объектом следующей рефлексии: почему академический философ внутренне сопротивляется такой формулировке темы – философия и революция? Что за этим стоит? Собственно говоря, сегодня я бы хотел прояснить, почему у академического философа тема такого рода вызывает какое-то внутренне неудобство, внутреннее сопротивление; почему эта связка понятий - «философия» и «революция» - кажется искусственной?

Прежде всего, как историк философии, я хотел бы сказать, что никаких проблем с историко-философской точки зрения для написания доклада на эту тему нет. Причем, доклад может развиваться в двух направлениях. Первое направление: философия и революция, то есть революция как политическое и культурное событие. Как соотносятся философия и революция, как революция оказывает влияние на философию? Или наоборот: как философы могли оказывать влияние на те или иные революционные события? Очевидно, что такая тема, такая постановка проблемы не вызывает особых сложностей и, на мой взгляд, не является очень интересной, потому что для того, кто более или менее знаком с историей философии и историей за последние двести лет, здесь выстраивается очень понятная и прозрачная схема: «французская революция – Кант». И уже на рубеже XVIII-XIX веков эта связь «французская революция – Кант», связь политической революции и революции в философии, уже была чем-то самым собой разумеющимся.

© Р. Аоки, 2015.

¹ Представленный здесь текст является докладом Романа Громова на семинаре «Революции #1: Революции в философии и науке», который был организован Лабораторией истории современной западной философии и Научным советом студентов и аспирантов факультета философии и культурологии Южного федерального университета 14 марта 2014 года.

Я приведу несколько примеров. С 1785 года эта ассоциация начинает утверждаться, по крайней мере, в немецком культурном самосознании. Мозес Мендельсон в 1785 году ввел такое выражение – «всесокрушитель Кант», «всесокрушающий Кант». Он ввел это выражение в предисловии к своей работе «Утренние часы или лекции о бытии Бога»², и вот эта метафора о «сокрушителе Канте» стала широко известной. Позднее Гейне в работе «К истории религии и философии в Германии»³ писал: «Говорят, ночные духи пугаются, когда им показывают «Критику чистого разума» Канта. Эта книга суть меч, отрубивший в Германии голову деизма». Распространенной также становится аналогия между Кантом и Робеспьером, как между двумя величайшими террористами: один в сфере политики, другой в сфере мысли. О двух революциях говорит Фихте, подчеркивая, что революция философская, революция, совершенная Кантом, несравнимо более важна, чем революция французская.

Эта связь Канта с французской революцией во многом объясняется тем, что кантовская философия имела свое политическое измерение, и многие ранние либералы домартовского периода, то есть до революции 1848 года, использовали кантовскую философию для обоснования права народа на революцию, права народа на сопротивление и так далее. Это, как было сказано выше, есть одно направление темы. По этой схеме мы можем рассуждать о философии и революции на примере Канта и, затем, двигаясь к нашему времени, на примере, скажем, революции 1848 года в Европе, которая также оказала существенное влияние на академическую философию; и далее на примере, скажем, революции 1917 года.

Возможна другая линия развития этой темы: революция внутри философии. И здесь опять-таки логической отправной точкой мог бы быть Кант, как человек, как мыслитель, который радикальным образом переопределил, обновил философию. Далее можно продолжить говорить о философских переворотах, или философских поворотах. Здесь – целая плеяда мыслителей: Ницше, Витгенштейн, Хайдеггер, Деррида, являющиеся неореволюционерами, псевдо-революционерами и так далее. Я хочу показать, что для историка философии не является неразрешимой задачей формулировка этой темы, ее развертывание в традиционном историко-философском ключе. Поэтому не отсюда берутся те затруднения и те сомнения, которые у меня возникают, и возникли, когда я попытался развить эту тему. Это внутреннее сопротивление нельзя объяснить политическими взглядами, сославшись на какой-то консерватизм, сославшись на текущий политический контекст, и

² Mendelsohns M. Morgenstunden: oder, Vorlesungen uber das daseyn Gottes. – Berlin, 1785.

³ Heine C.J.H. Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. – Hamburg, 1834.

так далее. Нельзя объяснить это сопротивление страхом цензуры или еще какими-нибудь внешними обстоятельствами. И я полагаю, что наиболее точным объяснением было бы следующее: существует определенный габитус академического философа, который препятствует естественному развитию этой темы: «философия и революция». Под габитусом я имею в виду сложившиеся стереотипы, привычки, существующую академическую культуру, которая, все-таки, вот эту связку «философия – революция» делает в глазах философа неудачной, неуместной, сомнительной, неудобной. И в дальнейшем я попытаюсь частично раскрыть, что я имею в виду под этим габитусом профессионального академического философа, формирующим, по большому счету, контрреволюционную направленность идей своего носителя.

Оговорюсь еще раз, что речь не идет, как я полагаю, о моем частном случае «здесь и теперь», что все-таки я могу претендовать на универсальность этих рассуждений, на определенный уровень идеализации. И если мы говорим о габитусе, то, прежде всего, я думаю, что для академического философа характерно признание непреходящей ценности философской культуры и философского знания. Для человека, который профессионально занимается философией, а я беру сейчас идеализированную фигуру философа (преподавателя, доцента, профессора и так далее), работающего в университете, зарабатывающего своей работой деньги, и посвящающего все свое время, все свои значительные силы вот этому занятию, философия обладает непреходящей ценностью. То есть, ценность философии не то чтобы просто неисчерпаема, она - не измеряется категориями выгоды, сиюминутной пользы, и поэтому философия, несмотря на возможность использования в сиюминутных целях, скажем, в целях политической революции или политической контрреволюции, всегда сохранит свою самооценку. Философия мыслится академическим философом, как правило, вне категорий, вне измерения практической выгоды, вне прикладного значения. И этому есть свое объяснение, на мой взгляд, оно состоит в том, что философское знание в традиционной форме - это все-таки знание, претендующее на высокий уровень обобщения, на высокий уровень универсализации; это знание – с открытым временным горизонтом, то есть, это знание не привязано жестко к какому-то конкретному контексту. Сегодня, в современных дискуссиях, в текущих проблемах нашего общества и в проблемах онтологии, мы можем полемизировать как с современными авторами, так и с Аристотелем и Платоном. То есть, эти авторы сохраняют свою значимость через сто, через двести и через две тысячи лет, независимо от того, в каком контексте возникали их знания. Поэтому существует некоторый внутренний разрыв: все-таки профессиональный философ понимает философию, я думаю,

прежде всего как теоретическое предприятие, теоретическое знание, которое очень сложно связать с практикой; или точнее – он внутренне сопротивляется тому, чтобы это знание оценивали с практической точки зрения, с точки зрения прикладной. Философию нельзя оценивать с этой точки зрения, нужно признать, что такая точка зрения есть распространенный предрассудок.

Второй очень важной чертой этого габитуса является то, что современный философ-профессионал чувствует себя все время уязвимым. Он – уязвимая фигура; современная философия – это очень уязвимая вещь, потому что эта сфера знания, эта культура не имеет определенного научного статуса. То есть, нельзя сказать, что философия состоялась как наука, хотя все время она позиционирует себя внутри университета как определенная наука. С середины 19 века, а именно после революции 1848 года (это отдельная история, почему это произошло), философия начинает переживать так называемый кризис легитимации, или можно сказать: кризис идентификации. С этого времени существование философии перестает быть чем-то само собой разумеющимся, и философы вынуждены доказывать свое право на существование. Поэтому современный философ до сих пор является уязвимой фигурой, ему нужно все время защищать философию с целью сохранить ее от каких-то внешних интервенций, вторжений, в своей любви к этому непреходящему философскому знанию, к непреходящей философской культуре. И одной из форм спасения, защиты философии, в том числе и от внешней цензуры, и от внешних интервенций, клерикальных или государственных, стала стратегия онаучивания философии, превращения философии в науку, или наукообразную форму знания. Эта стратегия обозначается после революции 1848 года, прежде всего в Германии, когда в адрес философии начинают раздаваться обвинения в этой революции. И философы уже без всяких подтекстов начинают оправдывать философию разными способами, доказывая непричастность философии к революции и пользу философии для общества, для науки, образования и так далее.

Что характерно для этой научной стратегии обоснования и защиты философии? Для нее характерна, во-первых, попытка вывести за рамки философии мировоззренческие проблемы, морально-политическую проблематику. Это те проблемы, которые вносят разрыв, разлад; это то, что делает философию уязвимой, дает повод для цензурирования философии. Это попытка свести философию к теоретико-познавательным вопросам, к вопросам теории науки, и, тем самым, оставить для философии свое собственное поле, куда бы не могли вмешиваться посторонние, дилетанты, политики, духовенство и так далее. Такая стратегия обоснования философии – это попытка вывести

философию за рамки политической и любой цензуры другого вида.

Второй момент, который характерен для такой научной формы обоснования философии, заключен в том, что философ отказывается от определенной социальной роли, традиционно характерной для нее – роли проповедника, вождя; и это хорошо выразил М. Вебер в докладе «Наука как призвание и профессия», где отметил, что философское образование сводится просто к нейтральной, безоценочной передаче информации. Такая форма философского образования, философской работы возникла в эпоху реакции, в 50-е годы 19 века в Германии, в то время, когда говорить на религиозные, политические, мировоззренческие проблемы для профессоров философии становилось просто не безопасным. Были случаи, когда их увольняли из университета, изгоняли из государства, они вынуждены были эмигрировать. И мы прослеживаем эту тенденцию каждый раз, когда в государстве начинают «закручивать гайки». То есть онаучивание философии – это стандартная реакция на усиление давления на философию извне, на усиление анти-либеральных настроений в атмосфере общества.

Но при этом мы должны отдавать себе отчет об «обратной стороне» этой медали: философ начинает, в таком случае, рассматривать себя как фигуру, стоящую над партийной борьбой, над сиюминутными тенденциями, столкновениями; он начинает ратовать за стерильность философского знания, за стратегию невмешательства, непартийности научного знания и философии. И вот такая стратегия тоже приводит к негативным последствиям, и в частности, например, мы можем ставить вопрос об ответственности философа перед обществом. Такой вопрос ставился, например, после второй мировой войны перед немецким философским академическим сообществом, потому что исходя из идеалов внепартийности философской деятельности, немецкая профессура никак не отозвалась в 20-е – 30-е годы на усиление и приход к власти национал-социализма.

Есть иные стратегии обоснования философии, внеакадемические, и одной из них, которую можно посчитать другой крайностью, является та модель, которая изначально была предложена К. Марксом, когда он сказал, что философия раньше объясняла мир, а теперь задача философии состоит в том, чтобы изменить его. В 20 веке такая модель представлена хорошо во Франкфуртской школе и после второй мировой войны именно эта модель в немецкой философии получила широкое распространение. То есть, философия не чуждается политической ангажированности, работы на злобу дня.

Я думаю, что вот эти две модели, эта ситуация, которую я обрисовал, объясняют название моего доклада: с одной стороны, философ жаждет обновления и, воспитанный в духе критической традиции, посткантовской философии, он готов к переоценке,

стремится к опыту критической работы, он опирается на либеральные предпосылки. Говоря в общем, современная наука и современная философия строятся на либеральных предпосылках: в науке существует свобода слова, в науке каждый имеет право на свою точку зрения, в науке каждый может критиковать кого угодно и в науке не существует авторитетов. Но, с другой стороны, при этом, любя философию и стремясь оградить ее, защитить ее, философ испытывает страх перед революцией, страх перед внешним вмешательством, страх подставить философию под удар; и это объясняет многие консервативные тенденции в профессиональном философском сообществе.

Предложенная картина достаточно идеализирована, потому что есть масса практических интересов, которая объясняет всякое поведение, в том числе и профессуры, ну и как это бывает в случае с обычным человеком. Но, тем не менее, мне кажется, она может дать ключ к объяснению каких-то процессов внутри философии. В том числе и в современном отечественном философском сообществе⁴.

⁴

Письменный текст доклада подготовлен Тихоновым А.В.

Мнение

Современная философия: «практические аспекты»

Елена Золотухина-Аболина

Какова судьба философов в современном мире? Какова их судьба в России? Будет ли жить дальше и как именно будет жить философская мысль? Востребованы ли философы обществом и культурой, способен ли современный социум учитывать мнения и суждения специалистов-философов? Все эти вопросы отнюдь не абстрактны для философского сообщества, для реальных, конкретных людей, связавших свою судьбу с философией.

Но скажем прямо: философы всегда выглядели как личности странные, не вписывающиеся в логику обычной практической жизни. Издревле о них рассказывали байки, дивились их экстравагантности, удивлялись их «зауми» и восхищались их необычными суждениями и версиями действительности. Еще бы – один говорит, что в основе мира лежит безличный дух, другой утверждает, что это – воля, третий сетует, что ничего познать нельзя, а четвертый считает, что в мире нет никакого единства, тогда как пятый только на это единство и упирает... А какое нормальному человеку дело до «безличного духа», когда ему надо сытно кушать, детей обувать-одевать, и чтобы в доме был вполне конкретный дух обеспеченности и довольства.

Да и занимались философы кто чем: одни стекла шлифовали, другие в армии служили, третьи, прибившись к знатым и богатым особам, пользовались для своих занятий их финансами. Официальный статус и регулярную зарплату философы получают только в XIX веке, когда в Европе они становятся университетскими преподавателями, и относительно безбедно в качестве уважаемых персон существуют в XX веке, найдя место в системе высшего образования, хотя политические и военные потрясения погружали в пучину бедности и делали изгоями даже наиболее крупных из них. К концу XX века и началу нынешнего столетия в силу общей прагматизации жизни и культуры философы и философия вновь стали терять свой статус, в университетах их стали держать в количестве весьма малом и

вновь актуализировалось высказывание Г.Гейне, что, мол, философия такая штука, которой собаку из конуры не выманишь...

Куда философу податься, когда у него столько противников: сциентизм во всех видах – против него; религия (дело практическое) – тоже против; массовая культура просто топит философское суденышко в океане визуальной информации, отучает людей читать и мыслить так, чтобы одни картинки были на уме; любословесный постмодернизм, создав много текстов, все рациональные модели мира объявил негожими, всякие ценности – иллюзорными; ну а власть просто не хочет платить приличную зарплату: не будет денег – сами из своей философии убежите! Вот и ищут философы, как им и нищими не стать, и философию любимую сохранить – занятие увлекательное и высоко-интеллектуальное. Наверное, надо стать практически нужными, найти такие жизненные лакуны, где философ будет востребован также как продавец, парикмахер, а может быть, даже как бизнесмен и бюрократ (на что надеяться на самом деле и вовсе бессмысленно). Кругом объявлена «смерть идеологии» и «солдат идеологического философского фронта» никто к бою не зовет, хотя на самом деле идейные и идеологические войны вовсю идут, просто место философов в них заняли представители СМИ, журналисты, пиарщики, политические обозреватели и прочий приёмыстый люд, который не воспаряет слишком высоко над миром.

Куда же идут нынешние продолжатели дела Аристотеля, Канта и Гуссерля? Даже при поверхностном взгляде обнаруживается, что в России, в условиях развала системы образования, огромное их количество пока еще осталось в вузах, как бы читая как бы философские лекции студентам, сколь неграмотным, столь же мало заинтересованным в приобретении гуманитарной эрудиции. Кроме того, философы-профессионалы вынуждены по мере сил приспособливаться к ситуации низкого материального обеспечения и отсутствия уважения к предмету со стороны вузовской администрации, сегодня они подчинены бюрократическому диктату, а в ближайшее время подлежат радикальному сокращению. В этом вопросе ситуация существенно разнится в столице и на периферии, где условия «философского выживания» значительно хуже. О сознательно избранной сфере исследовательских интересов здесь говорить почти не приходится: не до жиру, быть бы живу.

На Западе многие философы отказались от своей «высокой теоретической чистоты», потому что человеку массовой культуры она без надобности, и обратились к политической философии, к анализу текущих событий, к «злобе дня». Тон здесь философам XXI века задают, к примеру, Жан Бодрийяр и Славой Жижек, те авторы и деятели, которые в броской форме оценивают случившееся сегодня и могут высказаться о нем. В

этом случае дело философа (а по сути – уже политолога) – говорить о сугубо актуальном, размышлять не просто о больном, но болящем здесь и сейчас. Это возможный путь, хотя человек при этом, скорее всего, остается работать в системе образования или может перейти на позиции журналиста, литератора, телекомментатора, политического аналитика, работающего по заказу.

Другой, еще более хлопотливый вариант практического устройства философа – это попытка стать «учителем жизни», кем-то вроде философствующего психотерапевта или «терапевтического философа». Такой философ может вести группы, заниматься с индивидуальными клиентами, разыскивающими смысла жизни, и на базе истории философии, соединенной с методиками экзистенциальной психотерапии, помогать людям обретать душевное равновесие и учить их «заботе о себе». Такая фигура философа-консультанта присутствовала в античности. Направление «философский праксис» возродилось в наши дни в Германии. В 2014 году я получила Информационное письмо следующего содержания: «Впервые в Бирштонсе - современный Философский праксис, представленный его основоположником! Ведущий - др. Герд Б. Ахенбах (Германия) - немецкий философ, в 1981 г. предложивший необычную форму помощи людям, ищущим ответов на сложные жизненные вопросы - философское консультирование. Это философский праксис, которым занимаются профессиональные философы, по своим принципам немножко созвучный с экзистенциальной терапией. Г.Ахенбах также является учредителем Международного общества философского праксиса (1989) и его первым президентом (до 2003 г.). Он также является автором многих книг, до сих пор преподает философский праксис в университетах Германии, Австрии, Италии». Это – тоже возможный путь практического устройства философа.

Впрочем, хочу заметить, что разделение на «теоретическую область» и «прикладную область» возможно только в науке, где одни занимаются разработкой высокой теории, а другие (коллективно) проверяют и применяют эту теорию к жизни. Высокая наука должна превращаться в технологию последовательно, по ступеням, с сильным изменением исходных позиций и с участием многих людей. Здесь у каждой группы своя специализация. Но философы работают индивидуально, и между их теорией и «практикой» нет разрыва. Здесь, скорее, подходит юнговская аналогия с типами личности: интроверты и экстраверты. Есть философы-интроверты, которые никогда не будут практиками – ни политическими, ни психотерапевтическими, а есть философы-экстраверты, готовые не только мыслить о мире и человеке, но раскрывать и тому, и другому, свои объятия. Они реально способны выживать как «практики», хотя это нисколько не отменяет их занятий

«высокой теорией», написания аналитических исследований и даже создания онтологических конструкций.

Однако, что же делать «философским интровертам», для которых не хватит одного на всю Россию Института философии РАН? Как быть историкам философии, экзистенциальным философам «не-психотерапевтического» настроения, методологам, которых не слушают ученые, и социально-политическим аналитикам, которых игнорируют политики? Наконец, культурологам, на которых не обращает внимание министерство культуры? Как им поступать - бросать любимое дело?

У меня нет однозначного ответа. Я знаю лишь, что сейчас появилось довольно много философов, которые подписывают свои статьи «независимый исследователь». Где работают эти люди? В издательствах? В торговом менеджменте? Учителями в средней школе? В средствах массовой информации? Возможно. Они могут как в 17 веке «шлифовать линзы» или «воспитывать господских детей», но все они остаются философами, верными своим интересам. Им приходится вести двойную жизнь и делать двойные усилия, чтобы не сойти с избранного интеллектуального и духовного пути, чтобы жизнь не унесла их совсем в сторону. Потому что, как полагал Аристотель, нет ничего бесполезней философии, но нет ничего прекрасней ее. Этим людям, как правило, обладающим философским образованием и научными степенями, надо помогать сохраниться как философам. В этом отношении большую роль играют профессиональные журналы – и традиционные «бумажные», и электронные, которые в условиях серьезного упадка официальной профессии создают доступное поле коммуникации и возможность продолжать теоретическое философское дело.

Я надеюсь, что журнал «Южный полюс», задуманный нашим коллегой и товарищем Романом Громовым, будет содействовать укреплению философского и конкретнее – историко-философского сообщества и поможет «чистым философам», «философам-интровертам», то есть, подлинным философам пережить тяжелые времена.

Исследования

Как Гегель вышел в классики: к исследованию канона немецкого идеализма*

Максим Демин

Национальный исследовательский университет —
Высшая школа экономики (Санкт-Петербург)
mdemin@hse.ru

Maxim Demin

Associate Professor at the St. Petersburg School of Social Sciences and
Humanities, National Research University Higher School of Economics,
Russian Federation

How Hegel became the classics: a study of the canon of German idealism

Abstract. The article continues the critical study of the canon of the 19th century German philosophy. Following the studies of Walter Jeschke (2000) and Petr Rezvykh (2009) article aims to look at how to establish a conception of the main figures of the so-called «German idealism». The specific goal of the study is to investigate how Hegel becomes a part of historical and philosophical canon. In order to do so, we have analyzed the German edition of the history of philosophy of the first half of the XIX-th century. We paid particular attention to the context of mentioning of the name of Hegel and the number of pages devoted to his philosophy. On this basis we concluded that, compared to Fichte and Schelling, Hegel's entry into the canon of the major German philosophers has significant features.

Key words: Jakobi, Herbart, The End of Philosophy, The Great Philosophers.

* Статья подготовлена в рамках проекта по гранту Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) «Институциональная история философии: формирование профессиональной философии в немецкой институциональной среде XVIII–XX вв.» 12-03-00451(a).

Аннотация. Статья продолжает критические исследования канона немецкой философии XIX века. Вслед за исследованиями Вальтера Йешке (Jaeschke 2000) и Петра Резвых (2009) статья ставит цель посмотреть, как формируется представление о главных фигурах так называемой «немецкой классической философии».

Конкретная задача исследования – проследить, когда Гегель входит в историко-философский канон. Для этого были проанализированы немецкие издания по истории философии первой половины XIX века. Особое внимание было уделено контексту, в котором упоминается имя Гегеля и количеству страниц, посвящённых его философии. На этом основании был сделан вывод, что по сравнению с Фихте и Шеллингом попадание Гегеля в канон главных немецких философов имеет существенные особенности.

Ключевые слова: Якоби, Гербарт, немецкая классическая философия, великие философы.

В конце XVIII - начале XIX вв. на пространстве немецкоязычной культуры появился ряд философских учений, значение которых для философии считается общепризнанным. Представление о внутренней цельности и завершенности этого периода закреплено терминами «немецкий идеализм» и «немецкая классическая философия». Несмотря на использование этих терминов как равнозначных, термин «немецкий идеализм» характерен для западной традиции, «немецкая классическая философия» – для отечественной¹. Эта терминологическая разница объясняется влиянием на русскоязычную традицию работы Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» [1886]².

Несмотря на широкое употребление данных терминов в современной исследовательской литературе, в последнее время появились работы, проблематизирующие данный понятийный аппарат. Критике использования понятия «немецкая классическая философия» как излишне схематизирующего и упрощающего реальный исторический процесс посвящена работа Петра Резвых. Исследователь концентрируется на социально-идеологических эффектах, производимых некритичным употреблением этого понятия в отечественной

¹ Gamm G. Der Deutsche Idealismus: eine Einführung in die Philosophie von Fichte, Hegel, Schelling. Ditzingen: Reclam, 1997; Ameriks K. (ed.) The Cambridge Companion to German Idealism. Cambridge: Cambridge 2000; Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. 2-е изд., М.: Рольф, 2001.

