

УДК 17+752

Л.Т. Рыскельдиева

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ КАК ДИСЦИПЛИНА ПРАКТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Актуальность обращения к проблематике истории философии обусловлена важностью и значительностью историко-философских исследований в современной философии. *Целью* данной статьи является определение места истории философии в системе философского образования и в философии в целом. *Задача*, поставленная в статье, связана с первой в Украине попыткой нахождения интеллектуальной топики истории философии в дискурсе практической философии.

Деструкция единой идеологии единого советского мира придала истории философии особый статус. После исчезновения привычных мировоззренческих идеологических ориентиров, в момент получения всем философским сообществом долгожданной дискурсивной свободы для многих от здания прежней философии остался только фундамент. Так история философии в некоторых учебниках и учебных курсах расширилась до размеров всего курса или заняла в нём почти всё место. Нынешнее обилие литературы по истории философии имеет несколько объяснений. Во-первых, это объяснение «от издателя»: книги, проходящие по «ведомству» истории философии популярны и интересны, быстрее покупаются и легче читаются изучающими. В этой связи следует особо отметить беспрецедентное явление наших дней – серию «интеллектуальных комиксов», посвященных наиболее ярким фигурам в истории философии (Декарт, Кант, Ницше, Сартр, Будда и др.). Они изданы английским издательством Icon Books и переведены на русский «Академическим проектом» (Санкт-Петербург). В книгах такого рода, как объясняется читателю, «серьезное и доступное изложение сопровождается забавными рисунками» (см., например, [2]).

Во-вторых, мнение о том, что всю философию можно свести к её истории – не только дань деполитизированной конъюнктуре, но и серьезная точка зрения авторитетных специалистов. Т.И. Ойзерман, например, автор известной книги «Философия как история философии» [3] исходит из того, что «...историко-философская наука исследует прошлое, которое не остаётся лишь прошлым, переходит в каждую последующую эпоху... философия выступает как единство всего многообразия философских систем, т.е. как история философии» [3, с. 6]. Действительно, если возможен такой учебный курс философии, в котором будут реконструированы все философские учения прошлого и настоящего, то философия (в качестве читаемого курса) как история философии возможна, при этом не требуется большого напряжения, чтобы увидеть в этом ещё и смысл. Заметим в этой связи, что и печальная история философского образования в царской России

показывает, как в годы цензурной борьбы государства с автономией университетов и чтением академических курсов философии разрешалось и рекомендовалось изучать историю философии [10, с. 46]. Эта же «ниша» образовалась и в годы серьёзного ослабления государственного надзора за «содержанием» философского образования. Другими словами, педагогический вклад истории философии в систему высшего философского образования следует оценить высоко.

Наконец, в-третьих, у сегодняшнего повышения внимания к истории философии есть объяснение «от кризиса»: рассуждения о кризисе в сегодняшней философской мысли стали общим местом и истоки этого кризиса принято искать в её истории. Начиная с Ф.Ницше историко-философский «процесс» выглядит, скорее, как обвинительный по отношению к философам, которые, в конечном счёте, «не сумели» обеспечить прочность культуры. Критически-деструктивное отношение к истории философской мысли в 20 веке не есть лишь дань моде, установленной интеллектуальными эстетами. Исторический критицизм в философии можно назвать своеобразной негативной реакцией на усиливающуюся автономизацию философской деятельности. История, имеющая у философии, насчитывающая множество веков, эпох, школ и имен, даже при несомненности их «плюрализма», то есть многообразия и бессистемности – такая история становится «фактом», с которым нельзя не считаться. Может ли, однако, этот «факт» стать аргументом, может ли философия получить импульс от своей истории, можно ли научиться философии у других философов? Другими словами, если пропедевтически-педагогическая роль истории философии достаточно важна, то какое место она занимает в самостоятельной философской деятельности, в философском творчестве? Думается, что в философии XX века можно найти ответы на эти вопросы.