² Любопытно, что в первом вольном переводе на русский язык эта работа вышла под названием, предлагающим иное терминологическое оформление, а именно – «Кризис философии классического идеализма в Германии» (Г. Л <ьвович>. Кризис философии классического идеализма в Германии // Северный вестник. 1889. № 3. – С. 43-66; № 4. – С. 82-106).

философии; раскрывает нормативные принципы, лежащие в основе концептуализации немецкой философии первой половины XIX века в качестве «немецкой классической философии». П. Резвых показывает, что схема, в которой мыслители представлены как звенья цепочки преемственностей и ранжируются как фигуры первого и второго рядов, была наиболее дидактически удобной³.

Историю термина «немецкий идеализм» исследует Вальтер Йешке, раскрывая философский и идеологический контексты его использования⁴. Йешке показывает, что ни один из представителей так называемого немецкого идеализма не употреблял это словосочетание ни в отношении себя, ни в отношении своих единомышленников. Так, например, название известного российскому читателю текста Гегеля «Первая программа системы немецкого идеализма» (1796), было дано Францом Розенцейгом, подготовившим его к публикации 1917 году⁵.

Йешке выделяет три этапа становления понятия «немецкий идеализм»: введение понятия, использование его в качестве философско-исторической, а затем – и культурно-исторической категории. Впервые словосочетанию «немецкий идеализм» придается понятийный характер марбургским неокантианцем Фридрихом Ланге в 1866 г. Однако, по мнению Йешке, в качестве термина, обозначающего завершённый период в истории философии, «немецкий идеализм» употребляется уже представителем юго-западной школы неокантианства Вильгельмом Виндельбандом во втором томе «Истории новейшей философии», вышедшей в 1880 году. Третий период истории понятия «немецкий идеализм» связан с расширением границ его содержания. К началу XX века оно начинает использоваться для определения культурно-исторического этапа в истории национальной культуры. Далее Йешке показывает, как «немецкий идеализм» встраивается в политико-идеологический контекст милитаристских настроений перед Первой мировой войной.

В центре внимания данного исследования становление представления о Гегеле как о философском гении, имеющем не

³ Резвых П. В. Фантом «немецкой классики» // В кн.: Классика и классики в социальном и гуманитарном знании. М.: Новое литературное обозрение, 2009. С.419-434.

⁴ Jaeschke W. Zur Genealogie des Deutschen Idealismus. Konstituierungsgeschichtliche Bemerkungen in methodologischer Absicht// Materialismus und Spiritualismus : Philosophie und Wissenschaften nach 1848 / Hrsg. A. Arndt, W. Jaeschke. Hamburg: Meiner, 2000. S.220- 234.

⁵ Henrich D. Aufklärung der Herkunft des Manuskripts «Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus»// Mythologie der Vernunft. Hegels «ältestes Systemprogramm» des deutschen Idealismus. (Hrsg.) Ch. Jamme, H. Schneider, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984, S. 161-162. Гегель Г.В.Ф. Первая программа системы немецкого идеализма// Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет в 2-х томах. Том 1. Москва: Мысль. 1970.С. 211-234.

преходящие значение в истории философии. Мы исходим из предположения, что образ Гегеля в академических изложениях истории философии мог меняться в течение всего XIX века. Именно в это столетие в немецкой университетской традиции происходит расцвет историко-философского жанра, а историко-философские сочинения становятся стандартом философской работы. Они стабилизируют философские дискуссии, оказываются мощным инструментом для трансляции дисциплинарной памяти⁶. Данная работа написана в рамках исследования канона философии XIX века, зафиксированного в немецкоязычных историко-философских сочинениях XIX столетия⁷.

В статье мы попытаемся ответить на следующие вопросы: 1) к какому времени относятся первые изложения истории философии, в которых Гегель представляется в качестве фигуры, завершающей историко-философских процесс? 2) Когда впервые имя Гегеля начинает фиксироваться в «большой» истории философии? 3) Существовали ли в первой половине XIX века альтернативные способы контекстуализации немецкой философии, иначе описывающие роль Гегеля?

Немецкая философия от Канта до Гегеля

Гегель умер в 1831 году во время чумы в Берлине на 61 году жизни. Его ученики и последователи восприняли смерть учителя эсхатологически⁸. Организованное учениками масштабное издание трудов Гегеля положило начало историзации его философии⁹. С тринадцатого по пятнадцатый тома собрания сочинений Гегеля занимали конспекты лекций по истории философии. В предисловии к ним последователь Гегеля, неординарный профессор философии Берлинского университета, К.Л. Михелет утверждал, что видит необходимость полное издание этих лекций «дополнить изданием полной истории

⁶ Schneider U. J. Philosophie und Universität: Historisierung der Vernunft im 19. Jahrhundert. Hamburg: Meiner, 1999; Hartung, G., Pluder, V. (Ed.). From Hegel to Windelband. Historiography of Philosophy in the 19th Century Berlin, Boston: De Gruyter. 2015.

⁷ Демин М.Р. Создание канона: историко-философские сочинения XIX века по немецкой философии//в печати.

⁸ Смерть Гегеля, хотя и воспринималась как трагедия ближайшим кругом его учеников, не для всех символизировала конец эпохи. Об этом см.: Nicolini G. (Hrsg.) Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen. Hamburg 1970. А также претензионное сочинение: Göschel C. F. Hegel und seine Zeit. Mit Rücksicht auf Göthe. Zum Unterrichte in der gegenwärtigen Philosophie nach ihren Verhältnissen zur Zeit und nach ihren wesentlichen Grundzügen. Berlin: Duncker und Humblot, 1832.

⁹ Плотников Н. Дух и буква. К истории изданий Гегеля// URL: http://www.ruthenia.ru/logos/personalia/plotnikov/articles/04_edition.html (дата обращения 16.12.2015).

последних систем немецкой философии от Канта до Гегеля»¹⁰. Он выполнил обещанное, и в 1837 – 1838 годах под таким названием было издано двухтомное сочинение¹¹. В представленной Михелетом истории немецкой философии были выделены периоды субъективного, объективного и абсолютного идеализма. Как писал рецензент книги, в издании было отражено мнение Михелета, полагавшего систему Гегеля как выражающую всеобщую истину, в то время как остальные системы в истории философии представляли лишь как предварительные этапы или переходные состояния на пути к абсолютной философии¹². Таким образом, Михелет использовал доказательную стратегию истинности учения своего учителя, которую можно было бы обозначить как «аргумент от истории». Казалось бы, нейтральное изложение учений в хронологическом порядке превращалось в историческое повествование, на каждом этапе которого можно было продемонстрировать торжество гегелевской философии. Однако Михелет не был первым, что использовал такой «аргумент от истории» в поддержку философии Гегеля. По крайней мере, одно сочинение выходит на три года раньше, чем сочинение Михелета.

Первая из известных историй немецкой философии, утверждающая философию Гегеля в качестве ее окончательного завершения, пишется человеком, сторонним по отношению к философскому сообществу, и издается на французском языке для другой национальной аудитории. Автором этой работы стал поэт, публицист, критик в изгнании, Генрих Гейне. В марте – декабре 1834 года в парижском «*Revue de deux mondes*» выходит его сочинение «*De l'Allemagne depuis Luther*» (*О Германии, начиная с Лютера*). Лишь через год в 1835 году в Гамбурге этот труд издается на немецком языке под названием «К истории религии и философии в Германии»¹³. «Наша философская революция окончена. Гегель завершил ее великий цикл. С тех пор пред нами лишь развитие и разработка натурфилософской доктрины. Она проникла, как уже сказано, во все науки и породила здесь создания необыкновеннейшие и величайшие. <...> Немецкая философия есть важное дело, касающееся всего рода человеческого, и лишь отдаленнейшие потомки будут в состоянии судить, достойны мы порицания или хвалы за то, что

¹⁰ Michelet K. L. Vorrede // Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe. Bd.13. Berlin: Verlag von Duncker und Humblot.1833, S.XVIII.

¹¹ Michelet K. L. Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel, Berlin: Duncker und Humblot, 1838.

¹² Fischer F. Geschichte der Philosophie//Allgemeine Literatur-Zeitung September 1839. S106.

¹³ Heine H. Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, 1835 Историзация философии Гегеля проходит, как это и логично предположить, в кругу поклонников его философии, но лишь через три года после выхода работы Гейне Михелет пишет свою историю. Michelet K.L. Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel, 2 Bde., Berlin 1837, 1838.

вырабатывали сперва нашу философию, а затем нашу революцию. Мне кажется, такой методический народ, как мы, должен был начать с реформации, лишь затем мог заняться философией и только по завершении ее получил возможность перейти к политической революции»¹⁴. Найдя своего визави в лице французской аудитории, Гейне артикулирует схему, где философия Гегеля завершает философию, чтобы показать неизбежность революционно-политических преобразований.

Похожая схема, имеющая ярко выраженные политические интенции, будет представлена Фридрихом Альбертом Ланге в двухтомном историко-философском бестселлере «История материализма и критика его значения в современности» (1866). Именно в этом издании будет впервые употреблено выражение «Крах немецкого идеализма» (*Der Bruch des deutschen Idealismus*). Объявляя 1830 г. годом падения немецкого идеализма, которое, по его словам, «постепенно перешло в борьбу с существующими силами государства и церкви», он проводил параллели между философским и литературным процессами: «Немецкую поэзию можно было бы завершить 1830 годом, при этом было бы упущено очень мало истинно значительного. Не только классический период закончился, – романтики тоже отпели свои песни»¹⁵. Ареал классики национальной литературы экстраполировался и на национальную философию соответствующего периода, превращая философские учения ряда немецких мыслителей в целостное движение.

Указание на драматизм 1830 года, как и утверждение завершенности философского периода от Канта до Гегеля, оставляли за рамками обсуждения то, как воспринимался и оценивался философский процесс в период, когда сам Гегель был еще жив, а его карьера достигла своей кульминации в Берлинском университете. Молчаливо подразумевается, что его непосредственные участники так же могли наблюдать уверенную философскую поступь, ее движение к истине и почувствовать горечь ее утраты, пережив завершение блестящего философского периода. Анализ того, как описывался философский процесс авторами историко-философских сочинений первой половины XIX века, позволит увидеть, когда и как сформировалось утверждение о доминировании Гегеля в истории немецкой философии XIX века.

¹⁴ Гейне Г. К истории религии и философии в Германии / Пер. А. Горнфельда // Гейне Г. Собр. соч. В 10 т. Т.6. М.: Гос. изд. худ. лит. 1958. С.13-143, 134.

¹⁵ Ланге Ф.А. История материализма и критика его значения в настоящем / Пер. с 5-ого изд. Вл. Соловьева, В 2 т. Т.2. Киев-Харьков: Южно-русское книгоиздательство Ф.А.Иогансона, 1900. С. 58. Lange F. A. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* 2 Aufl., Leipzig 1873-75. S. 529.

Прижизненные классики немецкой философии

Жанр большой истории философии иногда позволяет совершить эффектный ход, а именно, через тысячелетия протянуть преемственность от Платона и Аристотеля до человека, с которым Вы, возможно, состоите в переписке. Наверное, чувство сопричастности к великим античным мыслителям испытывал профессор католической теологии университета Ландсхут Йозефа Зохера (1755-1834), когда он в 1802 году издал сочинение «Основы истории философских систем от греков до Канта». Формула «от... до...» – не просто обозначение периода, которому посвящена книга, это указание на поэтапную последовательность процесса. В заключительном разделе истории философии нового времени Зохер выделил несколько периодов. Последний из них и заключительный для всей книги имел следующее название «Второй период: от Канта до ---»¹⁶. Прочерк, поставленный после предлога «до», намекал, что история философии не только должна иметь продолжение, но и служил указанием на вакантное место. И хотя Зохер оставил философский процесс незавершенным, он не закончил книгу философией Канта, описав в последнем параграфе философскую систему Фихте.

Фихте, не единственный мыслитель, чьи философские заслуги фиксируются в истории философии этого времени. Так, в 1804 году геттингенский философ Иоганн Буле (1763 – 1821), кстати, с этого года начавший преподавать в Московском университете, в своей истории философии кроме Канта и Фихте называет таких философов как Рейнгольд и Маймон¹⁷. Шеллинга добавляют к ряду великих философов уже в 1807 году. Представитель университета Ландсхута, а до этого университета Йены, Фридрих Аст (1778 – 1841) в своих «Основах истории философии» отстаивает другую схему. Современная ему немецкая философия классифицируется как разновидность идеал-реализма, основоположником которого, по его мнению, явился Декарт. В этом случае Кант, Якоби и Фихте как представители трансцендентного идеализма оказываются в одной группе с идеалистами Лейбницем и Беркли. Шеллинг же как бы замыкает ход истории, оказываясь, как и Декарт, истинным представителем идеал-реализма¹⁸. Этот пример позволяет предположить, что последний период история философии имеет не только общенемецкое измерение, но и отражает

¹⁶ Socher J. Grundriss der Geschichte der philosophischen Systemen von den Griechen bis auf Kant München: Lentner, 1802. S.VI.

¹⁷ Buhle J.G. Geschichte der neuern Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften. 6 Bd. Goettingen: Roewer, 1804.

¹⁸ Ast Fr. Grundriss einer Geschichte der Philosophie. Landshut: Thomann, 1807. S. 14.

межрегиональную конкуренцию. Так, автор одного из Баварских университетов помещает в контекст новоевропейской философии двух действующих членов Баварской Академии Наук. Отвлекаясь от политики в области привлечения наиболее известных философов, а также их дальнейшего прославления, можно сказать, что в первое десятилетие в немецкой философской историографии происходит интенсивное включение еще действующих философов в «большую» историю философии.

Следующий этап историзации актуального философского контекста приходится на двадцатые годы XIX века. Вероятно, первое упоминание имени Гегеля в контексте пропедевтического изложения истории философии (полемиические обзоры актуальной философии здесь не учитываются) принадлежит Йозефу Хиллербранду (1788 – 1871), занявшему кафедру в Гельдерберге, после того как Гегель получил приглашение в Берлинский университет. Хиллербранд заканчивает историко-философскую часть своего учебника по философии периодом «От Канта до современности», в скобках указывая точный временной период – от 1790 по 1820 гг.¹⁹. Он по несколько параграфов посвящает каждому из философских проектов, или школ (Schule): «Критицизму» Канта, «Философии Я» Фихте, «Философии тождества» Шеллинга. Затем следует параграф «Различные системы», где анализируются взгляды представителей названных школ. В частности, «школу критицизма» представляют Круг и Фриз, в круг сторонников «философии тождества» попадает Гегель, анализ творчества которого занимает чуть более двух страниц и не выделяется в отдельный параграф. В заключительный параграф «Собственные системы» попадают Якоби, Бардили, Шульце.

Для нашего анализ представляет интерес краткое, объемом в 28 страниц, пособие по истории философии, написанное Францом Шнайдавиндом (Franz Joseph Adolph Schneidawind, 1799 – 1857). История философии была предметом профессионального интереса Шнайдавинда, в 1822 г. защитившего в Вюрцбурге диссертацию на тему «Главные моменты истории философии» (о значительности диссертации говорит ее перевод шведский язык). В 1827 году он получил позицию профессора истории в королевском лицее в баварском Ашаффенбурге. Заканчивая свое пособие изложением философии Шеллинга, Шнайдавинд с оптимизмом перечисляет многочисленные имена новых философов. Среди имен, которые «немцы называют с гордостью», Гегель, Окен, Нитхаммер, Штефонсон, Форберг (Forbergh), Коппер (Köppen), фон Вайлер (Von Weiler), Мемел (Mehmel), Кляйн (Klein), Рирнер (Rirner). В заключении автор приводит цитату из

¹⁹ Hillebrand J. Propädeutik der Philosophie, Vol. 1-2, Heidelberg: Gross, 1819. S.550.

Шиллера: «Какая же из всех этих философий останется? Я не знаю, но философия, я надеюсь, выстоит всегда»²⁰.

Заслуживают отдельного внимания и историко-философские исследования другого профессионального историка философии Вильгельма Готлиба Теннемана (Tennemann) (1761 – 1819). Работая с 1788 по 1804 гг., сначала приват-доцентом, а потом и экстраординарным профессором в Йене, в 1804 г. – в Марбурге, Теннеман занимался исключительно историей философии. Главным трудом ученого стало издававшееся более 20 лет двенадцатитомное (11 томов, один из которых выходил в двух частях) исследование «История философии». Этот обширный труд заканчивался изложением философских взглядов Юма, оставляя без внимания развитие актуальной для него философии второй половины 18 в. Именно тщательная работа с многочисленными источниками позволила Теннеману сформировать ясное понимание историко-философского процесса и подготовить «Основы истории философии для академических занятий» (1812), книгу, ставшую первым бесцеллером по истории философии и выдержавшую в Германии четыре издания. Три последних издания выходили посмертно под редакцией профессора философии университета Геттингена Амдеуса Вендта. Успех книги был обусловлен краткостью и ясностью изложения: Таннеману удалось в одном томе изложить всю историю философии от античности до современности, что сделало книгу образцовой для преподавания философии на протяжении длительного времени, в том числе и за пределами Германии. Так, ее английский (1832, 1852) и французский (1829, 1839) переводы издавались дважды, позволяя публике познакомиться с новейшими идеями немецкой философии.

Следует отметить, что именно заключительная часть книги, озаглавленная «Третье временной период (Zeitraum) от Канта до последних времен», от издания к изданию существенно перерабатывалась. В частности, увеличивался объем учебника: в 1816 г. он составлял 400 страниц²¹, в 1820 г. – 487 страниц, в 1826 г. – 562 страниц, в 1829 г. – 607 страниц; включались новые имена и по-новому расставлялись акценты. Наиболее существенной переработке заключительный раздел подвергся в третьем и четвертом изданиях. В частности, по сравнению с изданием 1816 г. к изданию 1829 г. количество немецких философов, имена которых были представлены в оглавлении, выросло с 9 до 17 (см. табл. 1). Кроме этого, появился раздел «Иностранная философия»,

²⁰ Schneidawind F.J.A. Die Hauptmomente der Geschichte der Philosophie. Bamberg: Schmidt, 1829. S.28

²¹ К сожалению, нам оказалось не доступно первое издание учебника Таннемана. Tennemann W.G. Grundriss der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht, Leipzig: Barth, 1812; 2.Aufl. 1816; 3.Aufl. 1820; 4.Aufl. 1826; 5.Aufl. 1829.

где по параграфу было посвящено английской, французской и итальянской философии. Изменялась и оценка значимости того или иного философа, о чем можно судить по объему текстов, посвященных анализу их взглядов. В частности, в издании 1826 г. взгляды Гегеля, завершающего перечень актуальных философов, излагаются лишь на двух страницах, тогда как философии Якоби посвящены шесть. Однако в издании 1829 г. объем текста о Гегеле вырастает в 2 раза, в то время как объемы текстов, посвященных другим философам, остаются неизменными. Не смотря на то, что Гегеля замыкает список, говорить о его доминировании совершенно не приходится. В 1825 году ему было уделено всего две станицы, в то время как Якоби целых шесть, однако в 1829 было уделено уже 4 станицы, в то время как количество страниц посвящённым другим философам не возросло.

Имя философа, Представленное в оглавлении	Количество страниц в: Tennemann Grundriss der Geschichte der Philosophie...		
	2-е (1816)	3-е (1826)	4-е (1829)
Kant	9	22	22
Reinhold, Beck	2	7	6
Fichte	6	15	15
Schelling	6	17	18
Bouterwek, Bardili	3	6	5
Jacobi	2	6	6
Schulze	4	3	3
Herbart	-	2	2
Schleiermacher	-	2	2
Krug	-	3	3
Fries	-	2	3
Eschenmayer, Wagner, Krause	-	4	3
Hegel	-	2	4
Иностранная философия	-	6	7
Всего на 19 век	42	100	121

Табл. 1.

Обзор сочинений по истории философии, вышедших в первой трети XIX века и имеющих раздел, посвященный немецкой философии XIX века, показывает, что философы, имена которых при жизни представлены в больших историях философии, наряду, например, с именами античных мыслителей, довольно многочисленны. Среди них, начиная с 1820-ых годов, встречается имя Гегеля. Анализ текстов, посвященных Гегелю, показывает, что авторы многочисленных историй философии не

придает ему большого значения, как правило, его имя упоминается лишь вскользь, часто наряду с другими мыслителями, чьи имена сейчас совершенно забыты. Это позволяет говорить о временном лаге от периода деятельности Гегеля до периода славы, и выдвинуть предположение об ограниченности прижизненного влияния Гегеля на философские процессы за пределами узкого круга берлинских почитателей.

Философские альтернативы: Якоби, Шеллинг, Гербарт и Гегель

Ситуация резко меняется на рубеже 1830 годов. Вероятно, одним из первых, кто уверенно вписал Гегеля в большую историю философии был Карл Христиан Фридрих Краузе (1781 – 1832), опубликовавший «Популярные лекции о главных истинах науки для образованных людей всех сословий». Философия Гегеля в разделе, посвященном последнему периоду философии, заняла наибольшее по объему текста место. Краузе изложил ее на 60-ти страницах, в то время как изложение учений Канта, Фихте, Шеллинга заняло всего по 15, 16 и 6 страниц соответственно. Однако история философии, по Краузе, как это уже следует из названия, заканчивалась не философией Гегеля, а учением Якоби. Ее изложение замыкало книгу, но заняло всего 20 страниц. Автор сочинения не боялся преувеличить значения немецкого мыслителя, по его мнению «чистая и по-настоящему научная своеобразная сущность третьего подпериода новейшей философии вопреки и наперекор советуемому духу формируется в учении главным образом Якоби (родившегося в 1743, умершего в 1819)»²².

Об увлечении философией Якоби в 1830-е годы, которое, правда, потом сменилось почитанием гегелевской философии, свидетельствует эволюция «Очерков по истории новой философии» Фихте Младшего. Первое издание «Очерков» вышло в 1829 году, второе – в 1841. Если в центре первого издания находилась философия Якоби, и, насколько это удалось проверить, не было ни одного упоминания о Гегеле, во втором издании философия Гегеля утверждается в качестве подводящей итог развитию философии, а имя Гегеля появляется в подзаголовке, указывающем на историю философии от Декарта и Локка до Гегеля)²³.

Помимо Якоби, сильным конкурентом на звание самого главного философа в начале 1830-х годов был другой

²² Krause C.F. Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft: zugleich in ihrer Beziehung zu dem Leben. Goettingen; Dietrich, 1829. S. 421.

²³ Fichte I.H. Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie, zu Vermittlung ihrer Gegenstände Sulzbach: Seidel, 1829; Fichte I.H. Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie, oder kritische Geschichte derselben von Des Cartes und Locke bis auf Hegel. Sulzbach: Seidel, 1841.

представитель Баварии, а именно, Шеллинг. Показательна позиция Круга (1770 – 1842), который в Литературной газете Лейпцига за 1832 год писал: «На севере Германии очень ошибаются, когда считают, что философия заканчивается Гегелем и что более не возможен никакой прогресс. Возможно, скоро будет показано, что она вообще не имела значительного прогресса в сравнении с предстоящим небывалым значением современности»²⁴. Однако Шеллинг, хотя и более чем на двадцать лет переживший Гегеля, прочно вошел в философский канон благодаря прежде всего своим ранним работам, и не смог занять место за Гегелем в последовательности философских персоналий. Как показала история, не смог составить конкуренцию Гегелю и Герbart, автор книг по философии, психологии и педагогике, занимавший прочные позиции в философском каноне на протяжении всего XIX века и оставивший после себя влиятельную школу.

Большую роль в фиксации всех участников философского процесса сыграл, изданный в 1830 г. (в 1847 г. учебник был переиздан) трёхтомник «Учебник по общей истории философии для всех академически обученных» Эрнста Христиана Рейнгольда (Reinhold) (1793 – 1855), сына известного сторонника кантовской философии, автора программы теории познания, занявшего кафедру Теннемана в Йене. Спустя семь лет, в 1837 г. Рейнгольд подготовит и издаст сокращенную версию этого учебника, которая будет иметь большой успех.

В трехтомнике Рейгольда немецкой философии был посвящён весь объемистый (600 страниц) последний том. В нем автор изложил философию 27 немецких мыслителей. Центральными фигурами, по мнению Рейнгольда были Кант, Рейнгольд, Фихте, Фриз, Шеллинг, Гегель, Герbart, Якоби, Шульц, ибо их учения изложены наиболее подробно. Ниже приведенная таблица показывает распределение количества страниц текстов, посвященных наиболее значимым мыслителям.

В данную таблицу не вошли Краузе, которому было посвящено 3 страницы, и Бардили, Шлейермахер, Айхенмайер (Eichenmayer), Якоб Залат (Salat), изложение их учений заняло у Рейнгольда по одной странице. По количеству страниц, на которых излагались взгляды мыслителя, Гегель в данном издании занял только третье место. Кроме того, Гегель преподносится здесь совсем не как завершитель философии, его взгляды излагаются раньше, чем учения Якоби и Шульца. Сравнивая это издание с изданием 1847 года, можно увидеть, как вырастает значения философии Гегеля. Через 17 лет Рейнгольд посвящает Гегелю уже 150 страниц, тогда как его конкуренту

²⁴ Цит. По: Krug W. T. Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften: Nebst ihrer Literatur und Geschichte, 3 Bd, 2 Aufl. Leipzig: Brockhaus, 1838. S.596.

Гербарту уделяется лишь 87²⁵. Отражая конкурентную борьбу, Михелет напишет о динамике философского канона: «Возможно, Герbart когда-нибудь действительно вступит в историю философии, но только это произойдет благодаря его ранним сочинениям, а не благодаря поздним, которые вышли во время, когда его отстающее кантианство было преодолено возвышенным развитием философского духа»²⁶. Данная оценка Михелета обозначала, что если вклад Гербарта и будет когда-то оценен, то только как одна из тупиковых версий кантианства. Такая оценка мыслителя подтверждается местом, отведенным Гербарту в истории философии Михелета: философия Гербарта излагается после Канта и до Фихте, между Беком и Якоби.

Имя философа, представленное в оглавлении	Количество страниц в: Reinhold. Handbuch der allgemeinen Geschichte der Philosophie..., 1830
Kant	127
Reinhold	19
Fichte	75
Fries	64
Schelling	42
Hegel	91
Herbart	100
Jacobi	14
Schulze	10

Табл. 2.

В свою очередь, сторонники Гербарта предлагали иную версию философской преемственности. Так, последователь гёттинггенского философа Густав Гартенштейн (Hartenstein) (1808 – 1890) в монографии «Новейшее представление и обоснование философии Гербарта» (1838) предлагает свою версию развития философии, а именно, от Канта – к Гербарту²⁷. В этой интерпретации Герbart оказывается замыкающим цепочку философов первой трети XIX века. Отзвуки этой полемики можно видеть в подзаголовке второго тома «История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками» Вильгельма Виндельбанда «Расцвет немецкой философии. От Канта до Гегеля и Гербарта»²⁸. Еще в 1837 году можно встретить

²⁵ Reinhold E.C.G. Handbuch der allgemeinen Geschichte der Philosophie für alle wissenschaftlich Gebildete, Gotha: Hennings, 1847.

²⁶ Michelet K. L. Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel, Berlin: Duncker und Humblot, 1838. S.VI

²⁷ Hartenstein G. Über die neuesten Darstellungen und Beurtheilungen der Herbart'schen Philosophie, Leipzig: Hartknoch, 1838. S.7.

²⁸ Windelband W. Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschaften dargestellt. 2 Bde.

сочинения, где Гегель не являлся философской фигурой первой величины, например, в книге Йозеф Штауб, где Гербарту посвящены 23 страницы, а Гегелю только 7²⁹.

Однако в целом тональность дискуссии вокруг статусов философов меняется в пользу Гегеля. Важную роль в этом сыграли не только уже упомянутые Гейне и Михелет, но и менее ангажированные университетские философы. В частности, в 1837 году выходит работа профессора университета города Килия Мориса Халибеуса (Chalybaeus) (1796 – 1862) «Историческое развитие спекулятивной философии от Канта до Гегеля», Работа выдерживает 5 изданий, переводится на английский язык, а успех книги у англоязычной публики подтверждает ее переиздание³⁰.

Имя философа, представленное в оглавлении	Количество страниц в: Chalybacus, Historische Enzwickdung...	
	1-е (1837)	4-е (1848)
Kant	30	47
Jacobi	8	11
Herbart	53	93
Fichte	47	58
Schelling	104	111
Hegel	47	78
Количество страниц за весь 19 век	337	441

Табл. 3.

Сравнивая первое и четвертое издание Халибеуса (табл. 3) можно заметить, что рост количества страниц посвящённых, изложению философии Якоби, Шеллинга и Фихте и Канта существенно отличается от роста объема, затрачиваемого на Гербарта и Гегеля. Если у первой группы рост количества страниц, колеблется от трех до семнадцати страниц, то Гербарту во втором издании посвящено на сорок страниц больше чем, в первом, а Гегелю на тридцать семь. Таким образом, в 1848 году по версии истории философии от Халибеуса Гербарт и Гегель по объему затрачиваемого на них листажа приблизились к Шеллингу и оторвались от друг представителей немецкой философии, Канта, Якоби и Фихте.

Вряд ли будет правильным говорить о том, что книги Рейнгольда и Халибеуса были настолько влиятельны, чтобы

Bd. 2: Die Blüthezeit der deutschen Philosophie. Von Kant bis Hegel und Herbart. Leipzig: Breitkopf und Härtel, 1880.

²⁹ Schraub J. Beitrag zur Geschichte der Philosophie. Mit Bezug auf die Geschichte unserer Zeit. Bonn: Borcharen 1836

³⁰ Chalybacus H. M. Historische Enzwickdung der speculativen Philosophie von Kant bis Hegel. Dresden-Leipzig: Arnold, 1.Aufl.1837; 2 Aufl.1839; 3 .Aufl. 1843; 4.Aulf. 1848; 5 Aulf. 1860.

задавать философскую моду, скорее они отражают определенные тренды в понимании значимости тех или иных мыслителей. В следующие десятилетия можно видеть, как стабилизируются нормы описания истории философии.

«Кто смог победить Гегеля за сорок лет после его смерти? Вызывались многие, назовем только самых известных: Гербарт, Краузе, Шопенгауэр. Но не появилось ни одного гения, чтобы возвыситься над ним. А ведь только гений может повергнуть гения», – писал Михелет на столетний юбилей Гегеля³¹. Однако данное суждение Михелета скорее выдает желаемое за действительность, отсылая к его собственным ранним сочинениям. Исторический процесс в философии, на фиксацию которого претендовали сторонники Гегеля, все дальше и дальше удалял их от своего учителя. И если в 1853 году заканчивая философией Гегеля свою «Попытку научного описания истории новой философии», сторонник гегелевской философии Иоганн Эдуард Эрдманн лишь говорит о возможности прибавления к основным главам «Приложения», где можно будет сообщить «о важнейших философских явлениях»³², то к третьему изданию (1878 г.) «Приложение» достигает 17 параграфов и приобретает самостоятельное название – «Немецкая философия после смерти Гегеля».

Исследовав исторический контекст возникновения представлений о линейности развития немецкой философии от Канта к Гегелю, мы пришли к выводу, что такая концепция пользовалась весьма ограниченной популярностью. Часть из тех, кто фиксировал значимость мыслителей, занявших пантеон «философов-классиков», фиксировали довольно большое количество имен, совершенно не известных современному исследователю. В отличие от многих своих конкурентов Гегель довольно поздно выходит на авансцену сочинений по истории философии. Признание Гегеля в качестве важного немецкого философа происходит медленнее, чем у тех же Фихте и Шеллинга, которые оказались в учебниках по философии будучи людьми средних лет. Всеобщее признание Гегеля в качестве великой философской величины показывает, насколько в разные концептуальные рамки и сложную систему альтернативных представлений была включена его философия.

³¹ Michelet C.L. Hegel der unwiderlegte Weltphilosoph. Eine Jubelschrift. Leipzig, Duncker & Humblot, 1870 S. 2.

³² Erdmann J. E. Versuch einer wiissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie Bde. III.2 Die Entwicklung der deutschen Spekulation seit Kant. Leipzig: Vogel, 1853. S.V.

Библиография

1. Гегель Г.В.Ф. Первая программа системы немецкого идеализма// Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет в 2-х томах. Том 1. Москва: Мысль. 1970.С. 211-234.
2. Гейне Г. К истории религии и философии в Германии / Пер. А. Горнфельда // Гейне Г. Соб. соч. В 10 т. Т.6. М.: Гос. изд. худ. лит. 1958. С.13-143.
3. Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. 2-е изд., М.: Рольф, 2001.
4. Демин М.Р. Создание канона: историко-философские сочинения XIX века по немецкой философии//в печати.
5. Ланге Ф.А. История материализма и критика его значения в настоящем / Пер. с 5-ого изд. Вл. Соловьева, В 2 т. Т.2. Киев-Харьков: Южно-русское книгоиздательство Ф.А.Иогансона, 1900.
6. Плотников Н. Дух и буква. К истории изданий Гегеля// URL: http://www.ruthenia.ru/logos/personalia/plotnikov/articles/04_edition.html (дата обращения 16.12.2016).
7. Резвых П. В. Фантом «немецкой классики» // В кн.: Классика и классики в социальном и гуманитарном знании. М. : Новое литературное обозрение, 2009. С.419-434.
8. Энгельса Ф. Кризис философии классического идеализма в Германии (пер. Г. Л <ьвовича>) // Северный вестник. 1889. № 3. – С. 43-66; № 4. – С. 82-106.
9. Ameriks K. (ed.) The Cambridge Companion to German Idealism. Cambridge: Cambridge 2000.
10. Ast Fr. Grundriss einer Geschichte der Philosophie. Landshut: Thomann, 1807.
11. Buhle J.G. Geschichte der neuern Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften. 6 Bd. Goettingen: Roewer, 1804.
12. Chalybacus H. M. Historische Entwicklung der speculativen Philosophie von Kant bis Hegel. Dresden-Leipzig: Arnold, 1.Aufl.1837; 2 Aufl.1839; 3 .Aufl.1843; 4.Aulf. 1848; 5 Aulf.1860.
13. Erdmann J. E. Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie Bde. III.2 Die Entwicklung der deutschen Spekulation seit Kant. Leipzig: Vogel, 1853.
14. Fichte I.H. Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie, zu Vermittlung ihrer Gegenstände Sulzbach: Seidel, 1829.
15. Fichte I.H. Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie, oder kritische Geschichte derselben von Des Cartes und Locke bis auf Hegel. Sulzbach: Seidel, 1841.
16. Fischer F. Geschichte der Philosophie//Allgemeine Literatur-Zeitung September 1839.
17. Gamm G. Der Deutsche Idealismus: eine Einführung in die Philosophie von Fichte, Hegel, Schelling. Ditzingen: Reclam, 1997.

18. Göschel C. F. Hegel und seine Zeit. Mit Rücksicht auf Göthe. Zum Unterrichte in der gegenwärtigen Philosophie nach ihren Verhältnissen zur Zeit und nach ihren wesentlichen Grundzügen. Berlin: Duncker und Humblot, 1832.
19. Hartenstein G. Über die neuesten Darstellungen und Beurtheilungen der Herbart'schen Philosophie, Leipzig: Hartknoch, 1838.
20. Hartung, G., Pluder, V. (Ed.). From Hegel to Windelband. Historiography of Philosophy in the 19th Century Berlin, Boston: De Gruyter. 2015.
21. Henrich D. Aufklärung der Herkunft des Manuskripts «Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus»// Mythologie der Vernunft. Hegels «ältestes Systemprogramm» des deutschen Idealismus. (Hrsg.) Ch. Jamme, H. Schneider, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984, S. 161-162.
22. Hillebrand J. Propädeutik der Philosophie, Vol. 1-2, Heidelberg: Gross, 1819.
23. Jaeschke W. Zur Genealogie des Deutschen Idealismus. Konstituierungsgeschichtliche Bemerkungen in methodologischer Absicht// Materialismus und Spiritualismus : Philosophie und Wissenschaften nach 1848 / Hrsg. A. Arndt, W. Jaeschke. Hamburg: Meiner, 2000. S.220- 234.
24. Krause C.F. Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft: zugleich in ihrer Beziehung zu dem Leben. Goettingen; Dietrich, 1829.
25. Krug W. T. Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften: Nebst ihrer Literatur und Geschichte, 3 Bd, 2 Aufl. Leipzig: Brockhaus, 1838.
26. Lange F. A. Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart 2 Aufl., Leipzig 1873-1875.
27. Michelet C.L. Hegel der unwiderlegte Weltphilosoph. Eine Jubelschrift. Leipzig, Duncker & Humblot, 1870.
28. Michelet K. L. Vorrede // Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe. Bd.13. Berlin: Verlag von Duncker und Humblot.1833, S.I-XVIII.
29. Michelet K.L. Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel, 2 Bde., Berlin 1837, 1838.
30. Nicolin G. (Hrsg.) Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen. Hamburg 1970.
31. Reinhold E.C.G. Handbuch der allgemeinen Geschichte der Philosophie für alle wissenschaftlich Gebildete, Gotha: Hennings, 1847.
32. Schneidawind F.J.A. Die Hauptmomente der Geschichte der Philosophie. Bamberg: Schmidt, 1829.
33. Schneider U. J. Philosophie und Universität: Historisierung der Vernunft im 19. Jahrhundert. Hamburg: Meiner, 1999.
34. Schraub J. Beitrag zur Geschichte der Philosophie. Mit Bezug auf die Geschichte unserer Zeit. Bonn: Borcharen 1836.

35. Socher J. Grundriss der Geschichte der philosophischen Systemen von den Griechen bis auf Kant München: Lentner, 1802.

36. Tennemann W.G. Grundriss der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht, Leipzig: Barth, 1812; 2.Aufl. 1816; 3.Aufl. 1820; 4.Aufl. 1826; 5.Aufl.1829.

37. Windelband W. Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschaften dargestellt. 2 Bde. Bd. 2: Die Blüthezeit der deutschen Philosophie. Von Kant bis Hegel und Herbart. Leipzig: Breitkopf und Härtel, 1880.

Восприятие базовых идей Платона: оценка «самости» в XX веке*

Андрей Тихонов

Южный федеральный университет, Ростов-на-Дону
equilibre2003@yandex.ru

Andrey Tikhonov

Associate Professor at the Southern Federal University, Institute of
Philosophy and Social and Political Studies, Russian Federation

The Perception of the base Ideas of Plato: the Estimation of the «Self-ness» in the 20th Century

Abstract. The article is devoted to that part of Plato's teaching, which is characterized by teleology. Plato states that all parts of the visual Cosmos are depend on ideal order, and this circumstance leads to the necessity of appealing to the analysis of such terms of Plato's teaching as an «Idea» and «Selfness», which is characterizing the Ideal Being of Plato in general. After fixing this principled content, analysis of its perception by Husserl, British idealists and some other teachings of the twentieth century follows. Husserl re-actualizes Plato's problem of perceiving of the Ideas, Bradley turns to the Plato's question of the possibility of full and adequate comprehension of the Absolute. In 20th century we see, that English tradition of studying of Plato and platonism tries to apply analitic methods of investigation, that leads to the rejection of the possibility to speak on «teleology» directly. From the other hand, Heidegger is constructing his own «Plato», making him responsible for ontological problematic. Also, Foucault's approach, for instance, is hiding «teleology» and all Plato's statements behind social, practical questions. But still, author shows, that the «selfness» thematic, which is a central component of Plato's thought, presents in all the subsequent philosophical teachings, which turn to Plato in all possible senses.

* Статья подготовлена в рамках проекта по гранту Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) «Телеология и проблема морального самосовершенствования: Платон и Фуко» 13-33-01295(a2).

Key words: Plato, platonism, the Good, idea, teleology, British idealism.

Аннотация. Статья посвящена изучению особенностей восприятия главных положений философии Платона в философских учениях Гуссерля, Хайдеггера, английских абсолютных идеалистов, Пьера Адо. Для выполнения поставленной задачи в статье параллельно решается вопрос выбора и фиксации главных положений Платона. Тематика «самости», указанная Платоном, присутствует в том или ином виде в тех философских традициях, которые обращаются к его учению.

Ключевые слова: Платон, платонизм, благо, идея, телеология, английский абсолютный идеализм.

Философ Платон, утверждая существование души без тела, спрашивает: «Признаём мы, что существует справедливое само по себе, или не признаём?» (Phaedo 65d). Конечно, признаем. Так же мы признаем и «прекрасное и доброе» само по себе, но истинная подоплека платоновского вопроса состоит не в удостоверении наличия признания. Суть этого вопроса заключена в утверждении «самости» как смыслового определения явлений красоты, доброты, справедливости и прочего. Слово *αὐτὸ* («само») в текстах Платона, если не несет технического значения, относится к описанию такой реальности, которая не постигается чувственным способом, и придает этим явлениям идеальный облик. Первой задачей данной статьи является фиксация особенностей философии Платона в этом плане; затем будет произведена попытка проследить восприятие этих особенностей в некоторых учениях второй половины XIX и XX веков.

«Идея» и телеология в философии Платона

Большинство исследователей определяют этическое учение Платона как «идеалистическое», исходя из общего представления об «идеализме» его философской системы в целом. Представление об «идеализме» Платона в большинстве случаев порождено значениями одного из центральных понятий философии Платона – «идеи». Как понять «идеализм» Платона? П.А. Кропоткин, например, считает этическое учение Платона «идеалистической» переработкой «нравственного учения Сократа», и суть «идеализма» заключена в том, что, по его мнению, «Платон искал основы нравственного вне мира – в Идее, заложенной в устройстве мировой жизни, но не выражающейся в ней вполне определенно»¹. Для А.Ф. Лосева «идеализм» Платона объясняется тем, что «умственное и логическое начало

¹ Кропоткин П.А. Этика. – М.: Политиздат, 1991. - с. 86.

оказывается здесь (*в этике – прим. авт.*) на первом месте»². Совершенно очевидно, что исследовательская ценность такого понимания идеализма философии Платона гораздо большая, чем в определениях, настаивающих на противопоставлении идеализма материализму, говорящих об объективности платоновского идеализма и остающихся, тем самым, в теоретической пустоте. В этой связи, определение идеализма, представленное А.Ф. Лосевым, концентрирующее внимание на «умственном» начале, то есть на самой философии Платона и на главных его идеях, а не на чьей-то его оценке, представляется более содержательным.

Действительно, во всем учении Платона определяющим и центральным понятием является идея «блага» как высшая в иерархии идей, и эта идея выступает основанием всех метафизических вопросов, среди которых важное место занимают вопросы этики и телеологии. Это обстоятельство дает повод понимать философию Платона как учение, в котором космологическая, онтологическая и познавательная проблематики напрямую связаны с телеологической проблематикой, и не могут быть рассмотрены в отрыве от нее. Платон ясно показал (Phil. 54a-55a), что все, что существует, можно разделить на то, что становится, и на то, ради чего все становится; вещи, становящиеся ради чего-то становятся ради какого-либо бытия, которое и есть для Платона благо.

В целом можно сказать, что для Платона «благо» выступает как «идея идей» (М. Хайдеггер), как главенствующая Идея, то есть, как универсальное основание всего «видимого» космоса, «сущего». Её сущностной характеристикой является предоставление существования «сущему». Идея обладает благостью, и в благодати этой Идеи заключено сохранение «сущего». Только через приобщение к природе Идеи «сущее» содержится в гармоническом порядке; «сущее» пронизано благостью и выход частей «сущего» на «благо само по себе» возможен только лишь через «благо». Можно сказать, что части «сущего» обретают смысл именно через приобщение к природе Идеи, а благо, как универсальное основание «сущего» через платоновское текстовое описание имеет идеальный облик, который выражается через слово «самость».

Значит, Платон предлагает нам такое бытие, которое предоставлено, организовано идеями и сконструировано ими. Смешанный и гармоничный характер бытия, на котором настаивает Платон, объясняется фактами и данностями идеального характера. Движущийся мир творится постоянно, и каждая его часть подтверждает свою причастность идеальному

² Лосев А.Ф. Словарь античной философии. – М.: «Мир идей», АО АКРОН, 1995. - с. 36.

порядку. В этом смысле можно сказать: «мир – это мы сами»³. Вся восторженность философии, весь пафос обращения философа к участнику диалога заключен в утверждении значимости знания о бытии, о его устройстве, о недопустимости перестать быть частью этого бытийного проекта. В этом заключается то, что Куно Фишер обозначает в учении Платона «потребностью к искуплению»⁴.

К вопросу о восприятии платонизма

Итак, что является самой сутью философии Платона, тем содержанием, которое всегда безошибочно угадывается в текстах философов, и которое позволяет сделать вывод о той или иной степени платонизма того или иного учения? Очевидно, в первую очередь это – учение об идеях. Ведь говорят же о Шопенгауэре как о платонике в том смысле, что он учил об идеях. Хотя в случае с Шопенгауэром задача облегчена, ведь он сам признавал влияние Платона на свое учение: зафиксировавший своего врага – волю – интеллект постигает идеи в «смысле, полностью совпадающем с платоновским этого столь грубо искажаемого слова; следовательно, его объектом становятся пребывающие, неизменные, независимые от временного существования отдельных вещей образы, *species rerum*, которые, собственно, и составляют чисто объективное в явлениях»⁵. А что делать в тех случаях, когда ссылки на Платона нет?

Всем известно, что Гуссерль изначально исходил из того, что «в отличие от мнения эмпириокритиков, первоисточком знания, его последней базой ощущения (или чувственный опыт) не являются», и что он «признавал объективное, «абсолютное бытие» чисел, которое переживается непосредственно (то есть не посредством ощущений)»⁶. Как это родственно учению Платона об идеальных числах и его нацеленности на постижение интеллигибельной области! А.Ф. Лосев говорил о том, что к многолетнему изучению Платона его подтолкнул именно Гуссерль, а именно - изучение употребления слова «идея» у Гуссерля навело его на мысль: а почему бы не обратиться напрямую к тому, кто ввел в философию это слово.

«Ноэтические условия познания», к которым Гуссерль в «Логических исследованиях» относит «идеальные условия, вытекающие из формы субъективности вообще и из ее

³ Фишер К. Введение в историю новой философии// Фишер К. История новой философии: Введение в историю новой философии. Фрэнсис Бэкон Везеламский. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003.- с. 71.

⁴ Там же, с. 72.

⁵ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т 2. – М.: «Наука», 1993. - с. 399-400.

⁶ Зотов А.Ф. Современная западная философия. – М.: «Высшая школа», 2001. - с. 341.