Следует признать, что особое внимание к предпосылкам, ревизия прошлого, рефлексия историчности и связи философии и культуры стали неотъемлемыми чертами интеллектуальной деятельности философов 20 века. Исследователи отмечают беспрецедентное даже для 20 века обстоятельство – появление в 80-х годах устойчивого интереса и даже, по выражению исследователей, «очевидного поворота» к историко-философским исследованиям в рамках аналитической философии [4, с. 38]. Но если положительно-критическое отношение к традициям для позитивистски ориентированной аналитической философии внове, то гуманитарно ориентированной философии оно известно давно. Новый, постгегельянский импульс в развитии интереса к историко-философским исследованиям задан ещё В. Дильтеем, для которого историчность как специфическая черта философской мысли свидетельствует против требований её систематичности, строгости и научности. Более того, именно истории, по его мнению, является источником, «энергией» самой философской мысли. Однако, поистине полную реабилитацию и ренессанс «мышление в истории» получило благодаря работам К.Ясперса. Его экзистенциальная и антигегельянская философия исторична по сути, ибо философия для него есть событие философии – «бренное явление чего-то вечного» [5, с. 68], тогда как на познание самой по себе *philosophia perennis* не может претендовать никто. История философии в таком случае, по

Ясперсу, представляет собой от самих её истоков до наших дней повторяющиеся попытки осуществления философии как трансцендирования, выхода за собственные пределы, прорыва к объемлющему. Трансцендирующий, то есть философ, есть тот, кто как бы «включает» некий «орган», некую способность, – экзистенцию – которая есть у всех, но которую мало кто реализует. Наилучшему пути её реализации может научить философа тот, кто «экзистенциальный путь» уже прошёл, то есть другие философы – общение экзистенций по поводу трансцендирования и есть *коммуникация* или вечный процесс коммуникации философов.

Очевидно, что благодаря Ясперсу и философия как история философии, и сама фигура историка философии в 20 веке получили особый статус – такая философия стала универсальной, единой, общечеловеческой, а историк философии получил к ней привилегированный доступ. При этом Ясперс подчёркивал, что быть историком философии нельзя, не будучи философом, другими словами, историк философии в этом смысле всегда несколько «больше», чем «просто» философ, занимающийся осмыслением мира и системотворчеством.

Казалось бы, кому как не Ясперсу должна быть благодарна современная история философии за особую оценку? Однако, во многом именно благодаря его трудам в 20 веке появилась опасность, мы бы сказали, размывания её границ вместе с усилением неопределенности и её статуса, и её роли, а вместе с тем, неопределенности роли и статуса самой философии. Появилась реальная перспектива (и для профессионала весьма заманчивая!) сведения всей философии к её истории, превращения её в бесконечные рассуждения о «великих философах». Несмотря на то, что философская деятельность К.Ясперса, можно сказать, является образцовой и даже подвижнической, даже очевидно попадающей в установленный им разряд деятельности «великого философа» - несмотря на эти важные обстоятельства, пафос его философского творчества может показаться его главной компонентой. При этом всё оно в целом представляется пронизанным *эстетизмом*, который сказывается и в утверждении о существенном сходстве процесса философского трансцендирования с творческим порывом художника; и во введении непрямого экзистенциалистского атрибута в виде дихотомии подлинного и неподлинного, распознавание которой есть непостижимость как удел экзистенции; да и в самой градации мыслителей по «уровню», «рангу» - кто-то великий, кто-то не очень, кто-то совсем «невеликий» (почти даосская иерархия бессмертных!). Однако, сквозь пафос и эстетизм, сквозь опасность размывания границ философской рефлексии, минуя обилие метафор, непрозрачность и неаналитичность текстов самого Ясперса, его мощная интенция донесла до нас, как представляется, три существенные идеи-задачи. Во-первых, это идея-проект универсальной, *всемирной истории философии*, объединяющей всё человечество – цели такого объединения очевидно благородны и гуманны. Во-вторых, это указание на «чудо», «тайну» *понимания*, которое теряет черты чудесного и таинственного в процессе философствования, ведь прочитать и понять замысел Платона есть чудо, на которое способны многие. И, в-третьих, К. Ясперс дал импульс *сравнительно-историческим* исследованиям в философии: сравнение как нахождение вечного в бренном,

единого во многом может быть реальным путём осуществления всемирной истории философии, в сотворении «чуда понимания».