отношения к познанию»⁷, отсылают нас к платоновскому троичному устройству души человека и к платоновскому описанию роли разумного начала в познании. Чем, по сути, является поучение платоновского Парменида - постигай идеи философским, «благородным», а не поверхностным и бессодержательным образом - как не описанием условий успешного познания, открытием субъективности самой себе ради фиксации философского отношения к действительности? Что предлагает Платон? Быть аккуратным в определении идеи. Оставаясь только лишь в рамках идеи, мы теряем знание о вещах окружающего мира. С другой стороны, нельзя идею смешивать с фактическим содержанием этого мира. Поэтому необходимо послушать Парменида: идея - это «род каждой вещи и сущность сама по себе» (Parm. 135a-135b). Здесь явно отражается наличие двух смыслов в слове «идея»: «род» вещи есть «идея», соотнесённая со «всем сущим», а «сущность сама по себе» есть «идея» «чистая». Перед нами открыт и трансцендентный мир, не приемлющий ничего из вторичного бытия, и мир этого самого вторичного бытия, где вещи причастны идеям, и существует гармоническая организация всего видимого космоса. И слова «смесь», «причастность» нельзя, вслед за Гегелем считать словами, имеющими «неопределённые, неточные выражения». Быть причастным означает организованную конкретику сотворенного мира множественности и предметов. Исходя именно из этих двух смыслов, объединённых единой областью, следует понимать то, каким строит свое учение Платон; но постичь это может только философ. Однако философ постигает это не только своими собственными усилиями. Постигая идеи, философ тем самым постигает благо, уже несущее онтологические характеристики, а это значит, что философия выступает бытийным процессом, имеющим «божественную» (по словам Аристотеля) природу и позволяющим приблизиться к единому чуть ли не физически.

Гуссерль, разделяя субъективные и объективные условия познания, переоткрывает заново старый античный философский вопрос: что есть то, что я только что назвал, или, говоря языком примыкающего напрямую к этой проблематике автора других «Логических исследований» А. Тренделенбурга, как бытие становится достоянием мысли?

В дальнейшем интерес Гуссерля сосредотачивается на разработке темы интенциональности сознания, и он становится ближе к теме исследования активности «я». Анализ деятельности сознания уводит Гуссерля от платонизма, так что в случаях отсутствия ссылки на Платона необходимо внимание к

⁷ Гуссерль Э. Логические исследования // Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. – Минск, М.: «Харвест», «Аст», 2000. - с. 130.

конкретике каждого случая, располагающего к сравнению Платона с философом, использующим, с точки зрения интерпретатора так или иначе в том или ином смысле платонический способ философствования. Давайте теперь обратимся к тому, как обстояло дело в Англии.

Платонизм в философии английского абсолютного идеализма. Примеры дальнейшего обращения к Платону и античной философии в англо-американской философской традиции.

Корни английского идеализма лежат в Шотландии, так как именно там был сделан первый перевод Гегеля, а началом традиции английского идеализма считают 1865 год, когда шотландец Д.Х. Стирлинг опубликовал свою двухтомную работу «The Secret of Hegel». Философский интерес к платонизму в английской философии XIX века обусловлен в частности деятельностью Томаса Тэйлора, переводчика Платона и платоников, получившего прозвище «английский язычник», труды которого привлекли внимание Джеймса Милля. основополагающим трудом, раскрывающим тему связи английских идеалистов с платонизмом, является книга Д. Мурхеда, в которой происходит разбор англо-американских идеалистических учений, с учетом вопроса влияния на них тем философии Платона. Исходя из положения, что «the influence of the Platonic revival that had taken place in Italy was making itself powerfully felt in Oxford and Cambridge, and had issued in the latter University in a movement which gave expression to Neo-Platonic ideas with a freedom, an energy, and a grace unequalled anywhere else at the time in Europe»⁸, Мурхед предлагает анализ платонической традиции, берущей начало из школы Кембриджских платоников.

У Платона постижение идей не предполагает их быструю и непосредственную познаваемость, их полную раскрываемость для участников диалога. Ценность занятия философией, как это подчеркивается в ранних диалогах Платона, заключается не в предоставлении какого-то конкретного знания об идеях, а в созидании правильной познавательной установки, что, кстати, сразу поднимает вопрос о защите этой установки от софистики и ораторского искусства. Идеи следует постигать, но необходимо понимать, что реальность идей не поддается первичному анализу.

⁸ Muirhead J. Studies in the History of Idealism in England and America. – London, 1931.- р. 15: «Влияние возобновления интереса к платонизму, которое произошло в Италии, прочно укрепилось в Оксфорде и Кембридже, и привело в позднем Университете к возникновению такого движения, равного которому по силе не было в Европе в то время, и которое дало развитие неоплатоническим идеям Свободы и Энергии».

В философии Брэдли сама реальность также не поддается полному и адекватному разовому теоретическому охвату. Философский, нужный Брэдли подход к самой действительности заключен в попытках понять различные случаи ее проявления как единый мыслительный процесс движения к постижению Абсолюта, проходящий на фоне неизменного существования этого Абсолюта, и в этом есть уникальность философского знания. Обратим внимание на эти установки: различные случаи проявления действительности, единый мыслительный процесс, неизменное существование Абсолюта, адекватные дискурсу «самости». Для обычной философии, не поднимающей глубокие метафизические вопросы и не стимулирующей читателя к их обдумыванию, с точки зрения Брэдли, все, что существует есть либо «иллюзия», либо существующий реальный факт. Незамеченными для обычной философии остаются проблемы возможной внутренней противоречивости явлений, в случае обнаружения которой настоящий метафизик уже не сможет придать таким явлениям статус явления, имеющего отношение к действительности, как ее следа или той или иной степени ее проявления. Даже говорить о явлениях следует в том случае, если мы их проверяем на самопротиворечивость.

В рассуждениях об «общей природе реальности», Брэдли также обращается к проблеме непротиворечивости. Он считает, что стоящий в центре самых фундаментальных философских учений вопрос о познаваемости Абсолюта, вопрос, который связан, по сути, с вопросом о статусе реальности, решается при ответе на следующий вопрос: разве возможно не используя критерий реальности, сказать хоть что-то о явлении («to say anything at all about appearance»)⁹? На этот вопрос Брэдли отвечает отрицательно. Он исходит из того, что любое явление не может быть реально, если оно обладает внутренним противоречием. И в любом человеческом мыслительном акте используется «критерий реальности». «Брэдли полагает, что абсурдно судить о каком-либо факте, если у нас нет «идеи безусловного» как критерия истинности суждения об этом факте»¹⁰. Для Брэдли совершенно очевидно то, что главным условием постижения реальности является недопущение противоречивости для явлений, поскольку они обосновываются в реальности. Настоящая реальность непротиворечива.

Принцип бытийной непротиворечивости мы находим и у Платона, в диалоге «Федон», когда речь идет о правильном, философском постижении бытия, что необходимо для обоснования бессмертия души: «если существует что-либо прекрасное помимо прекрасного самого по себе, оно, мне кажется, не может быть прекрасным иначе, как через прекрасному самому

⁹ Bradley F.H. Writings on Logic and Metaphysics. – Oxford, 1994. - p. 132.

¹⁰ Никоненко С.В. Английская философия XX века. – СПб.: «Наука», 2003. - с. 27.

по себе» (Phaedo. 100c). То, что можно назвать «причиной» вещи, есть «то, что в них существует само по себе»¹¹, и здесь Платон и использует принцип непротиворечивости.

Раннюю работу Ф. Брэдли «Этические исследования» именно как работу платонического характера рассматривал еще один представитель философии английского идеализма – Б. Бозанкет. Последователь Платона и Гегеля в вопросе определения природы «логики», считающий себя продолжателем идеи ее понимания как универсального закона, как самой ткани опыта, он видел платонизм «Этических исследований» Брэдли в обращении в них к «ноумену». Интерес Брэдли к «ноумену», к его природе родственен, по мнению Бозанкета, обращению Платона к миру идей; их роднит вопрос о природе этого ноуменального, трансцендентного бытия. Платонизм Брэдли сосредоточен именно на попытке приближения к «ноумену», такая попытка подтверждает себя как платонизм тем, что в нем не происходит гносеологического отторжения, подчеркивания темы невозможности что-то познать в этом ноумене и в связи с ним, как это произошло у Канта.

Философию Канта критиковал за дуализм другой представитель английского идеализма – Т. Грин. С его точки зрения, у Канта дуализм свойственен познавательному опыту, как его описывает Кант. У Канта дуализм заключен между организующим познание принципом и материалом этого познания, и это отличает подход к Канту Грина от привычной русским философам критике Канта за дуализм субъекта и вещи-в-себе. Но помимо Канта, Грин анализировал философию Аристотеля, и из этого анализа мы узнаем отношение Грина к Платону.

Грин отмечает, что традиционно считается, что учение Платона идеалистическое, в противовес эмпирической философии Аристотеля, (чему, как я думаю, способствует и известная фреска XVI века), но при более тщательном их изучении все оказывается не так просто. Грин утверждает, что греческая философия не несет догматический характер, что она дискуссионна по своей природе. При этом сам по себе диалог нельзя понимать в современном ключе, как некоторую форму философского учения, которую избрал для себя Платон. Философия Платона диалогична в силу того, что именно так происходит процесс философствования. Грином подчеркивается противоречивый, многосмысловой характер философии Платона («the philosopher pours out a string of detached propositions representing various points of view, without any express notice of their agreement or discrepancy»¹²), о чем я говорил выше, указывая

¹¹ Лосев А.Ф. Примечания// Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. – М.: «Мысль», 1993. – с. 419.

¹² Green T.H. The Philosophy of Aristotle// Works of Thomas Hill Green. Volume 3: Miscellanies and Memoirs (ed. R.L. Nettleship). – Cambridge, 2011. – p. 46-47.

на наличие двух смыслов в слове «идея». Философия Платона и Аристотеля принадлежат одному общему полю, они объединены одним «организмом», и суть их учения заключена в том, «реальность» есть «интеллигибельное», а «интеллигибельное» есть «реальность». Метод «деления» Платона, выступающий как философский метод постижения действительности и притягивающий внимание многих исследователей и последователей, является, по сути, учением Аристотеля о силлогизме, считает Грин.

Платон и Аристотель объединяются Грином еще и тем, что они отвечают на вопросы Сократа. Эти вопросы – общие для всей греческой философии, и они лежат в основе этической проблематики позднейших учений античности. Грин считает, что эти вопросы выражаются в следующем: «какова природа познающей мысли?» («what is the nature of activity of thought?»). Но ответ Платона, Аристотеля и подхватывающих их идеи схоластиков для Грина недостаточен и не соответствует в полной мере природе реальности. Познавательное стремление к «интеллигибельному» миру, выискивающее среди множества частных случаев следы идеального бытия, слишком «номиналистично», по мнению Грина. Платоновский реализм, нацеленный на идеальное бытие и считающий только это бытие подлинной реальностью, слишком прост. К реальности надо подходить по-другому, к ней следует подходить как к цепи возникающих отношений между частями опыта, и в этом угадывается гегельянская установка Грина. Грин обвиняет античную мысль в стремлении к универсализации, а также в том, что она оперирует обобщениями, именами, а не реальными отношениями между компонентами, составляющими опыт.

И если продолжать так рассматривать реальность, считает Грин, то мы приходим к тому, что у нее вообще не будет никаких качеств, и о ней вообще нечего будет сказать. Критика платоновского (и вообще - античного) понимания реальности здесь уже близка ницшеанской, поскольку Грином поднимается вопрос обеднения понимания настоящей реальности. Понимание Платоном чувственного мира не вещественно; для Платона вещи окружающего мира не есть ставшие предметы, а то, что может только чем-то стать под действием мысли, через идеальное бытие. В итоге, фактической данностью у Платона обладает только идеальное бытие, и это привело к представлению о Платоне как о мечтателе и идеалисте в обыденном понимании слова. Мысленную идеальную надстройку над чувственными вещами, свойственную платонизму, Аристотель исправляет, придает ей более ясный и адекватный вид, соединяя вещи и формы, говоря о субстрате и форме, о качествах. Платоновские идеи, по Грину, у Аристотеля приобрели качества, индивидуальный облик.

Продолжая рассмотрение восприятия философии Платона в английской историко-философской традиции (которую с середины 20-го века можно обозначать как англо-американскую историко-философскую традицию), считаю необходимым отметить Ю. Моравчика, реализовывающего аналитический подход к классическому философскому наследию. Моравчик всю жизнь учился и работал в Соединенных Штатах, но успел при этом и побывать в конце 50-х годов в Оксфорде. Он определяет задачу философии Платона или, скорее, этической части его учения, следующим образом: задача состоит в том, чтобы «to sketch the right kind of individual»¹³, что и выражает специфику его отношения к Платону. С его точки зрения, Платон учит тому, что правильное поведение делает человека правильным, эта правильность не несет человеку выгоды и пользы эгоистического характера (пусть и необходимого для всеобщего счастья), и эту правильность нельзя понимать в качестве произведенных в соответствии с чистой субъективностью поступков, которыми человек должен пользоваться в дальнейшем.

Другой современный американский историк античной философии, Д. Аннас, в своей статье «Античная философия в 21-м веке» предлагает разобрать особенности восприятия античной философии историками философии 20-го века. Первая особенность обращения к античности связана со всеобщим лингвистическим «поворотом в философии», что отразилось на подходах к классическому наследию, на само его понимание. Вторая особенность связана с утверждением античной философии в качестве обязательной части курса «философия», что произошло уже во второй половине 20 века. Это привело к тому, что смысловые блоки философских учений античных философов рассматривались через призму тех или иных мета-философских проблем; античное наследие решало или поднимало какие-то философские вопросы. Лекция Д. Седли (профессора античной философии университета Кембриджа) о диалоге «Федон» (прочитанная летом 2003-го года), в которой речь шла о теории противоречий, а не об онтологии Платона или учении о душе, как раз является ярким примером такого типа обращения к античности.

В качестве еще одного примера аналитического подхода к античной философии, не воспринимающего платоновскую телеологию напрямую и в чистом виде, я приведу статью М. Роува «Витгенштейн, Платон и исторический Сократ». Автор показывает, что диалоги Платона были для Витгенштейна материалом, через которые он понял метод Сократа и переработал его по-своему. Автор обращает внимание на

¹³ Moravcsik J.M. Plato and Platonism. Plato's Conception of Appearance and Reality in Ontology, Epistemology, and Ethics, and its Modern Echoes. – Oxford, 2000.- p. 101.

идеологическую трансформацию Сократа, когда он прекратил заниматься у Архелая и Анаксагора именно «научным типом» философствования и занялся проблемами этики и человеческих поступков. И здесь уже известный всем Сократ использует уже «лингвистический» метод: мы видим, как он с собеседниками пытается дать определения важнейшим этическим понятиям: «дружба» в «Лисии», «умеренность» в «Хармиде», «мужество» в «Лакхесе», «благочестие» в «Евтифроне». Собеседники Сократа дают возможные определения этим понятиям, но метод Сократа предполагает следующее: поиск действительного определения «мужества», например, есть поиск того, что «мужество» есть вообще само по себе. При этом собеседник Сократа знает, как использовать слово «мужество» в каждодневном разговоре, но не знает и не может сказать, в каких именно случаях и как именно и с каким смыслом надо использовать это слово. И хотя Сократ верит, что искомое определение может быть дано, известно то, что единой формулировки Сократ так и не получил, а собеседники часто соглашались в том, что они были сбиты с толку самой сложностью вопроса. Случившийся с Витгенштейном в 30-е годы лингвистический поворот объединяет его с Сократом: пришедшее на смену естественно-научному характеру, исследование контекстов использования слов родственно, по мнению автора, обращению Сократа к живой речи и диалогу. Витгенштейн и Сократ решают схожие задачи: разрушить господство некоторой философской системы отвлеченного характера, и перейти к изучению языковых практик.

О других обращениях к Платону в XX веке

Восприятие Платона в XX веке не ограничивается гегельянством, при всем его многообразии, и не замыкается в рамках специальной литературы по антиковедению. В книге К. Зукерт объектом анализа выступает платонизм учений Ницше, Хайдеггера, Гадамера, Леви-Стросса, Дерриды. Такой платонизм рождается благодаря факту возвращения причисленных философов к Платону, что выступило центральным определяющим моментом для их учений. Вопрос о том, кто как понимает Платона, является ответом на вопрос о сути этих учений. Критикуя Платона, Ницше, по сути, остается в платоновском понимании философии как способа жизни, а не нацеленного на получение какого-то конкретного ответа теоретизирования. То, что Ницше принимает философию Платона в свое учение в качестве факта, подтверждающего, что «философствует властолюбивый инстинкт», позволяет автору в «перечитывании» Ницше Платона видеть объединяющие моменты этих двух философов.

Действительно, связь философии Ницше с классическими философскими учениями подчеркивается неоднократно при

обращении к анализу его учения. Известно, что Хайдеггер дает интерпретацию смыслов философских высказываний и положений Ницше, связывая критический характер его философии с занимаемым ею местом «в истории западной метафизики». Общеизвестный переворот в философской мысли, который совершил Ницше, Хайдеггер обозначает как «низложение сверхчувственного», и считает этот переворот, по сути, этапом развития западной метафизики, ее кульминацией. Любая мысль, с точки зрения Хайдеггера, определена самим бытием; и конечная цель мысли заключается в мышлении самого бытия. В философии Ницше, в силу ее характера, «бытие не вступает в свет его же собственной сущности»¹⁴. Это значит, что замысел Ницше, который заключался в том, чтобы через критику устоявшихся псевдоценностей обратить мысль человека к постижению ценностей настоящих, все равно обречен на неудачу; даже такой казалось бы революционный и смелый ход мысли Ницше, по Хайдеггеру, бытие само по себе не предоставит для мысли. Бытие само должно открыться себе, но в традиционной метафизике, к которой относится и Ницше, этого самооткрытия нет.

Для Хайдеггера Платон выступает выразителем истины бытия, а учение об «идеях» и о «бытии» Платона является элементом общей реализации «бытия». Представления Платона о «бытии» есть «слова бытия как ответы на тот вызов, который звучит в утаивающем себя посылающем вместилище, в «бытие имеет место». Учение Платона предполагается внутренней жизнью бытия, специфической чертой которого является «имение места» (что можно назвать условием связи «времени» и «бытия»). «Время», представленное у Платона, есть «приоткрывание» мысли бытия, оно является лишь элементом самовыражения бытия, а не окончательной его характеристикой. Для Хайдеггера обращение к проблеме «времени» и «бытия» не является обычным рядовым философским рассуждением, это обращение – свидетельство вовлеченности в «бытие», участия в судьбе бытия.

Учение Платона привлекало внимание многих представителей крупных направлений философской мысли. Гадамером Платон привлекается для подчеркивания историчности и нескончаемости философствования, критику современного рационализма. Леви-Стросс и Деррида тоже не мыслят без обращения к Платону.

Противопоставляя учение Платона постструктуралистской философии, я чувствую необходимость заметить следующее. Несмотря на то, что постструктуралисты рассматривают универсализм и любую объяснительную схему как недопустимый

¹⁴ Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв»// Хайдеггер М. Ницше и пустота. – М.: «Алгоритм», 2006.- с. 20.

«догматизм» и «метафизику», вместе с тем, однако, они сами выдвигают объяснительные идеи, явно претендующие на универсальность. Далее, постмодернистская деконструкция не сводится к деконструкции (разрушению) самого бытия: она есть деконструкция традиции, разрушение теории бытия; в отношении же бытия это является его перекодированием, переосмыслением.

М. Фуко (античность без трансцендентного) и П. Адо (античность как «поиск мудрости»)

Современные попытки обратиться к античному наследию не могут обойти стороной проблему платоновских бытийных тем. Такая тематика исследователем либо фиксируется в качестве определяющей для Платона и античной мысли вообще, либо она трансформируется в материал для рефлексии, имеющей конечный результат в терминах и теориях исследователя, теряя свой первичный вид. Неприятие платоновской телеологии, и объясненная этим попытка говорить об этических практиках античности вне тем блага и бытия, приводит философа - «историка-социолога», выбравшего такой путь, с точки зрения философа – антиковеда, к непониманию античной философии. Именно так коллега и соратник по Коллеж де Франс М. Фуко П. Адо оценивает его исследование античности: «в своем описании того, что он называет практиками самого себя, Фуко недостаточно оценивает осознание принадлежности к космическому всеобщему и осознание принадлежности к человеческой общности»¹⁵.

Адо подробно останавливается на фигуре платоновского Сократа. Действительно, вся сложность, связанная с Сократом, состоит в том, что мы, говоря о нем, по сути, создаем некий обобщенный образ, составляющими частями которого выступают свидетельства различных людей. Ситуация еще осложняется тем, что каждый свидетель привносит что-то свое в это описание. Философская проблема, относящаяся к ранним диалогам Платона, заключена в определениях границ между собственно философией молодого Платона и описанием сократических бесед.

Эти беседы имеют форму диалога, что выражает, по Адо, практический характер платонизма. Действительно, диалогам свойственна противоречивость, многообразие рассматриваемых тематик без специальной оговорки, возникающих прямо по ходу развития диалога, но какую практику имеет в виду Адо? Он многократно повторяет о роли «упражнения» в философии, понятого не как упражнение в логике или диалектике, а как упражнение «духовное». Платон, помимо выражения своего

¹⁵ Адо П. Философия как способ жить: Беседы с Жанни Карлие и Арнольдом И. Дэвидсоном. – М., СПб.: «Степной ветер», «Коло», 2005. - с. 210.

учения, еще и «формирует» разум собеседника, и Адо делает общий вывод, что античная философия обладает «основополагающей идеей – идеей о психагогическом значении дискурса и об исключительной важности владения словом»¹⁶.

Что дает полезного для осознания общей природы философствования не только обращение к идеальному бытию Платона, но и его принятие? Главной характеристикой идеального в самом начале статьи была обозначена «самость», взятая из «Федона». Это мы видим и в «Пире»: обращение к концу речи жрицы Диотимы о «самом прекрасном» позволяет составить представление о том, что представляет собой сама идеальная область. Диотима говоря о «прекрасном», присоединяет к этому слову слово *αὐτὸς*, подчеркивая «самость» чистого прекрасного, исключительность его собственной природы: «ἀλλ' αὐτὸ τὸ θεῖον καλὸν δύναιτο μονοειδὲς κατιδεῖν» (но само божественно прекрасное сумеет единообразие увидеть), (Sym. 211e-212a). Адо тоже обращается к диалогу «Пир». Конец речи Диотимы так же обладает для него колоссальным значением для понимания философии Платона и для понимания того, что вообще есть философия. Платон представляет иррациональный смысл любви, и это составляет важную часть философского опыта, и Платон учит тому, что «философский путь соответственно движется желанием и подразумевает недискурсивный элемент»¹⁷.

Воспринимая «самость» как первичный онтологический регион, задающий цель для всего вторичного, нет никакой необходимости в том, чтобы отказаться от нее, и, занимаясь философией, не продолжать ее искать.

Библиография

1. Адо П. Философия как способ жить: Беседы с Жанни Карлие и Арнольдом И. Дэвидсоном. – М., СПб.: «Степной ветер», «Коло», 2005.
2. Адо П. Что такое античная философия? – М.: «Издательство гуманитарной литературы», 1999.
3. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга 2. – СПб.: «Наука», 1994.
4. Гуссерль Э. Логические исследования// Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. – Минск, М.: «Харвест», «Аст», 2000.