Эстетизм, продемонстрированный в виде тесной связи философии и искусства, мы находим и в методической, программной реабилитации истории для философии, осуществлённой Х.-Г. Гадамером, чья герменевтика дала новый импульс историко-философской рефлексии. Однако, гадамеровская герменевтика как топос схождения истории и философии имеет более определенные характеристики, проявляемые посредством ряда идей. Во-первых, это идея *традиции* как коммуникации, осуществляемой в языке, традиции, которая не складывается сама собой, естественно, а требует рефлексивного акта: «сохранение старого является свободной установкой не в меньшей мере, чем поворот и обновление» [6, с. 334-335]. Во-вторых, это хайдеггерианская идея *«герменевтического круга»* и признание принципиальной предпосылочности всякого понимания, реабилитация предрассудков и пред-мнений. В-третьих, это идея *«авторитета»* и *«классического»*, выделяющая привилегированный по принципу очевидности источник передачи традиции, особого рода адресат обращения того, кто хочет научиться понимать. Классическое есть образцовое именно потому, что наряду с временным отстоянием и способностью «устоять перед исторической критикой» [6, с. 341] в силу своего превосходства, оно никогда не утрачивало, как выражается Гадамер, «нормативный элемент». Этот элемент, мы бы сказали, есть то, благодаря чему у классиков можно учиться, не опасаясь, что время может разрушить результаты учёбы и позволить подвергнуть их уничтожающему осмеянию (добавим, что, скорее всего, философская классика будет способна пережить и комиксы!).

Другими словами, философская герменевтика Х.-Г. Гадамера увидела в процессе понимания текста Другого не столько искусство, требующее, конечно же, гения и одаренности, сколько «умение», в широком смысле *techné*, мастерство ориентирования в языке, нахождение общего языка и общего в языке. Это нахождение, по Гадамеру, имеет диалогическую топикку и вопросно-ответную форму, что вплотную подвело его к «практическому» в философии. Оно ясно просматривается благодаря частым обращениям Гадамера к «существу дела», к сути вопроса, к тому, что действительно объединяет в коммуникацию, вовлекает в игру, от чего зависит то, «в какой мере мы сами поставлены на карту» [7, с. 13]. Это «существо дела» мы бы назвали *смыслом*, а существо в деле – делом *осмысления*, тогда герменевтика становится опытом самопонимания – это такое «действенно-историческое сознание, которое есть скорее бытие, чем сознание» [7, с. 13].

Таким образом, гадамеровская герменевтика предлагает философский проект «заинтересованного понимания», в котором историк философии видится профессиональным «понимальщиком», сформировавшим своё умение на классических образцах, то есть получившим образование. Целью философского образования в этом проекте становится формирование, по выражению Гадамера, *«герменевтически воспитанного сознания»* как сознания действующего, практического, открытого Другому с намерением понять. Такое сознание на практике можно назвать по-кантовски моральным, ибо и цель и мотив его деятельности (понимание) совпадают. Так философская герменевтика в 20 веке дала

истории философии реальную возможность найти свою интеллектуальную топику в рамках *практической философии*.