¹⁶ Адо П. Что такое античная философия? – М.: «Издательство гуманитарной литературы», 1999. - с. 34.

¹⁷ Адо П. Философия как способ жить: Беседы с Жанни Карлие и Арнольдом И. Дэвидсоном. – М., СПб.: «Степной ветер», «Коло», 2005. - с. 198.

5. Зотов А.Ф. Современная западная философия. – М.: «Высшая школа», 2001.
6. Кропоткин П.А. Этика. – М.: Политиздат, 1991.
7. Лосев А.Ф. Примечания// Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. – М.: «Мысль», 1993.
8. Лосев А.Ф. Словарь античной философии. – М.: «Мир идей», АО АКРОН, 1995.
9. Никоненко С.В. Английская философия XX века. – СПб.: «Наука», 2003.
10. Тренделенбург А. Логические исследования. Ч. 1. – М.: Типография Грачева и К., 1868.
11. Фишер К. Введение в историю новой философии// Фишер К. История новой философии: Введение в историю новой философии. Фрэнсис Бэкон Везламский. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003.
12. Хайдеггер М. Время и бытие// Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: «Республика», 1993.
13. Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв»// Хайдеггер М. Ницше и пустота. – М.: «Алгоритм», 2006.
14. Хайдеггер М. Учение Платона об истине/Историко-философский ежегодник 86. – М.: «Наука», 1986.
15. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. 2. – М.: «Наука», 1993.
16. Annas J. Ancient Philosophy for the Twenty-First Century// The Future for Philosophy. – Oxford, 2004.
17. Bradley F.H. Ethical Studies. – The Liberal Arts Press, 1951.
18. Bradley F.H. Writings on Logic and Metaphysics. – Oxford, 1994.
19. Green T.H. The Philosophy of Aristotle// Works of Thomas Hill Green. Volume 3: Miscellanies and Memoirs (ed. R.L. Nettleship). – Cambridge, 2011.
20. Moravcsik J.M. Plato and Platonism. Plato's Conception of Appearance and Reality in Ontology, Epistemology, and Ethics, and its Modern Echoes. – Oxford, 2000.
21. Muirhead J. Studies in the History of Idealism in England and America. – London, 1931.
22. Rowe M. Wittgenstein, Plato, and the Historical Socrates// Philosophy, # 82, 2007.
23. Zuckert C.H. Postmodern Plato: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida. – Chicago, London, 1996.

Антропология и её отрицание: парадоксы творчества Мишеля Фуко*

Екатерина Шашлова

Южный федеральный университет, Ростов-на-Дону
eishashlova@sfedu.ru

Ekaterina Shashlova

Associate Professor at the Southern Federal University, Institute of
Philosophy and Social and Political Studies, Russian Federation

Anthropology and its negation: paradoxes of Michel Foucault's oeuvre

Abstract. The article focuses on anthropological ideas in the works of Michel Foucault. Analyzing the transformation of research subject Foucault from phenomenology to ethics through the negation of anthropology attend on Foucault's rejection of phenomenology in the justification of the phenomenon of mental illness and insanity in the early works, which later evolves into a criticism of the Kantian anthropology. «Return» to the subject in the analysis of ethical problems consider not only in the context of anthropology, but as a continuation of the genealogical analysis of power.

Key words: Foucault, archeology, genealogy, anthropology, phenomenology, metaphysics, Kant, L. Binswanger, Heidegger, Derrida, gouvernementalité.

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению антропологических идей в творчестве М. Фуко. Анализируя трансформацию предмета исследования Фуко от феноменологии к этике через отрицание антропологии, внимание уделяется отказу Фуко от феноменологии в обосновании феномена психической болезни и безумия в раннем творчестве, что

* Исследование выполнено при поддержке РГНФ проектов № 13-33-01317a2 «Специфика феноменологической проблематики в ранних работах М. Фуко» и № 13-33-01295a2 «Телеология и проблема морального самосовершенствования: Платон и Фуко».

впоследствии эволюционирует в критику кантовской антропологии. «Возвращение» к субъекту в анализе этической проблематики рассматривается не только в контексте антропологии, но как продолжение генеалогического анализа власти.

Ключевые слова: Фуко, археология, генеалогия, антропология, феноменология, метафизика, Кант, Л. Бинсвангер, Хайдеггер, Деррида, *gouvernementalité*.

Целью статьи является рассмотрение парадоксального сосуществования невозможности антропологии и ее обоснования в работах М.Фуко. Ставшее традиционным разделение творчества Фуко на этапы (феноменологический, археологический, генеалогический и этический) постулирует классическое обращение философа к этическим вопросам в конце жизни и является попыткой увидеть закономерности творческого пути автора. Мы пытаемся иным способом проанализировать антропологическую проблематику в контексте трансформации предмета исследования Фуко. Во-первых, мы можем увидеть, что именно в комментариях к работам других авторов¹ Фуко высказывает специфические идеи, конфликтующие с основными установками его работ. Во-вторых, эти идеи не подобны высказыванию о своеобразии археологии и генеалогии в противоположность феноменологии и антропологии. Можно даже назвать данные идеи «метафизическими», оговаривая специфику этой метафизики без трансцендентного. Осуществляется попытка выяснить, как в творчестве Фуко антропология обосновывается и отвергается одновременно, подобно делезовскому парадоксу смысла. В ходе такого рассмотрения эволюция творчества Фуко вписывается в контекст истории французской философии, но не в пространстве формирования новой французской теории вокруг структурализма; мы вписываем Фуко в философскую медитацию о субъекте, характерную для французской философии послевоенного периода.

Предметом нашего рассмотрения станут три мотива в творчестве Фуко: отказ от феноменологии в обосновании феномена психической болезни и безумия (1), критика кантовской антропологии (2) и «возвращение» к субъекту / «поворот» к субъекту в анализе этической проблематики (3). Мы попытаемся показать, какие из этих мотивов отражают «метафизическое» обоснование опыта-предела человека.

¹ «Введение к Бинсвангеру» (1954), «О трансгрессии» (1963), «Teatrum Philosophicum» (1970) и др.

Предвосхищая «Историю безумия»: ранние работы М.Фуко о психической болезни и психологии в феноменологической перспективе

Каким образом можно прочесть исследования психологии у М. Фуко в работе «Безумие и неразумие. История безумия в классическую эпоху» (1961), если учитывать первый – феноменологический – этап его творчества? Мы попытаемся понять, удалось ли Фуко на самом деле отказаться от ранней феноменологии. Это позволит избежать феноменологического прочтения «Истории безумия», но продемонстрирует метафизическую детерминацию, описанную Деррида, которая иногда выступает поводом феноменологической интерпретации творчества Фуко.

В работе «Психическая болезнь и личность» (1954) Фуко формулирует задачу своего исследования – показать, что научное исследование психического заболевания должно основываться на «рефлексии о самом человеке»². Феноменологическая психология может стать строго научной, освободившись от некоторых постулатов, а именно от аналогии психических заболеваний с соматическими. При этом, наука о психопатологии – это наука о больной личности, истоки болезни которой следует искать в личной истории больного³. Личная история больного имеет свои априорные формы: «... узел психологических значений, начиная с которого исторически упорядочивается болезненное поведение», – это тревога⁴. Мы видим прямое использование бинсвангеровского представления о хайдеггеровской тревоге. Анализ тревоги не может быть исчерпан натурализмом и историцизмом, нужен новый тип анализа – «понимание», с которым работает феноменологическая психология. За каждым проявлением страха необходимо видеть тревогу как *a priori* существования. Это осуществимо посредством интуиции, которая принадлежит порядку интерсубъективности, и в ходе которой происходит понимание больного сознания и его воссоздание.

В «Психической болезни и личности» Фуко дает анализ различным состояниям больного сознания и указывает на специфическую реальность больного, для которого объективная «реальность предстает перед ним как маскарад, карикатура и метаморфоза, точнее, в модусе сновидения»⁵. Фуко использует для описания соотношения субъективного и объективного в психической болезни указанное Бинсвангером гераклитовское различие бодрствования (как объективного мира,

² Фуко М. Психическая болезнь и личность / пер. с фр., предисл. и коммент. О.А. Власовой. – Изд. 2-е, стереотип. – СПб.: ИЦ «Гуманитарная академия», 2010. С.66.

³ Фуко М. Психическая болезнь и личность. С.113.

⁴ Фуко М. Психическая болезнь и личность. С.136.

⁵ Фуко М. Психическая болезнь и личность. С.148.

сопряженного с Логосом) и нахождения во сне как субъективной реальности: «Болезненность открывается в процессе исследования как фундаментальный характер этого мира. Действительно, именно мир, его воображаемые, даже фантастические, формы, неясность всех перспектив интерсубъективности характеризует «личный мир», *idios kosmos*»⁶. Т.е. сновидение является такой же формой субъективного существования, как и психическая болезнь в восприятии больного. Но для феноменологического анализа менее важно различие патологического и нормального, но более важно различие субъективного и объективного. Бинсвангеровский анализ ощущения падения Фуко характеризует как описание отказа больного от мира, его отчуждение и патологического процесса омирения – *Verweltlichung* (падение в мир): «В этом противоречивом единстве приватного мира и отказа от неаутентичности мира – узел болезни. Или, другими словами, болезнь есть одновременно отказ от самой худшей из субъективностей и падение в худшую из объективностей»⁷.

В комментарии 1954 г. к переводу статьи Бинсвангера «Сновидение и существование» Фуко указывает, что антропология выражения более фундаментальна, чем антропология воображения. Фуко хотел показать, что Бинсвангер может привнести в антропологию воображения⁸: «То, что он выявляет в сновидении, это фундаментальный момент, где движение существования находит окончательную точку разделения между образами, где оно отчуждается в патологическую субъективность и выражение, где оно совершается в объективной истории. Воображение, это среда, «элемент» этого выбора. Можно, следовательно, соединяя в самой гуще воображения значение сновидения, воссоздавать фундаментальные формы существования, манифестируя свободу, указывая счастье и несчастье, потому что несчастье в существовании всегда вписано в отчуждение, и что счастье, в эмпирическом порядке, может быть только счастьем выражения»⁹. Понятие выражения, как указывает О.А. Власова, заимствовано Фуко от Мерло-Понти¹⁰.

О.А. Власова усматривает феноменологическую схему, истоком которой выступает концепт экзистенциально-априорных структур Бинсвангера, соединяющий идеи Канта и Хайдеггера, в фукольдиданской концепции исторического *a priori*

⁶ Фуко М. Психическая болезнь и личность. С.161.

⁷ Фуко М. Психическая болезнь и личность. С.162.

⁸ Foucault M. Introduction in «Binswanger L. Le Reve et l'Existence» // Foucault M. Dits et écrits. T.I. P.: Gallimard, 2001. P.120.

⁹ Foucault M. Introduction in «Binswanger L. Le Reve et l'Existence». P.120.

¹⁰ Власова О.А. Феноменологическая психиатрия и экзистенциальный анализ: История, мыслители, проблемы. М.: ИД «Территория будущего», 2010. С.553.

(периода 60-х гг.). Представляется необходимым проблематизировать такую оценку, т.к. нельзя согласиться с тем, что экзистенциальное а priori, представленное в работе «Психическая болезнь и личность» (1954) как тревога соответствует тому же уровню исторических условий возможности знания «Слова и вещи» (1966). Но полемика Фуко и Деррида устанавливает новое измерение феноменологической связи ранних работ с последующими.

Исследование Д. Голобородько о полемике между Фуко и Деррида в период с 1963 по 1991 гг.¹¹ позволяет нам вскрыть возможные типы прочтения текста «История безумия». В свою очередь мы ставим своей задачей определить, какое из этих прочтений (и какими путями) устанавливает связь с ранними работами Фуко.

«Безумие и неразумие. История безумия в классическую эпоху»¹² - работа Фуко, опубликованная в 1961 году, представляющая собой обширный труд по исследованию различных документов (от историй болезней до литературных произведений и философских трактатов), посвященных феноменам неразумия и безумия. Этот текст Фуко защитил в качестве диссертации под руководством Ж. Кангийема, известного во Франции историка науки и ученого, критически осмысляющего психологию. Но первоначально даже сам Кангийем не принял до конца бескомпромиссную работу Фуко, заявив, что «если бы это на самом деле было так, об этом бы знали все»¹³.

После феноменологического этапа, новая оценка безумия делает Фуко оппонентом своей ранней концепции психической болезни, которая представляет собой не просто описание хайдеггеровско-бинсвангеровского взгляда на психическую болезнь и тревогу, но собственную попытку нахождения фундамента опыта психического заболевания. «История безумия» указывает на момент «возникновения» безумия в дисциплинарном обществе. Это «возникновение» (Entstehung), отсылающее к ницшеанскому способу переосмыслить историю, как верно указывает Д. Голобородько, уже можно анализировать с позиций генеалогического метода. Т.е. безумие как объект медицинского анализа «возникает» лишь в XIX веке, после того, как классическая эпоха окончательно развела неразумие и безумие, утвердив безумие как Иное разума. Такое положение безумия вне рационального содержания не позволяет ему быть выраженным в речи, текстах. Лишь литература и искусство будут содержать в себе то, что отсылает к этому «молчанию» безумия. По мнению Д. Голобородько, такая инаковость безумия по

¹¹ Голобородько Д.Б. Концепции разума в современной французской философии. М. Фуко и Ж. Деррида. М.: ИФ РАН, 2011.

¹² Фуко М. История безумия в классическую эпоху. СПб.: 1997.

¹³ Дьяков А.В. Мишель Фуко и его время. – СПб.: Алетейя, 2010. С.76.

отношению к разуму и позволяет Деррида говорить о гегельянском способе представить развитие безумия от негативного к позитивному. Деррида в своем докладе 1963 г. «Cogito и история безумия», опубликованном в 1967 г., помещает фукольдianский проект «Истории безумия» в пространство западноевропейской метафизики, которому свойственно «философское заточение безумия»¹⁴.

Предметом полемики в широком смысле, как это определяет Д. Голобородько, выступает разум и его соотношение с неразумием/безумием. Но конкретно Деррида текстуально обращается к Декартовым «Размышлениям о первой философии», описанию процедуры сомнения, где сравнивается опыт сновидения и безумия. Фуко приводит именно эти страницы декартова размышления о безумии, т.к. это практически единственная его зарисовка, связанная с данной проблемой. Для Фуко Декарт предстает фигурой эпохального разделения неразумия и безумия, определения безумия как Иного разума, отрицающего его и позволяющего ему быть определенным. Именно с этим разделением, согласно Фуко, безумие помещается за границы разума, отчуждается, и наступает торжество новоевропейского рационализма.

Безумие упоминается Декартом вместе со сновидением и рассматривается как один из возможных опытов заблуждения, в противоположность которому сама мысль не может быть безумной. Представляется важным сопоставить значение сновидения в полемике между Деррида и Фуко с ранним анализе сновидения во «Введении к Бинсвангеру». Как изменяется у Фуко способ мыслить сновидение с 1954 года, когда в 1972 он публикует свой ответ давнему критическому тексту Деррида?

Статья Л. Бинсвангера «Сновидение и существование», как указывает сам автор, посвящена анализу существования, поиску онтологических оснований существования, априорных структур. Статья состоит из трех частей. Первая посвящена метафоре падения, которая будучи выраженной в поэзии, по мысли Бинсвангера, на самом деле отражает онтологическое состояние Dasein. Т.е. падение – это не метафора, но онтологическое состояние: «Когда в горьком разочаровании «мы падаем с небес на землю», мы действительно падаем»¹⁵. Бинсвангер показывает, что исток поэтических метафор отсылает нас к такой форме существования, где едины жизненные формы и содержание наших мыслей. Основание мы находим не просто в языке поэзии, но самом языке, который онтологически связан с фундаментальной структурой Dasein. Именно язык подсказывает

¹⁴ Деррида Ж. Когито и история безумия // Письмо и различие. М.: Академический проект, 2000. С.72

¹⁵ Бинсвангер Л. Сновидение и существование // Бытие-в-мире. Избранные статьи. Я.Нидлмен. Критическое введение в экзистенциальный психоанализ. – М.: «Рефл-бук»; К.: «Ваклер», 1999. С.95.

нам метафору «падения с небес на землю» в тот момент, когда «наше существование, утратившее свое привычное место в мире и брошенное на произвол судьбы, претерпевает страдание. До тех пор, пока мы не сможем восстановить свое равновесие в мире, наше существование в целом будет оставаться в пределах смысловой матрицы шаткости, провала и падения»¹⁶. Бинсвангер утверждает, что невозможно интерпретировать метафору падения путем апелляции к физическому состоянию человека и его биологической природе, т.к. тело не является выражением душевного состояния. И он опирается на Гуссерля и Хайдеггера для обоснования такого представления о языке. И вот как он это объясняет: вопрос состоит не в том, является ли падение выражением астенического эффекта или нет, но в том, почему вообще падение как разочарование связано с астеническим эффектом. Для Бинсвангера представляется, что разочарование лишает существование «почвы», что является основанием для соответствующего астенического эффекта и выражении его в метафоре: «... провал, или падение образует общую смысловую матрицу, вектор значения, направленный сверху вниз и имеющий особый экзистенциальный смысл для «нашего» *Dasein*, отвечающий «онтологической экзистенциальности» прорыва пространственного измерения, обусловленности предрешенности настроения (*Stimmung*) или интерпретации понимания (*Verstehen*). <...> Язык, поэтическое воображение и – прежде всего – сновидение черпают свои смыслы в этой фундаментальной онтологической структуре»¹⁷. Таким образом, Бинсвангер указывает на философское, а именно, феноменологическое основание своей психологической теории, одним из аспектов которой является психофизическая проблема. Согласно Бинсвангеру недостаточно рассматривать психофизическую проблему как взаимодействие души и тела, их параллелизм или тождественность, но необходимо подойти к антропологическому горизонту данных вопросов. Когда мы чувствуем разочарование, «онтологически мы в этот момент достигаем дна»¹⁸. Бинсвангер отыскивает онтологическое основание переживания человека. При этом сразу пытается ответить на вопрос, кто эти мы? Ответ на этот вопрос для Бинсвангера открывает поле для научной психологии. Но этот вопрос недостаточно решить только с помощью науки, которая утверждает, что мы являемся человеческими существами. Бинсвангер выбирает путь анализа через поэзию, миф и сновидение, и в этом мы видим прямое влияние Хайдеггера. Фрейд также исследовал человека через мифы и сновидения, но бинсвангеровский подход отличается тем, что мы ищем именно

¹⁶ Бинсвангер Л. Сновидение и существование. С.95-96.

¹⁷ Бинсвангер Л. Сновидение и существование. С.97.

¹⁸ Бинсвангер Л. Сновидение и существование. С.98.

онтологическую структуру субъекта, которая и формирует специфику сновидения, и которая проявляет в сновидении себя более явно: «... это мы, экзистенциальный субъект, никоим образом не обнаруживает себя открыто, но скрывается «за тысячью форм». <...> Истинная ценность и во многом воздействие на нас экзистенциального субъекта, каким он представлен в мифе, религии и поэзии, основываются на этих точных онтологических инсайтах»¹⁹. Т.е. то, что дается человеку в ситуации разочарования или эмоционального подъема, когда человек дан себе как субъект подъема или падения, приоткрывается его онтологическая структура, то, что определяет его существование. Психологический уровень анализа сновидений может учитывать именно телесные, дыхательные или эротические переживания, но выявление априорной структуры не зависит от анализа физического состояния человека.

Во «Введении к Бинсвангеру» Фуко говорит о сновидении как о специфической форме опыта. Этот опыт не исчерпывается психологическим содержанием, но воплощает собой бытие человека в метафизическом измерении. Следуя бинсвангеровскому анализу сновидения в соотношении с существованием, Фуко отказывается от психологистского рассмотрения сновидения, установившегося в XIX веке в проектах объективистской психологии и в учении Фрейда. Немаловажно отметить, что фигура Фрейда и ее значение для анализа сновидения/безумия занимает устойчивую позицию. Таким образом, мы фиксируем, что ранние работы Фуко о психологии и психическом заболевании можно сравнивать и сопоставлять с «Историей безумия» именно в ключе внутренней (отчасти метафизической) связки сновидение-безумие, а также, совершать это сравнение вокруг фигуры Фрейда.

Но вернемся к Бинсвангеру. Т.к. бинсвангеровское сновидение представляет собой опыт, необходимо понять, что такое опыт для Фуко. Этому посвящены исследования комментаторов Фуко, в частности в статье Л. Оливье²⁰ указывается на место опыта-предела в философии Фуко. Оливье показывает, что начиная с «Истории безумия» Фуко использует понятие опыта, однако его первое инструментальное или оперативное использование сменяется далее понятием М. Бланшо – опыт-предел. Действительно, опыт-предел – это понятие, которое Фуко сохраняет для характеристики трансформации самого себя, преодолевающего границы, совершающего трансгрессию, это понятие всегда присутствует в

¹⁹ Бинсвангер Л. Сновидение и существование. С.98-99.

²⁰ Olivier L. Michel Foucault, éthique et politique // Politique et Sociétés, n° 29, 1996, p. 41-69. URL: <http://id.erudit.org/iderudit/040017ar> (Дата обращения: 30.06.2015)

творчестве Фуко на фоне генеалогических исследований институтов и дисциплинарного общества. И становится понятным изменение нагруженности «Истории безумия» во втором издании в 1972 г., когда в приложении к тексту, помимо ответа Деррида, публикуется еще и текст 1964 года «Безумие, отсутствие творения», посвященное опыту-пределу.

Теперь сопоставим сновидение как форму опыта, описанное в 1954 году и сновидение как опыт, находящийся в единой плоскости с опытом безумия в декартовом размышлении о заблуждении. Раннее представление о сновидении отсылает к необходимости трансцендентного, которое Фуко находит у Бинсвангера, возрождающего метафизику сна. Это трансцендентное нельзя описать в терминах субъективное/объективное, но оно указывает на основание всякого смыслопорождающего акта. Этот опыт трансцендентного воплощается во сне в пограничной ситуации – при столкновении со смертью, которая символизирует принятие собственной свободы в противоположность утверждению мира. Смысл сновидения находится в пространстве этой корреляции между свободой и миром. Представление Фуко о сновидении периода второго издания «Истории безумия», уже не отсылает нас к метафизическому прочтению. Не зря Фуко называет своей первой книгой «Историю безумия» и отказывается от феноменологического метода раннего периода. Это сновидение, о котором он говорит, опираясь на Декарта, является опытом по эту сторону разума, в то время как безумие помещается за его границы. И это положение безумия, или невозможность поместить безумие в разум, культуре, бытии, становится для Фуко гораздо более важной формой опыта, т.к. опыт-предел здесь говорит о пограничности перехода именно за границу привычного способа мыслить. Д. Голобородько отмечает, что само понятие опыта, еще отсылающее в феноменологическом духе к трансцендентализму и конституирующее субъекта, присутствует в «Истории безумия», в чем позже признавался сам Фуко (в «Археологии знания» 1969 года он пытался полностью уйти от феноменологии). Но для нас представляется важным указать на саму связь проблемы сновидения/опыт/безумие, которая подтверждает мысль, или интуитивное схватывание Деррида, о том, что Фуко в «Истории безумия» воспроизводит метафизику присутствия, осуществляя насилие и выражая картезианский жест заточения безумия в XX веке.

Фигура Фрейда занимает важное место в творчестве Фуко. Если в «Введении к Бинсвангеру» Фуко критикует натуралистическое рассмотрение человека у Фрейда и его неспособность создать антропологию, отражающую специфику человеческого бытия, в дополнение к этому, критикует также его теорию символа и интерпретации сновидений как дешифровки, то в «Истории безумия» Фрейд предстанет как фигура,

уничтожающая психологию, т.к. психоанализ не является разновидностью психологии вообще. Психоанализ предстает как способ анализировать не сознательный опыт индивида, но его бессознательные структуры. Т.е. во «Введении...» Фуко говорит о причастности Фрейда к психологизму XIX века, а позже, в частности в «Словах и вещах» (1966) закрепит за психоанализом образец обращения к внутренним структурам, образец любой гуманитарной науки. Психоанализ в генеалогическом прочтении представляет собой насилие, конституирование субъекта желания и выражает одностороннюю концепцию власти, согласно которой власть подавляет индивида и его необходимо освободить. В 1976 году в первом томе «Истории сексуальности. Воля к знанию» Фуко будет противопоставлять свой взгляд на сексуальность и власть репрессивной гипотезе, которая воплощена во фрейдовском психоанализе. По сути, борьба с Фрейдом и является борьбой с фигурой Отца, но это уже психоаналитическое прочтение критики психоанализа у Фуко.

Примечательным сюжетом, проблематизирующим отношение Фуко к метафизике, является комментарий к книге Делеза, который называется «Teatrum philosophicum» (1970). Фуко не только пытается обозначить метафизику Делеза как метафизику нового порядка, но поразительным образом дает скрытый комментарий к «Введению к Бинсвангеру». Произведение Делеза Фуко называет самым дерзким из метафизических трактатов, где «вместо упразднения метафизики как отрицания бытия, мы заставляем последнюю говорить о сверх-бытии», «И этот путь, вопреки себе самому, вовсе не ведет к некой стыдливой метафизике; он радостно ведет к метафизике - метафизике, свободной от своей изначальной глубинности так же, как и от высшего бытия, но кроме того еще и способной постигать фантазм в его игре поверхностей без помощи моделей, - метафизике, где речь идет уже не о Едином Боге, а об отсутствии Бога»²¹.

Данный анализ философии Делеза у Фуко перекликается с его взглядом на трансгрессию у Батая, сопряженную с проблемой отсутствия Бога. Т.е. разворачивается постмодернистская атеистическая метафизика преодоления пределов бытия.

И если в 1954 г. Фуко сетовал на невозможность представить в психоанализе метафизику, то в 1970 он уже утверждает, что психоанализ «следует понимать как метафизическую практику, поскольку он занимается фантазмами»²². Психоанализ теперь не противопоставляется метафизике. Фуко выступил метафизиком в 1954, в 1970 году он вновь им стал.

²¹ Фуко М. Teatrum philosophicum // Делез Ж. Логика смысла. М.: Академический проект, 2011. С.443-444.

²² Там же. С. 444.

И если, как указывает Д. Голобородько, Деррида ставит под сомнение саму «археологию» как метод, можем ли противопоставить чисто текстуальной деконструкции Деррида дискурсивную археологию Фуко (которая с помощью дискурса всегда отсылает к внедискурсивным практикам), без того, чтобы укоренять фукольдианское разоблачение безумия в метафизической трансцендентности? Опираясь на многочисленные комментарии самого Фуко, мы можем предположить, что опыт-предел, выпавший на долю мыслителя, характеризующий его постоянную трансформацию, только лишь и позволяет построить критическую «онтологию нас самих», меняющихся в ходе собственной работы над собой и мыслью, но не дает возможности приписать эту онтологию миру. В таком случае, метафизика присутствия, найденная Деррида у Фуко, пусть даже воскресившая «убитого» субъекта, дает ли она основание для невозможности или недостаточности самой генеалогии? По крайней мере, эта связь сновидения и безумия через опыт, не позволяет Фуко использовать иной язык, иной философский дискурс. На наш взгляд это является важным полем переосмысления проблем метафизики внутри антиметафизических стратегий французской философии второй половины XX века, а также указывает лишь на инструментальные, но не сущностные характеристики философии, пытающейся отказаться от своей укорененности в бытии. И мы вновь сталкиваемся с попыткой Фуко преодолеть Хайдеггера (как это обнаруживается в критике кантовской антропологии и раннем принятии бинсвангеровского антропологизированного Dasein).

Трансформация проблематики исследований М. Фуко: от феноменологии к критике кантовского антропологизма

Критика антропологизма является одним из самых ярких сюжетов философии М. Фуко. Предрекая «смерть человека», Фуко продолжил ницшеанскую критику западноевропейской философской традиции и определил ориентиры в исследованиях гуманитарных наук. Но необходимо проблематизировать отношение Фуко к антропологии, его отказу от природы и сущности человека, опираясь на критику, которую он проводит в отношении И. Канта. В текстах Фуко мы имеем по крайней мере три исследования кантовской философии и историко-философское прочтение Канта:

1. Текст второй (дополнительной) диссертации к «Истории безумия» (1961 год) – Введение к «Антропологии с прагматической точки зрения» Канта;
2. Анализ философии Канта в работе «Слова и вещи» (1966);

3. Сопоставление проекта критик Канта с проблемой Просвещения и формулирование собственных задач философии у Фуко, в частности в статье «Что такое Просвещение» (1984).

Но в раннем периоде творчества Фуко имеется также анализ антропологии Бинсвангера, который отсылает к хайдеггеровскому прочтению антропологии Канта. Это принятие антропологического проекта предшествует у Фуко его последующей критике. В первом и втором случае мы имеем дело непосредственно с антропологией Канта и ее критикой. Текст Фуко «Что такое Просвещение» представляет собой вывод из значения кантовской критики для современной философии. Кантовскую антропологию Фуко видит как продолжение трех критик.

До кантианского переворота, утверждает М.Фуко, невозможно было говорить о гуманитарных науках. После философии Канта человек становится условием возможности природы, а не только ее частью, теперь субъект становится условием возможности познания природы. После формирования в XIX веке современного эпистемологического поля появляются науки о человеке, объектом которого является «существо, которое по себе самому может познать, что же делает возможным всякое познание»²³. И теперь становится необходимым обосновать возможность самого знания. Фуко видит в «коперниканском перевороте» Канта начало современного типа социально-гуманитарного знания. Задача Фуко – показать, как сформировались гуманитарные науки, находящиеся в «антропологическом сне», виновником которого Кант и является. «Антропологический сон» заключается в том, что возможности опыта объясняются исходя из понятия «природы человека», концепта, неспособного отразить, согласно Фуко, социальную обусловленность знания о человеке. Согласно Фуко, необходимо анализировать исторические условия, при которых человек стал конституировать самого себя в качестве субъекта знания, критика должна быть направлена не на поиск границ разума, а на историческое бытие человека²⁴.

Т.к. исследованию кантовской антропологии 1961 года предшествует феноменологический этап творчества Фуко (50-е гг.), в котором Фуко исследует антропологию Бинсвангера и экзистенциальный анализ Хайдеггера, совершенно справедливо можно увидеть хайдеггеровское, и в меньшей степени бинсвангеровское прочтение кантовской антропологии даже на

²³ Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук/ Пер. с франц. и вступит. статья Н.С.Автономовой. – СПб., 1994. С. 339.

²⁴ Фуко М. Что такое Просвещение? // Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / Пер. с франц. С.Ч.Офортаса под общей ред. В.П.Визгина и Б.М.Скуратова. М.: Праксис. 2002. С.348-349.

археологическом этапе творчества. Эта эволюция, или даже перенесение феноменологии в антифеноменологическую работу у Фуко реализуется еще и в критике антропологии, помимо трансформации понятия *a priori*, на которое часто обращают внимание при анализе критики Канта: в 50-е гг. Фуко анализирует феноменологическое или экзистенциальное *a priori*, *a priori* существования, а в 60-е гг. говорит об историческом *a priori* как условию возможности знания.

Какова судьба критики антропологии? Стоит ли рассматривать поздний этап творчества Фуко, проблематику «заботы о себе» как отсылку к антропологии Канта?

При прочтении текстов Фуко создается устойчивое ощущение, что понятия *a priori* и антропология в таком признании, а потом отказе, анализируется Фуко в едином русле. Эти понятия ожидает в текстах Фуко одна и та же судьба: феноменологическое обоснование в 50-е гг., критика в 60-70-е гг. и переосмысление в 80-е гг. Но, конечно, «забота о себе» не является поворотом к Канту, как утверждает М. Шарп²⁵, но преодоление Канта, ницшеанское возвращение туда, где человека еще или уже нет.

Вернемся к понятию антропологии и его содержанию. Уже было сказано о бинсвангеровском и хайдеггерианском прочтении кантовской антропологии у Фуко. Действительно, Бинсвангер использует хайдеггеровское определение антропологии. В работе «Кант и проблемы метафизики» (1929) Хайдеггер пишет, что кантианская антропология является эмпирической, а потому недостаточной для трансцендентальной философии, а хайдеггеровская антропология должна была обосновать метафизику²⁶. Таким образом, Кант с помощью антропологии обосновывает метафизику, подводя три вопроса «Что я могу знать? Что я должен делать? На что я вправе надеяться?» к четвертому «Что такое человек?». Этот момент возникновения антропологии для Хайдеггера из-за эмпиричности является недостаточным для обоснования метафизики, а для Фуко будет поворотным пунктом в философии, разрывом между классической докантианской мыслью и современной философией, отныне появляется человек как «эмпирико-трансцендентальная двойственность»²⁷.

Хайдеггеровская оценка антропологии полностью соответствует описанию современного исторического *a priori* у

²⁵ Цитата по Дьякову А.В., «Мишель Фуко и его время»: «Австралийский исследователь М. Шарп предлагает даже понимать в настоящий момент кантовскую критику с ее приоритетом «практического разума» как практику «заботы о себе». См.: Sharp M. "Critique" as Technology of the Self//Foucault Studies. 2005. №2. P. 97-116». С. 380-381.

²⁶ Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. Пер. с нем./ Перевод, послесловие О. В. Никифорова. М.: Логос, 1997.

²⁷ Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. С. 339.

Фуко, которое и определяет наше знание. Можно сравнить у Хайдеггера: «Антропология не только ищет истину о человеке, но и притязает теперь на разрешение вопроса о том, что может значить истина вообще» (Кант и проблема метафизики, §37) и у Фуко, человек это – «существо, которое по себе самому может познать, что же делает возможным всякое познание»²⁸.

Следовательно, в большей степени именно хайдеггеровский взгляд на антропологию Канта и формирует антиантропологическую критику Фуко. Но об этом мы узнаем не из «Слов и вещей», а из раннего анализа Фуко бинсвангеровского текста «Сновидение и существование».

В этом анализе Фуко описывает бинсвангеровскую антропологию в единстве с онтологией. Это сведение хайдеггеровской онтологии к антропологии, т.е. по сути сведение Dasein к человеческому бытию. Для раннего Фуко такая антропология является основой научного подхода в психологии, а именно аналитика а priori существования позволяет реализовать феноменологический подход в психологии. В «Словах и вещах» провозглашается критика антропологизма, но вместе с тем сохраняется хайдеггеровская оценка значения антропологии Канта для современной философии. Мы даже можем обнаружить не столько противостояние Канта и Фуко, сколько противоположное отношение к судьбе кантовской антропологии у Хайдеггера, который утверждает, что она слишком эмпирична и недостаточна философская и требует преобразования, и у Фуко, предрекающего ниспровержение антропологии.

Но сам Фуко находится во власти проблемы человека и потому его критика антропологии оборачивается антропологической концепцией без слова «человек». Вполне возможно, что этот язык отрицания человека у Фуко не соответствует антиантропологической направленности, заявленной в задачах исследования. Сам Фуко находится в кантовском «антропологическом сне».

Вопрос о том, как Фуко представляет человека мы можем рассматривать на протяжении всего его творчества. Интересное замечание делает Поль Вен о Фуко и Хайдеггере. Для Вена очевидно, что для Фуко «вопреки Хайдеггеру, человек есть разумное животное»²⁹: «Человек – не пастух Бытия, о котором ведет речь Хайдеггер. Человечество – один из видов животного царства»³⁰ и приводит цитату из Ницше: «В некоем отдаленном уголке вселенной, разлитой в блесках бесчисленных солнечных систем, была когда-то звезда, на которой умные животные изобрели познание. <...> Были целые вечности, в течение которых интеллекта не было; и когда он снова окончит свое

²⁸ Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. С. 339.

²⁹ Вен П. Фуко. Его мысль и личность. СПб.: Владимир Даль, 2013. С.87.

³⁰ Вен П. Фуко. Его мысль и личность. С.88.

существование, итог будет равен нулю. Ибо у этого интеллекта нет никакого назначения, выходящего за пределы человеческой жизни»³¹. Фуко использовал ту же цитату из Ницше, когда говорил об историчности субъекта в курсе лекций «Истина и правовые установления» (1973). Это «изобретение» (Erfindung) познания, как указывает Фуко, является для Ницше противоположностью «источка» (Ursprung). У познания нет истока, а это значит, что «познание вовсе не свойственно человеческой природе. Знание не представляется наидревнейшим человеческим инстинктом, и наоборот, в человеческом поведении, в человеческих стремлениях нет ничего подобного зародышу познания»³². И еще одна важная цитата: «познание не только не имеет ничего общего с человеческой природой и не является ее производным, но по своему происхождению оно даже не принадлежит познаваемому миру. <...> существует человеческая природа, мир и нечто между ними двумя, называемое познанием, но никакого подобия, родства и, что еще менее вероятно, естественной связи не существует»³³. Этот провозглашенный Ницше разрыв между познаваемым и познанием, согласно Фуко, показывает нам не только смерть Бога, который больше не выступает гарантом истинного познания, но и исчезновение субъекта.

Вернемся к Вену. Он пишет: «Нет ничего более чуждого Фуко, как писал мне к тому же Жан-Мари Шеффер, чем «мессианский пафос Хайдеггера», его убеждение в «судьбоносной историчности» человека, в *Dasein*»³⁴. Из приведенной характеристики человека по Хайдеггеру видим у Вена несколько основных позиций, которые противоположны выводам Фуко. Во-первых, это начало как Абсолют. Во-вторых, человек укоренен в Истине, а Истина – это несокрытость бытия. В-третьих, сущность человека – *Dasein*, т.е. присутствие в мире, осознанное бытие. Все эти пункты присутствуют в ранних исследованиях Фуко, но они подвергаются серьезной критике в последующем. Во-первых, Фуко вслед за Ницше отвергает «исток», «начало» и использует генеалогию, которая не отыскивает «начало», но показывает сеть властных отношений, являющихся условиями возможности познания, субъекта, истины и пр. Во-вторых, скептицизм Фуко отвергает вневременную, всеобщую истину. Фуко отыскивает не истину, но то, что лежит в основе ее формирования и случайным образом продуцирует. Фуко вообще не пользуется понятием

³¹ Вен П. Фуко. Его мысль и личность. С.88-89.

³² Фуко М. Истина и правовые установления // Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Часть 2 / Пер. с франц. И. Окуневой под общей ред. Б.М. Скуратова. – М.: Праксис, 2005. С. 48.

³³ Фуко М. Истина и правовые установления // Фуко М. Интеллектуалы и власть, Ч.2 С. 49.

³⁴ Вен П. Фуко. Его мысль и личность. С.89.

бытия, за исключением ранних работ, иногда он прибегает к понятию онтологии, но это историческая онтология или критическая онтология нас самих. В-третьих, Фуко развенчивает сущность или природу человека, демонстрируя историчность субъекта. В поздних работах Фуко будет утверждать, что в истории субъективности как истории взаимодействия субъекта с истиной через анализ властных отношений можно объединить все его философские и исторические поиски. Конечно, ранний Фуко не вписывается в эту историю. Понятие Dasein остается у Фуко в трудах 1954 года.

Тем не менее, Вен приводит цитату Фуко из измененного в 1984 году предисловия к американскому изданию «Нормального и патологического» Ж. Кангильема, в котором человек – это «живое существо, никогда не чувствующее себя вполне на своем месте, обреченное *блуждать* и *заблуждаться*»³⁵. Однако Вен сразу оговаривается, что это блуждание не отсылает к Хайдеггеру, у которого Dasein в своей открытости укоренен в Истине. Вен пишет, что для Фуко «Бытие – это словесный фантом, рожденный ... интеллектуальной интуицией, от имени которой говорится все, что угодно»³⁶. Человек у Фуко – это не пастух Бытия, а «блуждающее, кочевое животное, единственное знание о котором дает его история; вечная позитивность, лишенная внешнего источника негативности, которая вторгаясь раз за разом, могла бы в конце концов привести человека к целостности»³⁷.

Таким образом, кантовская антропология является полем сопоставления феноменологии Хайдеггера и антифеноменологического проекта Фуко.

От генеалогии к моральной телеологии: трансформация идей Фуко

Этическая тематика занимает важное место в философии М. Фуко. И зарубежные, и отечественные исследователи относят последний период творчества Фуко – 1980-е годы – к этическому периоду после генеалогического. «Генеалогия власти» - так можно обозначить 70-е гг. в творчестве Фуко. В это время Фуко издает книги «Надзирать и наказывать» (1975) и первый том «Истории сексуальности: воля к власти» (1976), читает в Коллеж де Франс курсы лекций, посвященные проблемам войны, власти, государства, населения, биополитики и пр. Собственно «генеалогия», как перенятый у Ницше способ обращения с историей, будет для Фуко попыткой решить вопрос о том, в какой степени знание связано с властью и на что способен человек в

³⁵ Вен П. Фуко. Его мысль и личность. С.96.

³⁶ Вен П. Фуко. Его мысль и личность. С.97.

³⁷ Вен П. Фуко. Его мысль и личность. С.98.

условиях непрерывного конституирования властными отношениями собственной сущности? Мы предполагаем, что если творчество Фуко от 50-х до конца 70-х гг. ставит проблемы, то на позднем этапе Фуко говорит о том, как эти проблемы мы могли бы разрешить. Таким образом, этический этап, в своем содержании это анализ этического поведения и конституирования себя, способов самоформирования в морали, является ответом на проблемы власти. И очевидным становится сократовский ответ Алкивиаду: «Прежде чем управлять другими, научись управлять собой», который иллюстрирует перенос от проблематизации власти к проблематизации морального субъекта.

Мы предполагаем, что данная эволюция, а именно трансформация от генеалогии к проблематизации моральной телеологии у Фуко, характеризуется следующими важными моментами.

Во-первых, эти два способа анализировать субъект (генеалогия и этика) являются не исключающими, а взаимодополняющими. Т.е. Фуко не просто переключается на этическую проблематику в 80-е годы, но осуществляет «генеалогию» античной этики, чтобы показать не только как власть конституирует субъекта, но и как сам субъект может себя конституировать. Мы не считаем эту трансформацию в творчестве Фуко одним из кризисов, скорее это планомерное развитие его мысли и попытка взглянуть на субъекта с еще одной стороны.

Во-вторых, представляется важным использовать понятийный и методологический аппарат «генеалогии» Фуко и на этическом этапе, т.к. в многочисленных интервью он сам поясняет проблемы свободы, этики и политики с помощью инструментария 70-х гг., в частности термина *gouvernementalité*.

В-третьих, понятие *gouvernementalité* является необходимым для анализа этической проблематизации, т.к. демонстрирует поле самой проблематики управления собой и другими, а также показывает нам, как мы должны представлять субъекта, о котором говорит Фуко. Этот субъект не будет возвратом к субъекту феноменологии или экзистенциальной философии, а также и само понятие свободы не будет свободой в смысле сартровской феноменологии. Именно фукольдианский метод – генеалогия сохранится при анализе этики, а генеалогия не выявляет субъекта и его свободу в феноменологическом смысле – сущностно, но показывает, как сеть властных отношений конституирует субъекта и чем является практика свободы.

В-четвертых, суть фукольдианской этики составляет поле политики, власти, управления и свободы. Именно поэтому этика немыслима без «генеалогии власти».

В-пятых, моральная телеология у Фуко – это не этическая концепция и не сущностное обоснование этики. Моральная телеология представляет собой элемент этической субъективации индивида. Фуко осуществляет перенос смысла телеологии на внутрисубъектное содержание и этот перенос полностью соответствует его генеалогической концепции власти.

Мы раскроем трансформацию философии Фуко от генеалогии власти к этической проблематике на основе этих пяти установок.

Для начала определим то пространство мысли Фуко, в котором генеалогия и этика не только отсылают к ницшеанской «генеалогии морали», но и выявляют новый способ мыслить этику.

Какова связь генеалогии, определяющей момент происхождения рассматриваемого феномена, с этикой? Какой вид примет фукольдианская генеалогия этики? Т.к. генеалогия всегда направлена на обнаружение властных отношений, детерминирующих субъекта во всех его формах, в том числе и этической, нам необходимо обратиться к концепции власти Фуко. В первом томе Истории сексуальности «Воля к знанию»³⁸, Фуко указывает, что «гипотеза подавления», утверждающая власть как репрессивный механизм подчинения, ошибочна, т.к. феномен власти нужно рассматривать не только с точки зрения подавления чего-либо, а в частности, сексуальности, но с позиций формирования властью субъекта. Этот конституирование субъекта властью является важнейшим «онтологическим» принципом философии Фуко, который, однако, никак не претендует на систематическое описание бытия, но характеризует тот способ существования человека, который проявляется в различных социальных и дискурсивных практиках. Принцип конституирования субъекта обращает наше внимание именно на «позитивную» составляющую властного производства: сам процесс формирования субъекта³⁹.

Следуя генеалогическому принципу, Фуко обнаруживает, что основой этики в античности не будет свод правил, утверждающих моральное поведение (он будет лишь входить в саму практику этического поведения). Фуко также не прибегает к поиску онтологического начала этики, каковым, например, в философии Платона выступает благо. Такой путь для Фуко будет противоречить генеалогическому принципу. Скорее мы должны показать, как сложилась такая практика мыслить этику. И

³⁸ Фуко М. Воля к знанию. История сексуальности. Т.1 // Фуко Мишель. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. Пер. с франц.— М., Касталь, 1996.

³⁹ В этих исследованиях Фуко следует идеям Л. Альтюссера и влияет на концепцию внутренней власти у Дж. Батлер. См.: Батлер Дж. Психика власти: теории субъекции. Пер. Завена Баблюяна – Харьков: ХЦГИ; СПб.: Алетейя. – 2002.

обращаясь к Платону, Фуко исследует не бытие, но способ отношения к самому себе в диалоге «Алкивиад». Там Фуко находит важнейшее понятие его этической концепции – «забота о себе»⁴⁰.

Аналитика субъективности в данном курсе лекций Фуко предстает через герменевтику понятий «epistrophê», «soi», «забота о себе», «познай самого себя». Но мы также предпримем попытку оценить значимость понятия «gouvernementalité» для этической аналитики Фуко.