Наверное, несколько огрубив, можно сказать, что одним из практических результатов реализации проекта философской герменевтики стало то, что принято называть постмодернизмом. «Герменевтическая свобода» оказалась в руках у радикально настроенных мыслителей, увидевших в союзе герменевтики с психоанализом путь к искомой философской свободе. Однако, приняв эстетизм классической, гадамеровской герменевтики, они, как представляется, потеряли «герменевтическую автономию» (понимание как и цель, и действие), обеспечивавшую необходимую моральную компоненту в философском творчестве. В новом контексте историко-философское обращение к традиции – уже не самоцель, а текст Другого – средство самовыражения. Если К.Ясперс подчеркивал, что «мы должны быть скромными, если мы занимаемся историей философии» [5, с. 142], а «работа историка состоит в том, чтобы отказаться от себя самого, словно бы превратиться в другого и говорить из него, не добавляя ничего от себя» [5, с. 250], то в историко-философских текстах Ж. Делёза [8], как нам представляется, напротив, именно Другой словно бы превращается в автора и теряет дар речи. Впрочем, изначально деструктивный постмодернистский «запал» отнимал смысл у дисциплинарной отделенности рубрики «история философии», превращая весь дискурс в интерпретативный и не видя в этом превращении никаких границ. Так герменевтика текста, с одной стороны, следуя перспективе проекта Гадамера, а с другой стороны, в противоречие с его основами, дополнялась герменевтикой мира, природы, культуры, человека, наконец, автора. И если, например, элементы герменевтики природного мира в текстах очевидно гуманитарного происхождения, судя по отзывам специалистов [9], были весьма сомнительного качества, то постмодернистские герменевтические процедуры в отношении автора философского текста вообще и определенного автора, в частности, весьма эффективны.

Впрочем, постмодернистский «скандал», судя по всему, уже закончился и философия на русском и украинском языках по вполне понятным историко-идеологическим причинам несколько запаздывает с его критикой и оценками. Последнее десятилетие 20 века и первые годы 21-го отмечены активными дискуссиями среди историков философии, – на конференциях и в печати – так или иначе имеющими отношение к цели, задачам, предмету и, в широком смысле, методологическим аспектам историко-философских исследований. Совокупность обсуждаемых здесь вопросов можно поделить на три группы: 1) вопросы, связанные с проблемой соотношения «мировой» философии и национальных философских традиций; 2) вопросы, связанные с проблемой диалога вообще и диалога культур, в частности; 3) вопросы современной философской компаративистики, имеющей претензии на серьёзное положение в историко-философских исследованиях.

Можно сказать, что *первая* группа вопросов инициировалась процессом осмысления отношений между западной вообще и европейской, в частности, философской культурой и осознающими свою идентичность российским и украинскими философскими «мирами». Решения этой проблемы, как обычно, здесь

предлагаются либо (условно) славянофильские, либо (условно) западнические. Если первые говорят о самобытности, уникальности, оригинальности и исключительности русской философии, то вторые видят в историко-философском процессе диалектику всеобщего и единичного, вносят методологическую определенность в процесс изучения истории философии и настаивают на единстве философии как «постижения всеобщего» [11]. Историко-философская работа в Украине находится в процессе осознания своей самостоятельности, выделенности из некогда единой (или считавшейся единой) философской культуры России и СССР [12] и этот процесс требует довольно серьезных рефлексивных усилий в преодолении естественных опасностей разного рода перекосов, пошлости и односторонности. Отрадно отметить, что их удаётся избежать [13]. В этом отношении, как представляется, особый интерес историков философии в Украине вызывает философская мысль в конце 19 – начале 20 в.в. и её роль в формировании «академических», профессиональных философских традиций [10].

Вторая, «диалогическая» группа вопросов вызвала особый интерес и особую издательскую активность по отношению к работам М.М.Бахтина и М.К. Мамардашвили, их авторы стали знаковыми фигурами в диалогической историко-философской культуре не только России, но и Украины, а в Украине у них есть и почитатели, и продолжатели [14], [15]. Эта установка философского диалогизма оказалась благодатной почвой для рецепции европейской и формирования основ отечественной *практической коммуникативной философии*. Надо сказать, что в этом отношении украинская философская мысль опережает российскую (отметим, что в российской «Новой философской энциклопедии» 2000г. отсутствуют статьи «коммуникативная философия» и «практическая философия»). В этой связи следует упомянуть начавшуюся в Украине в 90-е г.г. весьма корректную реконструкцию основ коммуникативной философии через традицию Ю. Хабермаса, К.-О. Апеля и В. Хёсле [16], [17], появление квалифицированных переводов [18] и организацию «Центра практической философии» со своим альманахом и активной издательской деятельностью.