Фуко анализирует эволюцию заботы о себе. В «Алкивиаде» забота о себе была основой заботы о других. Следующий этап – золотой век «культуры себя» (первые века н.э.) характеризуется замыканием заботы о себе на самого себя, заботятся о себе ради самих себя, что впоследствии станет основой понятия спасения при переходе к христианскому аскетизму⁴¹. И это обращение к самому себе Фуко характеризует через понятие «epistrophê» (отворот). В «Государстве» Платона читаем: «но как глазу невозможно повернуться от мрака к свету иначе чем вместе со всем телом, так же нужно отвратиться всей душой от всего становящегося» (518c) и «Как раз здесь и могло бы проявиться искусство обращения: каким образом и действеннее можно обратить человека» (518d)⁴². Фуко так комментирует этот момент: «Надо отвернуться от всего, что грозит отвлечь наше внимание, потребовать от нас прилежания и усердия и что – не мы сами. От всего этого надо отвернуться, чтобы обратиться к себе»⁴³. Это отворачивание от внешнего и есть обращение на себя. Но все встречающиеся употребления данного понятия у Эпиктета, Марка Аврелия и Плотина еще не предполагают самого понятия обращения, которое особенно важным станет для христианства. Философское содержание понятия обращения помимо необходимости отвернуться от видимости, указывает на «констатацию собственного незнания и решение начать заботиться о себе, заниматься собой» и «обращение на себя будит воспоминание, возвращающее душу на ее родину»⁴⁴. Таким образом, Фуко выделяет в epistrophê четыре элемента: «отвернуться от», «повернуться к себе», «вспомнить», «возвратиться на родину (на свою онтологическую родину)»⁴⁵. У

⁴⁰ Сократовско-платоновская фаза – первая из трех исторических этапов понятия «забота о себе», помимо золотого века «культуры себя» (первые века н.э.) и перехода к христианскому аскетизму (IV-V вв.). Фуко анализирует платоновского «Алкивиада». Но Сократ уже исходит из определенной традиции и использует старую сентенцию греческой культуры (Герменевтика субъекта, с.46). При этом, «только в «Алкивиаде» имеется завершенная теория заботы о себе» (Фуко М. Герменевтика субъекта. СПб.: Наука, 2007. С.82).

⁴¹ Фуко М. Герменевтика субъекта. СПб.: Наука, 2007. С.232.

⁴² Гос. 7, 518 c-d, пер. А.Н. Егунова.

⁴³ Фуко М. Герменевтика субъекта. С.232-233.

⁴⁴ Фуко М. Герменевтика субъекта. С.235.

⁴⁵ Фуко М. Герменевтика субъекта. С.235.

Сенеки Фуко анализирует не *epistrophê*, но *conversion* в выражении [*se*] *convertere ad se* («обратиться на себя»). И это последнее, выражающее суть эллинистической и римской культуры себя, отличается от *epistrophê* в трех моментах: во-первых, в *conversio* отсутствует разделение на этот и потусторонний мир; во-вторых, обращение совершается не в освобождении души, но в самих нас для того, чтобы распорядиться собой, а не отречься от своего тела; в-третьих, познание больше не является важнейшей составляющей обращения как в случае с припоминанием в *epistrophê*, ведущую роль теперь будет играть *askêsis* (аскеза). Более точное понятие обращения возникает в христианстве (в III-IV вв.) – *metanoia* (лат. термин – *paenitentia*) – покаяние и радикальное изменение образа мыслей. От *epistrophê* христианская *metanoia* отличается внезапностью, переходом к другому типу бытия и сопровождается разрывом внутри субъекта: «Обращающийся на себя – это от себя отказавшийся»⁴⁶. В эллинистической и римской культуре себя, считает Фуко, разрыв осуществляется только с окружением, но не с самим собой. Как указывает Фуко, не раньше чем с III-IV вв. н.э. *metanoia* становится раскаянием в положительном смысле, до этого *metanoia* как перемена мнения и раскаяние – это то, чего следует избегать.

«Картезианский момент» (момент разделения принципов «забота о себе» и «познай самого себя», и дальнейшее утверждение последнего в качестве главного способа прийти к истине) показывает связь субъекта и истины, причем еще до становления новоевропейского способа мысли. Основной вопрос курса лекций «Герменевтика субъекта»: как связаны в истории западноевропейской философии субъект и истина? Исследуя тексты Ксенофонта и Платона, Фуко выделяет два высказывания, характеризующие взаимодействие истины и субъекта: «забота о себе» и «познай самого себя». Западноевропейская культура предпочла первому второе и вопрос о познании стал довлеющим. Начиная с философии Сократа, «забота о себе» предстает в трех видах: установка и определенный взгляд на вещи и поведение; внимание к душе и размышлениям, а не внешнему миру; действия по преобразению и изменению себя. «Забота о себе» была отличительным признаком эллинистической и римской культуры, в то время как «познай самого себя» ярко выразилось в декартовской философии. «Забота о себе» – это одна из исторических практик субъективности. Историческое забвение «заботы о себе» кроется не только в требовании неэгоистической этики на основе христианского самоотречения⁴⁷, но главным образом в изменении истории истины. Фуко называет «картезианским моментом» перенос значимости с

⁴⁶ Фуко М. Герменевтика субъекта. С.238.

⁴⁷ Фуко М. Герменевтика субъекта. С.26.

«заботы о себе» на «познай самого себя». Декарт в «Размышлениях...» показывает, что сознание субъекта, сознание самого себя является условием достоверности бытия. Декарт превратил принцип «познай самого себя» в «главное условие доступности истины»⁴⁸. В античности познание было сопряжено с духовностью, которая включало в себя субъекта, не имеющего доступа к истине, истину как результат трансформации субъекта и процесс преобразования субъекта. «Картезианский момент» не предполагает этической составляющей во взаимодействии субъекта с истиной и постулирует самодостаточность субъекта как такового. Современная форма взаимодействия субъективности и истины покоится на том, что субъект, такой, какой он есть, способен познать истину, и на том, что познание является единственным условием доступа к истине: «Нынешняя эпоха началась ... когда решили, что познание и только познание открывает доступ к истине, является условием ее доступности субъекту. <...> ... с того мига, когда философ ... оказался в состоянии распознавать истину в себе самом и с помощью одних только познавательных актов, получая, таким образом, доступ к ней»⁴⁹.

Специфику собственного определения морали Фуко дает в «Использовании удовольствий». Во-первых, мораль понимается в тесной связи с практиками себя. Фуко указывает на двоякое определение морали: мораль как «моральный кодекс» (code moral), т.е. совокупность ценностей и правил поведения, формирующихся в различных институтах, и мораль как поведение индивида в отношении данного морального кодекса через его осмысление. Но Фуко выделяет еще третий момент, определяющий мораль – это конституирование индивидом себя как морального субъекта. Поэтому Фуко для определения морали в последнем виде требуется описание структуры морального поведения, которая включает в себя этическую субстанцию, способ (mode) подчинения, практику себя и телеологию морального субъекта. Фуко указывает, что под этической субстанцией следует понимать материал морального поведения, содержание практик себя. Сексуальность является одной из таких этических субстанций, а aphrodisia включает в себя сексуальные акты, связанные с удовольствием и желанием, через регуляцию которых индивид совершал моральную практику. Примечательно, что понятие подчинения (assujettissement) в «Использовании удовольствий» Фуко использует для иллюстрации того, как индивид в принятии правил поведения формирует себя как субъекта, но не в значении того процесса, который через подчинение формирует самого субъекта. В любом случае, речь идет о принятии правил, устанавливающих рамки

⁴⁸ Фуко М. Герменевтика субъекта. С.27.

⁴⁹ Фуко М. Герменевтика субъекта. С.30.

морального поведения. Суть способа подчинения состоит в вопросе: «каким способом людей призывали или побуждали признавать свои моральные обязательства»?⁵⁰. Божественный закон, закон природы, рациональное правило или искусство существования – возможные способы подчинения индивида к исполнению моральных правил. Практика себя – это аскетизм в широком смысле, самовыстраивание и этическая работа индивида над самим собой⁵¹. Телеология морального субъекта – это направленность субъекта к определенному типу бытия, способу существования морального субъекта. Т.е. Фуко показывает несостоятельность рассмотрения морали как простой совокупности ценностей и правил поведения или отношения субъекта к этим правилам. Мораль включает в себя четыре перечисленные аспекта, которые отсылают к проблеме субъекта. Мораль реализуется только через практику себя и вне проблемы конституирования себя не может быть рассмотрено моральное поведение.

В «Использовании удовольствий» Фуко определяет сексуальность как форму опыта, «где индивиды должны признавать себя в качестве субъектов определенной «сексуальности», имеющей выходы на самые разные области знания и выражающейся в соответствующей системе правил и принуждений», где опыт – это существующая «в рамках данной культуры корреляция между областями знания, типами нормативности и формами субъективности»⁵². Опыт *aphrodisia* Фуко отличает от опыта христианской «плоти» и современного опыта сексуальности, тем, что в нем «акт, желание и удовольствие образуют единый комплекс, элементы которого прочно связаны друг с другом, хотя, конечно, и поддаются различению»⁵³. *Aphrodisia* – «дела Афродиты», это «акты, движения, касания, доставляющие удовольствия определенной формы»⁵⁴. При этом, суть опыта *aphrodisia* состоит в динамике, определяющей данный синтез: умеренность и невоздержанность – крайности, измеряющие интенсивность *aphrodisia*: «Излишество и пассивность – две главные для мужчины формы безнравственности в практике *aphrodisia*»⁵⁵. Это все говорит о том, что моральная оценка *aphrodisia* отличается от того, что в последствии будет связано с христианской этикой плоти.

Каков же субъект «заботы о себе»? Принципиально важно использование слова «*soi*». Данное понятие переводится как «я»,

⁵⁰ Фуко М. О генеалогии этики: обзор текущей работы // Логос, 2008, №2 (65). С.144.

⁵¹ Фуко М. Использование удовольствий. История сексуальности. Т. 2 / Пер. с фр. В. Каплуна. СПб.: Академический проект, 2004. С.44.

⁵² Фуко М. Использование удовольствий. С.6.

⁵³ Фуко М. Использование удовольствий. С.69.

⁵⁴ Фуко М. Использование удовольствий. С.65.

⁵⁵ Фуко М. Использование удовольствий. С.76.

«эго», «сам», «себя». В ряду других французских слов, обозначающих «я», «soi» отличается именно обращенностью на себя самого и связано с отношением субъекта к самому себе. «Soi» этимологически происходит от латинского «Sei». После кантовской вещи в себе (*en soi*) гегелевского сознания себя и в себе, Сартр использует данное понятие, чтобы описать иной способ бытия, который отличает человека (бытие для себя – *pour-soi*) от бытия объектов, существующих в себе (*en-soi*). И в ранней работе «Трансцендентность эго: набросок феноменологического описания», и в «Бытии и Ничто», Сартр сохраняет такое определение сознания, которое связывает интенциональность с понятием сознания себя (*conscience de soi*). Преимущественно во всех работах Фуко, рассматриваемых автором в контексте генеалогии этики, употребляется именно понятие «soi» в значении «я», подчеркивается именно обращенность на себя, в отличие от других возможных понятий, обозначающих «я» («je», «moi»). Фуко указывает на диалог Платона «Алкивиад», как на источник, где появляется тема «заботы о себе»: «Главный вопрос диалога, следовательно, таков: что такое это самое «сам», о котором я должен заботиться, чтобы мочь должным образом заботиться о других, которыми я должен управлять. <...> ... как раз в такой форме впервые ставится в античной философии вопрос «заботы о себе самом»»⁵⁶. Как указывает А.Г. Погоняйло в послесловии к русскому изданию «Герменевтике субъекта», в античной и христианской этике заботились именно «о себе», а не о «я» как *cogito*. Хотя Фуко использует понятие субъекта уже для характеристики античного способа отношения к себе и формирования себя. Платон, употребляя слова *khrestai* и *khresis* («пользоваться») для определения «себя» говорит в «Алкивиаде» о душе-субъекте, а не о душе-субстанции как в «Федре» и «Государстве». В греческом тексте нет слова «субъект», но это именно вопрос о том, что такое субъект, «точка, к которой должно обращаться мышление, деятельность рефлексивная и рефлекслируемая, поворачивающая человека к самому себе»⁵⁷. При этом, как представляется Фуко, в эллинистической и римской культуре себя оставался нерешенным вопрос о том, что есть «le soi»: это то, к чему возвращаются после аскезы или это цель, к которой движутся?⁵⁸ Последнее представляется важным в нашем анализе моральной телеологии у Фуко. Если «Я» является целью моральной трансформации, то сама моральная телеология субъектно направлена. Она не имеет своего фундаментального основания вне субъекта, но характеризует его внутреннюю трансформацию. Моральная телеология – это источник конституирования субъекта изнутри.

⁵⁶ Фуко М. Герменевтика субъекта. С.54.

⁵⁷ Фуко М. Герменевтика субъекта. С.54.

⁵⁸ Фуко М. Герменевтика субъекта. С.240.

Понятие «la gouvernamentalité» заслуживает отдельного рассмотрения. Этот термин Фуко вводит в курсе лекций «Безопасность, территория, население» в 1977-78 г.⁵⁹. La gouvernamentalité – это то, что лежит в основе любого управления населением в государстве, управления, понимаемого весьма широко, точно также, как Фуко понимает власть в широком смысле. La gouvernamentalité объединяет в себе совокупность институтов управления населением, тенденции развития соответствующих знаний и современного государства⁶⁰. Понятие La gouvernamentalité на русский язык переводили в следующих вариантах: «правительственность», «государственное управление», «управленитет», «устройство управления», «властноментальность», «управляемость», «режим власти», «правительность», «управленчество». В аннотации к курсу лекций 1980-81 гг. «Субъективность и истина» Фуко указывает на связь заботы о себе и la gouvernamentalité и рассматривает их как две пересекающиеся темы: историю субъективности и анализ форм gouvernamentalité: Фуко показывает, что la gouvernamentalité можно рассматривать в новом аспекте управления собой посредством себя (le gouvernement soi par soi) в отношениях к другому: «Касаясь изучения la gouvernamentalité, она [история субъективности, – Е.Ш.] отвечала двум задачам: совершать необходимую критику обычных концепций «власти» (более или менее продуманной как единая система, организованная вокруг центра, которая в то же самое время является истоком и которая склонна всегда расширяться из-за своей внутренней динамики); и напротив, анализировать власть как область стратегических отношений между индивидами и группами – отношений, которые имеют в качестве цели управление другим или другими, и которые прибегли, в зависимости от обстоятельств, сообразно институциональным рамкам ... сообразно эпохам, к различным процедурам и техникам»⁶¹. Таким образом, тема управления собой у Фуко основывается на его первоначальных поисках того, что составляет суть gouvernamentalité. От частного случая того, что лежит в основе управления населением в государстве, Фуко подходит к проблеме управления собой. Управлять в значении сопровождать, руководить, такой термин мы встречаем в курсе «Герменевтика субъекта». Т.е. если gouvernamentalité описывается генеалогически, а не генетически, как указывает сам

⁵⁹ Фуко М. Безопасность, территория, население. Курс лекций, прочитанных в Колледже де Франс в 1977—1978 уч. году / Пер. с фр. Ю. Ю. Быстрова, Н. В. Суслова, А. В. Шестакова.- СПб.: Наука, 2011. С. 161-162, 496.

⁶⁰ Фуко М. Безопасность, территория, население. С.163.

⁶¹ Foucault M. Subjectivité et vérité, Annuaire du Collège de France, 81e année, Histoire de systèmes de pensée, année 1980-1981, 1981, pp. 385-389 // Foucault M. Dits et Ecrits, tome IV, texte n°304. URL: <http://1libertaire.free.fr/MFoucault287.html> (Дата обращения: 30.06.2015)

Фуко, и представляет собой совокупность институтов, стратегий и знаний, то это отсылает нас к фукольдianским исследованиям эпистем, а также к последующим исследованиям психиатрических лечебниц, тюрем, сексуальности. Мы можем заключить, что управление в контексте заботы о себе также имеет основания в институциональных, стратегических аспектах и знании. Т.е. поиск данных основ управления больше соответствует направлению работы Фуко в 70-е гг., нежели его ранние исследования человеческого бытия в 50-е гг. По общим целям исследований заботы о себе видно, что идет не поиск сущности свободы и морального субъекта, но поиск комплекса учреждений и связей власти-знания, определяющих особенности практик заботы о себе. Поэтому Фуко и не стремится дать итоговую оценку античной культуре себя для современного человека. Нельзя выявить сущность этики из античных текстов и предложить их как терапию современному человеку, можно лишь указать на то, что всякая практика управления собой соответствует *gouvernementalité*. В этом и будет заключаться критическая онтология нас самих, указывающая на отсутствие неизменной сущности человека и неизменных практик реализации его свободы.

Также Фуко анализирует слова *êthopoiein*, *êthopoia*, *êthopoios* которые можно перевести как то, что сотворяет и формирует этос. В отношении этопоэтического знания Фуко говорит: «Когда знание, или познание, обретает некую форму, когда оно функционирует так, что оказывается способным сотворять этос, тогда оно полезно»⁶². Обращение к этосу у Фуко имеет значение и для характеристики задач философии. В анализе кантовской критики в тексте «Что такое просвещение» (1984) Фуко утверждает, что философский этос включает в себя непрекращающуюся критическую работу над тем, кто мы есть и заключается в практике свободы, осуществляемой с помощью археологии и генеалогии. Таким образом, проблематизируя Просвещение как Современность, Фуко и указывает на место философского этоса в современном мире, на его место в деле философа. Это тот момент, где Фуко связывает генеалогический анализ этики с задачей философии.

Телеологическая проблематика у Фуко является лишь частью морали. Для субъекта важна телеология только в отношении его направленности к моральному способу существования. Моральный субъект – это особый способ бытия субъекта. Мораль, таким образом, сосредоточена, в первую очередь, на самом субъекте, хотя и предполагается отношение с другим. Но никакое отношение к другому или управление другими невозможно без обращения к самому себе.

⁶² Фуко М. Герменевтика субъекта. С.264.

Подводя итог описанию трансформации антропологических и этических идей Фуко, мы приходим к выводу, что Фуко отвергает традиционную антропологию природы и сущности человека, принимая атеистическую метафизику и трансгрессивную аналитику бытия человека. Этические вопросы Фуко помещает не в контекст антропологии, но в область проблематики власти. Касаясь проблемы формирования морального субъекта, Фуко не воспроизводит анализ опыта-предела. Этический этап в творчестве Фуко – это не возвращение феноменологии или антропологии. Едва ли можно объединить эти два типа анализа в одну рефлексия о человеке/субъекте, скорее обособленной возможностью мыслить антропологию у Фуко становится рефлексия о трансцендентности и трансгрессии, продолжающая держать человека в оковах его философской смерти.

Библиография

1. Батлер Дж. Психика власти: теории субъекции. Пер. Завена Баблюна – Харьков: ХЦГИ; СПб.: Алетейя. – 2002.
2. Бинсвангер Л. Сновидение и существование // Бытие-в-мире. Избранные статьи. Я.Нидлмен. Критическое введение в экзистенциальный психоанализ. – М.: «Рефл-бук»; К.: «Ваклер», 1999.
3. Вен П. Фуко. Его мысль и личность. СПб.: Владимир Даль, 2013.
4. Власова О.А. Феноменологическая психиатрия и экзистенциальный анализ: История, мыслители, проблемы. М.: ИД «Территория будущего», 2010.
5. Голобородько Д.Б. Концепции разума в современной французской философии. М. Фуко и Ж. Деррида. М.: ИФ РАН, 2011.
6. Гос. 7, 518 с-d, пер. А.Н. Егунова.
7. Деррида Ж. Когито и история безумия // Письмо и различие. М.: Академический проект, 2000.
8. Дьяков А.В. Мишель Фуко и его время. – СПб.: Алетейя, 2010.
9. Фуко М. *Teatrum philosophicum* // Делез Ж. Логика смысла. М.: Академический проект, 2011.
10. Фуко М. Безопасность, территория, население. Курс лекций, прочитанных в Колледже де Франс в 1977—1978 уч. году / Пер. с фр. Ю. Ю. Быстрова, Н. В. Суслова, А. В. Шестакова.- СПб.: Наука, 2011.
11. Фуко М. Воля к знанию. История сексуальности. Т.1 // Фуко Мишель. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. Пер. с франц.— М., Касталь, 1996.
12. Фуко М. Герменевтика субъекта. СПб.: Наука, 2007.

13. Фуко М. Использование удовольствий. История сексуальности. Т. 2 / Пер. с фр. В. Каплуна. СПб.: Академический проект, 2004.
14. Фуко М. Истина и правовые установления // Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Часть 2 / Пер. с франц. И. Окуневой под общей ред. Б.М. Скуратова. – М.: Праксис, 2005.
15. Фуко М. История безумия в классическую эпоху. СПб.: 1997.
16. Фуко М. О генеалогии этики: обзор текущей работы // Логос, 2008, №2 (65).
17. Фуко М. Психическая болезнь и личность / пер. с фр., предисл. и коммент. О.А. Власовой. – Изд. 2-е, стереотип. – СПб.: ИЦ «Гуманитарная академия», 2010
18. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук/ Пер. с франц. и вступит. статья Н.С.Автономовой. – СПб., 1994.
19. Фуко М. Что такое Просвещение? // Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / Пер. с франц. С.Ч.Офертаса под общей ред. В.П.Визгина и Б.М.Скуратова. М.: Праксис. 2002.
20. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. Пер. с нем./ Перевод, послесловие О. В. Никифорова. М.: Логос, 1997.
21. Foucault M. Introduction in «Binswanger L. Le Reve et l'Existence» // Foucault M. Dits et écrits. T.I. P.: Gallimard, 2001.
22. Foucault M. Subjectivité et vérité, Annuaire du Collège de France, 81e année, Histoire de systèmes de pensée, année 1980-1981, 1981, pp. 385-389 // Foucault M. Dits et Ecrits, tome IV, texte n°304. URL: <http://1libertaire.free.fr/MFoucault287.html> (Дата обращения: 30.06.2015).
23. Olivier L. Michel Foucault, éthique et politique // Politique et Sociétés, n° 29, 1996, p. 41-69. URL: <http://id.erudit.org/iderudit/040017ar> (Дата обращения: 30.06.2015).

Обзоры конференций

«Философия и сказка»

16 апреля 2015 г. в Донской публичной библиотеке (Ростов-на-Дону) состоялась конференция «Философия и сказка», посвящённая 210-летию со дня рождения Г.-Х. Андерсена, организованная кафедрой истории философии Института философии и социально-политических наук ЮФУ совместно с Донским философским обществом.

На конференции обсуждался широкий круг вопросов, раскрывающих природу сказки: онтология сказки, взаимовлияние сказки и религии, междисциплинарные подходы к сказке и др. На пленарном заседании были заслушаны доклады, посвященные системному концептуальному анализу сказки как формы освоения действительности. После пленарного заседания работа конференции разделилась на секции по трём направлениям: «Миф, сказка, язык», «Мораль, религия, сказка», «Сказка, онтология, культура».

Также на конференции «Философия и сказка» были представлены стендовые доклады российских и зарубежных участников конференции по темам: «Философская проблематика некоторых сказочных мотивов в эпосе о Гильгамеше», «Сказка – ложь, да в ней намек...» (онтологические, гносеологические, антропологические аспекты сказки), «Роль сказки в процессе ценностной самоидентификации личности», «Сказка как форма репрезентации культуры», «Сказка – окно в другие реальности», «Сказкотерапия как волшебная помощь», «Философская сказка как объект междисциплинарных исследований» и др.