Суть и смысл *компаративистики* как феномена философской культуры легче понять, если учесть, что диалогизм и герменевтика направлены прежде всего на преодоление временного отстояния, исторической дистанции, поэтому их компаративная компонента, можно сказать, реализуется преимущественно в диахроническом смысловом разрезе, а синхрония связана преимущественно с межличностным отстоянием. Современный вариант философской компаративистики возник по большей части как ответ на бурное развитие в 20 веке вообще (век теснейшего диалога Востока и Запада), в СССР и на постсоветском пространстве, в частности, разных направлений востоковедения. Поэтому её интенции основаны дихотомией Восток – Запад, а главные положения часто формулируются специалистами в области так называемой «восточной философии» (термин, уже не корректный для специалистов всех видов, хорошо различающих разные философские школы и направления).

Среди несистематических попыток компаративистских исследований недавнего советского прошлого упомянем здесь две, отличавшиеся, на наш взгляд, большой

философской, рефлексивной нагруженностью: работы А.М. Пятигорского и Д.Б. Зильбермана. Историк философии очевидно, что они не вписываются в тесные рамки теоретических исследований, более того, ныне сложно определить «предмет» историко-философского «исследования». Компаративистский подход, активно применяемый в истории философии, позволяет по-новому увидеть и смысл, и роль, и интеллектуальную топикку работы историка философии в целом философского дискурса.

1. Очевидно, что философы, не видящие теоретической значимости «историко-философского материала», а напротив, полагающие, что с его помощью нельзя отыскать никаких закономерностей историко-философского «процесса», могут топологически определить историю философии по «ведомству» практической философии. В этом контексте, будучи лишена всех неотъемлемых атрибутов теории (объект, предмет, метод, истина и др.), она становится *герменевтикой философских текстов*. Эта герменевтика есть реализуемое практически *умение читать* текст Другого (автора, времени, традиции, культуры), а формирование этого умения придаёт практически-философскому дискурсу коммуникативный характер.

2. Роль такой герменевтики – пропедевтическая, роль введения в практически-философский дискурс. Подобная история философии может стать **дисциплиной практической философии** (дисциплиной в кантовском смысле), призванной осуществить, в том числе, и необходимое предохранение от релятивистских возможностей герменевтики. Роль дисциплины здесь будет симметрична той роли, которую И.Кант отводил критике в области спекулятивного разума [19]. Призыв И.Канта: «выдумывайте сами возражения, которые не пришли в голову ни одному противнику» в сфере герменевтической дисциплины практического разума может звучать так: «Другой в философском тексте всегда Свой». Это означает, что точка зрения другого философа (как философа, а не как естественного индивида) могла бы быть и твоей;

3. Очевидно, что условием следования такой дисциплине является способность осуществлять целый ряд различений: различение философии и культуры, различение философа и не-философа, различение философского текста и не-философского, различение теоретической философии и практической. Это различение можно назвать *анализом* в исконном значении термина. Таким образом, в истории философии как практической герменевтической дисциплине чтения философского текста должны соединиться собственно герменевтика как искусство интерпретации и анализ как механизм различений и получения знаний. Подобная дисциплина может быть названа аналитической герменевтикой.