В докладе проф. **Е. В. Золотухиной-Аболиной** (Ростов-на-Дону, ЮФУ) **«Романтическая сказка: путь к Другому»** рассматривались особые черты авторской романтической сказки. Согласно версии доклада, романтические сказки (явление 18-19 века), это сказки о любви, они посвящены приключениям души. Главные черты романтических сказок, принадлежащих перу В.-Т.-А. Гофмана, Г.-Х. Андерсена, С. Т. Аксакова, таковы: 1. Герой (героиня) романтической сказки в отличие от персонажа героического мифа стремится не к самоутверждению и самостоятельности, а к спасению и расколдованию Другого, борется за его (и совместное) счастье, проявляя отвагу и жертвенное поведение; 2. героини романтических сказок спасают своих любимых в сказочно-трудных обстоятельствах, но при этом проявляют огромное доверие к миру, который в ответ помогает

им, не жалуются и не ставят вопроса о том, насколько достоин любимый таких жертв (вопрос, совершенно естественный по отношению к Каю); 3. в романтических сказках отсутствует выявленный В. Я. Проппом как необходимое звено «волшебный помощник», так как волшебные силы здесь лишь мешают и создают проблемы (Снежная королева, Тролль, ведьма Мышильда, неизвестная колдунья, сделавшая принца Чудовищем), в то время как подлинным помощником оказывается любящая душа самих героинь. Если смотреть с экзистенциальной точки зрения, романтические герои активно проявляют свободу воли и совершают поступки по собственному выбору. Как полагает докладчица, романтическая сказка не всегда увенчивается однозначно хорошим концом («Русалочка»), но всегда дает надежду на лучшее – хотя бы в «ином измерении бытия».

В докладе профессора **В. И. Молчанова** (Москва, РГГУ) **«Новое платье короля: фикции и реальность»** речь шла о том, что Г.-Х. Андерсен нередко ставит в своих сказках вопрос о различие иллюзорного и реального. Это можно видеть по таким сказкам как «Голый король», «Свинопас», «Калоши счастья». Это различие настоящего и мнимого должно, согласно мнению докладчика, воспроизводиться постоянно, в то время как люди нередко либо не заинтересованы такое различие проводить, либо, ради сохранения собственного достоинства и ментальных привычек, вообще отказываются признаваться в иллюзиях и предпочитают «быть голым королем, который делает вид, что он одет». От темы андерсеновских сказок докладчик перекинул смысловой мост к онтологической и гносеологической проблематике современной философии, указав, что и в теоретическом знании существуют устойчивые иллюзии, например, иллюзия субстанциональности времени. С точки зрения докладчика, время – это только имя, которое дается пространственным отношениям разной степени сложности, для времени как такового не существует специальных слов, оно все выражено через пространственные метафоры в силу того, что является только отношением. Но именно этого не хотят видеть философы, которые продолжают изучать время так, как если бы оно было чем-то самостоятельным, а «король одет».

В докладе профессора **Л. В. Рябовой**. (Ростов-на-Дону, ЮРИУ РАНХ и ГС) **«Современная литературная сказка как средство выражения философских идей (по книге Пола Гэллика «Томасина»)**» был дан анализ столкновения различных мировоззрений, которые буквально вступают в сражение на страницах сказки П. Гэллика. Докладчица описала ведущих персонажей сказки и их идейный конфликт. Из доклада явствовало, что материалистическая позиция – это позиция позитивистски-циническая, формальная позиция не разрешает конфликт между жизнью и смертью. Принести мир в семью

героев сказки может только колдовство любви. Как и в сказках Андерсена, несмотря на грустные обстоятельства, добро и любовь побеждают все преграды.

В докладе профессора **Т. Г. Лешкевич** (Ростов-на-Дону, ЮФУ) **«Онтология сказки»** были показаны элементы ирреалистичного сказочного универсума, задающие многоплановый строй невероятных трансформаций и перевоплощений. Рассмотрена позиция В. Я. Проппа, обосновывающего наличие закодированного в сказке послания и своеобразного механизма, погашающего первоначальный хаос в упорядоченном сказочном универсуме. Сказка создает миромодели невероятных событий, при этом четко поляризуя бинарные оценки действительности по шкале «добро – зло» и прописывая цепочки целеполагания: подумал, решил, сделал; цель – действие; проблема – помощь. В онтологии сказочного мира иная атрибутика, некая изначальная онтологическая неопределенность, пространство имеет многообразие измерений, а время – ход событий от будущего к прошлому. Процессы старения и роста, жизни и смерти могут быть обращены вспять. Подчеркивается, что сказка уравнивает реальные затруднения их метафорическим «снятием» и запускает механизм компенсаторной функции. При восприятии сказки включаются оба полушария: левое, связанное с поиском определенных логических, образующих смысл связей, как раз то, где скрыт «намек» и заключен «урок»; и правое – образное, позволяет получать удовольствие от переплетений сюжета.

В своём докладе **«Сказкотерапия: от психологии к социальной работе»** профессор **Е. П. Агапов** (Ростов-на-Дону, ЮФУ) поставил себе целью выявить тот аспект рассмотрения сказки как сложного культурного феномена, который попадает в сферу профессиональных интересов социальных работников. Социальная работа определяется им как помощь людям, оказавшимся в трудной жизненной ситуации. Однако она является не только практической деятельностью, но и теоретическим осмыслением её природы. И здесь социальная работа как наука вступает в тесные взаимосвязи с философией, социологией, психологией и другими областями знания. За выражением «сказкотерапия» скрываются различные смыслы, одним из которых является сказкотерапия как психотерапия, когда работа со сказкой направлена непосредственно на лечение и помощь клиенту. В принципе, любое слово может обладать терапевтическим воздействием. Однако сказка, во-первых, более эмоциональна, а во-вторых, сказка более символична. Она представляет собой некую схему, под которую можно подвести тысячи конкретных ситуаций из повседневной жизни людей, встроить её в их жизненный сценарий. Поскольку социальная работа как профессия имеет комплексный характер, в ней используются методы из различных областей теоретической и

практической деятельности, одним из которых является метод сказкотерапии. Обращаясь к вопросу о том, каким образом феномен сказки входит в сферу профессиональных интересов социальных работников, автор приходит к выводу, что это происходит через метод сказкотерапии, который возник в психологии, а в последние десятилетия стал применяться и в социальной работе.

В докладе **«Миры утопии, миры сказки»** профессора **Т. С. Паниотовой** (Ростов-на-Дону, ЮФУ) рассматривалась возможность сопоставления утопии и сказки. К общим моментам утопии и сказки, по мнению автора, можно отнести опору на вымысел, воображение, акцент на фантастическом, чудесном, необычном и даже невозможном; связь с некими архетипическими структурами (культурный герой, трикстер, солярный архетип, и др.); неопределенность места действия («в некотором царстве», «Нигдея»); наконец, присущее как утопии, так и мифу, стремление к обретению счастья.

Но не менее существенны отличия: утопия рациональна, теоретична, сказка эмоциональна; в сказке наряду с людьми действуют фантастические персонажи, в утопии только люди; основное внимание сказочник уделяет преодолению «полосы препятствий» на пути к счастливому состоянию, и действие совершается в настоящем; утопист основное внимание концентрирует на описании будущего. Поэтому если сказка заканчивается достижением счастливой ситуации, то утопия, по сути, с него и начинается. Ведь целью утописта является создание «образа совершенства», описание идеального состояния общества. Следовательно, утопия всегда социальна, коммунитарна: ее интересует счастье всего человеческого рода, а не отдельно взятого сказочного персонажа. Человек в утопиях сам изобретает универсальную отмычку, не надеясь на помощь сказочных существ (Золотой рыбки, Конька-горбунка и т.п.). Характер и формы взаимодействия утопии и сказки зависят от социокультурного контекста. Так, заслуживающим внимания примером «встраивания» утопии в сказку могут служить «Приключения Буратино» А. Толстого. В написанном по законам сказочного жанра произведении наряду с типичными чертами сказки, обнаруживаются характерные признаки утопии: в отличие от Страны Дураков, где существуют эксплуатация, нищета, обман, где творят произвол служители закона, за закрытой дверью находится своего рода «новый дивный мир», где царят свободный труд, радость и справедливость. Золотой ключик, выполняя функцию универсальной отмычки, открывает заветную дверь, обеспечивая всем положительным героям искомое счастье.

В докладе профессора **Л. П. Пендюриной** (Ростов-на-Дону, ЮФУ) **«Андерсен и Кьеркегор: экзистенциальные смыслы и ценности»** рассматривалось совпадение и различие ценностей и

мировоззренческих установок двух выдающихся представителей датской культуры Андерсена и Кьеркегора. Докладчица отметила, что общие позиции творчества Кьеркегора и Андерсена определяются пониманием иронии как способа восприятия жизни и методом проникновения в сущность явлений. Ирония обеспечивает обоим авторам свободу выбора тематики произведений, отстраненность от описываемых событий, невозможность формулировки прямых выводов из решения тех или иных вопросов, использование игры как средства подачи и осознания материала. В докладе подчеркивается, что большое влияние на понимание мира также оказала судьба Кьеркегора и Андерсена. Рассмотрение судьбы этих авторов показало, что при всем различии жизненного пути общим для них является переживание собственной субъективности как некой уникальности и неповторимости. Эта мысль заложена в сказке Андерсена «Гадкий утенок» и в работе Кьеркегора «Или – или». Человек в произведениях Андерсена и Кьеркегора переживает абсолютную глубину каждого мгновения своего существования. Но у Кьеркегора это связано с выбором собственного бытия, а у Андерсена столь жесткого выбора не существует, о чем говорит сказка «Судьба репейника». Если для Кьеркегора страдания необходимы для осуществления человеком себя, то для Андерсена несчастья ущербны. В сказке «И в щепочке порой скрывается счастье» он утверждает, что счастье способен обрести каждый. Любовь также по-разному оценивается Кьеркегором и Андерсеном. По мнению Кьеркегора, в любви жизнь человека теряет свое единство. Андерсен полагает, что любовь есть то чувство, в котором истина человеческого существования раскрывается полнее всего («Снежная королева», «Русалочка», «Дюймовочка»).

Рассуждая о роли сказки в культуре, доцент **Е. Б. Ерина** (Новороссийск, ГМУ им. адм. Ф. Ф. Ушакова) в своём докладе «Сказка как воплощение народного характера» выделила некоторые основополагающие функции сказки как воплощения народного характера.

Доцент **А. И. Субботин** (Ростов-на-Дону, ЮФУ) в докладе «Культурное значение сказки» рассмотрел ее как культурное явление и пришёл к выводу, что сегодня вырождается культурный смысл сказки. Он показал фундаментальное влияние на изучение волшебной сказки работ отечественного учёного В. Я. Проппа, открытие которого заключается в том, что он вывел постоянную неделимую морфологическую единицу сказки – функцию действующих лиц. В отличие от предыдущих вариантов анализа волшебной сказки у его предшественников, работы Проппа стали первым успешным образцом синхронного структурно-функционального анализа, показав присущую данному типу текстов инвариантную структуру сюжета, что

имело большое значение для изучения феномена волшебной сказки.

К.ф.н. **Е. И. Шашлова** (Ростов-на-Дону, ЮФУ) в докладе **«Сказки Л. Кэрролла в современной философии: бессознательное, фантазмы и чистые события»** показала, что сказки Л. Кэрролла об Алисе становятся иллюстрацией делезовской философии смысла, а именно иллюстрацией концепции парадокса Делеза в работе «Логика смысла». Делез приравнивает значение стоиков и произведений Л. Кэрролла (логических и сказочных) в вопросе историко-философских поворотов. «Алиса в стране чудес» и «Алиса в зазеркалье» - произведения низвергающие платонизм в современности. Делез постулирует метафизику даже когда пытается низвергнуть ее. На это обращает внимание М. Фуко в своем комментарии к книге Делеза, который называется «Teatrum philosophicum». Фуко не только пытается обозначить метафизику Делеза как метафизику нового порядка, но поразительным образом дает скрытый комментарий к своей первой работе «Введение к Бинсвангеру». «Алиса в стране чудес» и «Алиса в зазеркалье» предстают воплощенными в языке попытками трансформации метафизики и отражают современное парадоксальное положение метафизики: метафизика отрицается и существует одновременно.

Аспирантка **Д. С. Аржановская** (Ростов-на-Дону, ЮФУ) в докладе **«У. Джеймс: реальность невидимого и «теория пережитков»** предложила рассмотреть вопрос реальности или нереальности сказки с точки зрения радикального эмпиризма Уильяма Джеймса. Джеймс полагает, что сама реальность существует только там, где имеют место частные индивидуальные переживания. Чувство присутствия невидимого связано с глубинным человеческим представлением о существовании того, что может быть предметом только нашей веры. Но от этого само переживание не становится менее реальным.

В докладе аспирантки **Д. А. Сударевой** (Ростов-на-Дону, ЮФУ) **«Возможные миры в семантике сказки»** поднимается вопрос взаимосвязи сказки и реальности, анализируется онтологическая функция сказки через семиотику возможных миров, разработанную представителем Московско-тартуской семиотической школы В.П. Рудневым.

На конференции выступили также студенты ростовских вузов. Творчество Кэрролла рассмотрел студент **А. Бойцун**, проанализировавший понятие бессмыслицы в сказке «Охота на Снарка». В определении этого понятия докладчик опирается на Ж. Делёза, рассматривающего «шизофренический язык» в качестве ипостаси языка как знака, лишённого опоры, смысла, что представляет собой альтернативу традиционным структуралистским моделям литературы. **С. Кислова** проследила

сюжетную эволюцию на примере сказки «Спящая красавица»; **Л. Берукашвили** описал функцию сказки как «окна» в другие реальности; **М. Черненко** показала действие приёма «Бог из машины» в своём докладе «Философские аспекты приема «Deus ex machina» в творчестве Дж. Р. Р. Толкиена»; **А. Чернова** проанализировала особенности философского мировоззрения Туве Янссон в цикле произведений о Муми-троллях.

Л.П. Пендюрина, Д.А. Сударева

**Конференция памяти Романа Громова
«Институциональная
история философии»
(НИУ ВШЭ, Школа Культурологии,
г. Москва, Вороново, 28-29 мая 2015 г.)**

В последние годы исследовательский интерес Романа Громова был сосредоточен вокруг институционального подхода в истории философии. Эта методология применялась Р. Громовым для анализа философских трансформаций в XIX-XX веках в европейской мысли. Также пути философской профессионализации были подробно осмыслены им в исследовании советского образования. Последние спецкурсы, читавшиеся Р. Громовым на факультете философии и культурологии ЮФУ, посвященные специфике истории философии и феноменологическому движению, преломлялись под углом институционального подхода и освещали актуальные исследования преподавателя. Роман Громов был участником коллективного научно-исследовательского проекта «Институциональная история философии: формирование профессиональной философии в немецкой институциональной среде XVIII-XX вв.» (РГНФ, 2012-2014 гг.) совместно с В. Куренным, М. Дёминым, А. Завалей. 28-29 мая 2015 года состоялась конференция «Институциональная история философии», посвященная памяти нашего коллеги. Конференция проводилась Школой культурологии Национального исследовательского университета Высшей школой экономики.

Институциональная история философии только получает свое развитие в России и данная конференция является одним из первых отечественных мероприятий подобного рода. Конференция собрала участников из университетов, связанных с творческой судьбой Романа Громова: Южный федеральный университет (Ростов-на-Дону), Российский государственный гуманитарный университет (Москва) и НИУ ВШЭ (Москва и Санкт-Петербург), а также из других ведущих российских вузов. Это знаменательное событие объединило коллег и друзей Романа рефлексией над институциональными аспектами их собственных научных исследований.

Основными направлениями конференции были методологические и организационные аспекты развития и функционирования философского знания, а также институциональный анализ специфики исторических эпох философии. Тематически доклады разделились на секции

«Античность и Новое время», «Современная философия» и «Советская и постсоветская философия».

Первый доклад «Институциональный подход к античным философским текстам» прочитал Юрий Анатольевич Шичалин, продемонстрировав анализ жанровой природы философского текста и открыв дискуссию об институциональном анализе классической философии. Выступление Ирины Николаевны Мочаловой было посвящено институциональному подходу в исследовании философии Платона. Никола Добривоевич Лечич говорил о ранней пифагорейской школе как о первой попытке институализации философии. Выступлением на тему «Философия как знание или его условие? Академия и возможная современность» Андрей Владимирович Тихонов завершил блок докладов, посвященных Античности, не разделяя философии и истории философии, и определяя сущность философии из платоновского исследования условий возникновения знания. Новому времени были посвящены два доклада. Илья Геннадьевич Гурьянов рассказал о преподавании философии в раннее Новое время сквозь призму дискуссий об институциональном статусе «Флорентийской платоновской академии». Тимофей Александрович Дмитриев завершил работу первой части конференции докладом «Философская политика Томаса Гоббса, или почему классике не место в университете».

Вторая часть конференции, посвященная современной философии была самой разнообразной и противоречивой по содержанию и представляла исследования участников от момента формирования историко-философской дисциплины в Германии до состояния постметафизической философии. Вводным докладом к современным дискуссиям было выступление Виталия Анатольевича Куренного «Возможности и границы институционального анализа современной философии», в котором была обозначена и специфика самого институционального подхода, его истоков в исследовании университета М. Шелера, и способ анализа института как организации. Ольга Федоровна Иващук представила доклад о тезаурусной динамике в концепции М.К. Петрова «Институционализация философии в контексте становления немецкого национального Ту-континуума». О конструировании понятия «немецкая философия» было рассказано Максимом Ростиславовичем Дёминым в докладе под названием «Создание канона: историко-философские сочинения второй половины 19 века по немецкой философии». Виктор Игоревич Молчанов, опираясь на одну из последних статей Романа Громова «Философия как объект правового регулирования. Пути профессионализации философского образования в СССР» (Логос, №2, 2014), в своем докладе «О пользе и вреде институализации для марксистско-ленинской и феноменологической философии» говорил о недостаточности изучения институционального

аспекта по архивным документам. Вспоминая развитие философии в СССР, в частности на философском факультете Ростовского государственного университета, докладчик говорил о фактах, которые в действительности не соответствовали постановлениям. Доклады по феноменологической философии были представлены Георгием Игоревичем Чернавиным и Анной Александровной Шиян. Первый доклад был посвящен феноменологии и аналитической философии как институциональным формам философского удивления, второй освещал раннюю феноменологию Гуссерля, - выступление А.А. Шиян носило название «К проблеме возникновения феноменологии в ходе столкновения исследовательских программ».

Второй день конференции полностью был посвящен современному состоянию философии и ее институциональному измерению. Мария Владимировна Румянцева представила доклад на тему «Институциональный контекст формирования «школы» Иоахима Риттера». Екатериной Игоревной Шашловой было представлено описание институциональной истории философии на примере французских университетов, что воплотилось в социологии философии у современных французских мыслителей. Руслан Заурбекович Хестанов рассказал о том, как университет становится инструментом культурной политики в докладе «Университет как ключевой элемент инфраструктуры культурной дипломатии (США)». Постметафизическое осмысление искусства и эстетического было представлено в докладе Ильи Николаевича Инишева «Институциональное измерение постметафизической философии». Доклады о советской и постсоветской философии завершили конференцию. Александр Николаевич Дмитриев в докладе «Исторический материализм в эпоху его дисциплинарной (не)самовоспроизводимости: 1968-1985» представил историко-дисциплинарный анализ советской философии. О параллельном развитии исследований логики, формального языкознания и формальной семантики зарубежных и отечественных ученых рассказал Петр Сергеевич Куслий в докладе «Формальная семантика в России: к истории несостоявшейся институционализации». Родо-видовым определениям предметных регионов и специфике математического знания было посвящено выступление Тараса Александровича Шияна под названием «Родовое отнесение философии и науки как онтологическая проблема». Заключительным докладом было выступление Александра Васильевича Говорунова «Формы профессионализации философской деятельности», в котором говорилось о специфике современного философского образования и было напомнимено, что философия - это несвоевременное размышление.

Описанное разнообразие взглядов на институциональный подход в истории философии отражает наши попытки переосмыслить трансформации знания и наделить саму историю новыми возможностями анализа. Но не является ли такое пристальное внимание к обоснованию методов истории философии одним из симптомов самообоснования философии, начавшегося в 19 веке и закрепившемся в современной дисциплинарной структуре? Одной из мыслей, так волновавших Романа Громова в последний год его жизни, была идея смерти философии. И не является ли институциональное исследование истории философии тому свидетельством?

Е. Шашлова

Международная конференция «Алешинские чтения – 2015. История философии: история или философия?»

10 – 11 декабря 2015 на философском факультете РГГУ при участии Московского философского общества прошла Международная конференция «Алешинские чтения – 2015. История философии: история или философия?». Конференция посвящена памяти советского, российского философа Альберта Ивановича Алёшина (1937 – 2014). На открытии конференции с вступительным словом к участникам обратился сопредседатель оргкомитета, доцент кафедры философии ПСТГУ Тарас Александрович Шиян. В обращении он отметил, что хотя конференция является первой, носящей название «Алешинские чтения», но уже двадцать первой в ряду ежегодных «декабрьских» конференций философского факультета РГГУ. Инициатором проведения в декабре на философском факультете РГГУ конференций, посвященных обсуждению общетеоретических и методологических проблем историко-философских, культурологических и социальных исследований, и организатором 15 из них был проф. А.И. Алёшин.

В центре Первых «Алешинских чтений» стоял вопрос о природе историко-философского исследования, чем оно является или должно являться: историко-филологическим исследованием, по преимуществу, или же в нем должны решаться определенные философские задачи, относительно чего исторические, филологические, культурологические, логические и другие частные методы являются лишь возможными, но не обязательными инструментами? Докладчики по-разному отвечали на этот вопрос.

С первым докладом – «История философии *contra* философия» – выступила профессор философского факультета РГГУ Наталья Ивановна Кузнецова. В нем Кузнецова напала на различие презентизма и антикваризма в методологии истории и распространила это различие на историко-философские исследования, чем задала парадигму последующих докладов и дискуссий. Кузнецова обосновывала тезис, что обязанность историка философии состоит не в отрицании одной из этих исследовательских установок, а в четком осознании и позиционировании, в рамках какой из двух установок осуществляется его исследование.

На конференции были представлены не только методологические доклады, но и конкретные историко-философские, историко-логические, философско-социальные и историко-религиозные исследования, осуществленные в рамках

как первой, так и второй исследовательской установок. Обсуждались такие концепты как философия, история, общество, наука, метафизика, онтология, религия, этика, сознание.

Всего в сборнике материалов конференции приняло участие 50 человек, на конференции выступили – 39. В конференции приняли участие коллеги из разных городов России и Европейского союза. География России была представлена такими городами как Арзамас, Воронеж, Екатеринбург, Коломна, Кемерово, Киров, Красноярск, Москва, Ростов-на-Дону, Санкт-Петербург, Симферополь, Уфа. Иностранные участники конференции представляли Польшу (Белосток и Варшава) и Германию (Франкфурт-на-Майне). Среди участников из Москвы помимо сотрудников, студентов, магистрантов, аспирантов РГГУ были представлены Институт философии РАН, Московский государственный университет, Высшая школа экономики, Российская академия народного хозяйства и государственной службы, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Российский университет дружбы народов, Государственный академический университет гуманитарных наук, Московский государственный университет дизайна и технологии, Фонд Мераба Мамардашвили, Фонд Марджани. Санкт-Петербург был представлен 3 вузами и научными учреждениями, Екатеринбург – 2, Красноярск – 2.

А.А. Шиян, Т.А. Шиян