4. И. Кант видел в критической дисциплине чистого разума, прежде всего, принуждение, благодаря которому можно искоренить ту или иную склонность, и прекрасно осознавал, что сё требования могут не вызывать вовсе никакой симпатии: «...нужна чуть ли не апология, чтобы вызвать к ним хотя бы терпимость, а тем более благосклонность и уважение» [19, с. 597]. Апологией истории философии как дисциплины (учебной и герменевтической) и как самостоятельного рода философской деятельности можно считать и вышеприведенные размышления. Принуждение здесь очевидно можно понять как самопринуждение,

засвидетельствованное в том акте, что философ *дал себе труд понять* другого философа, что текст Другого для него (по крайней мере, на время чтения) стал не средством, а целью. Если учесть, что «читать» и «писать» есть два главных философских «занятия», то и история философии как дисциплина способствует выработке «герменевтически воспитанного сознания» (Гадамер), воспитанность которого проявляется в наличии этического аспекта деятельности под названием «читать». Поэтому совершенно прав А.С. Колесников, когда утверждает, что философская компаративистика способствует выработке «новой этики познания» на основе философии ненасилия и толерантности [20, 22].

Нельзя сказать, что компаративные исследования гарантируют следованию описанной нами дисциплине, однако, отрицать тот факт, что их массив способствует саморефлексии и осознанию коммуникативного аспекта любой философской ситуации (в данном случае, ситуации встречи философа с текстом Другого), довольно трудно. К сожалению, в украинской философской культуре заметен дефицит таких исследований, по крайней мере, в области именно философского востоковедения. Значит ли это, что пора подумать о развитии отечественного востоковедения не только на материале Ближнего, но и более далёкого Востока?

Краткий экскурс в историю отечественной истории философии позволяет сделать следующие выводы: 1) в современных историко-философских исследованиях очевиден поворот к герменевтике; 2) в этих условиях история философии способна утратить свой теоретический статус и перейти в область практической философии; 3) в этой области она способна сыграть роль дисциплины (и учебной, и рефлексивной), учитывающей коммуникативный аспект текстовой деятельности философа; 4) компаративистские исследования, связанные с философским востоковедением, способствуют формированию такой дисциплины, и, следовательно, герменевтической открытости философа.

Список литературы

1. Философия: Учебник. 2-е изд., перераб. и доп. Отв. редакторы: В.Д.Губин. Т.Ю.Сидорина, В.П.Филатов. – М.: ТОН – Остожье, 2000.
2. Гейн Л., Чен К. Знакомьтесь: Ницше / Перевод с английского Г.Ноткина. - СПб.: Академический проект, 2004.
3. Ойзерман Т.И. Философия как история философии. – СПб.: Алетейя, 1999.
4. Боброва Л.А. Аналитическая философия XX в.: Итоги и перспективы. (Обзор). // Философия в XX веке: В 2 ч.: Сб. обзоров и рефератов / РАН ИНИОН. – М.: ИНИОН РАН, 2001. – Ч.1.
5. Ясперс К. Всемирная история философии. Введение. – СПб.: Наука, 2000.
6. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. – М.: Прогресс, 1988.
7. Гадамер Г.-Г. Философия и герменевтика. // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991. - с. 9-16
8. Делез Ж. Критическая философия Канта : учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза - М.: ПЕР СЭ, 2000.
9. Сокал А., Брикмон Ж. Интеллектуальные уловки. Критика современной философии постмодерна. М.: Дом интеллектуальной книги, 2002.
10. Ткачук М.Л. Київська академічна філософія ХІХ – початку ХХ ст.: методологічні проблеми дослідження. – К.: ЗАТ «ВІНОЛ», 2000.

11. Каменский З.А. Культурно-исторические типы или единство историко-философского процесса. – Вопросы философии, 1995, №12. - с.61-67.
12. Горский В.С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI – начала XII в.- Киев: Наукова думка, 1988.
13. Огородник І. В., Огородник В.В. Історія філософської думки в Україні. Курс лекцій: Навч. посіб. – К.: Вища школа: Т-во Знання, КОО, 1999.
14. Шевченко А. К. Культура. История. Личность: введение в философию поступка. -- К.: Наукова думка, 1991.
15. Савельева М.Ю. Введение в метатеорию сознания. – К.: Видавець ПАРАПАЦІ, 2002.
16. Ситниченко Л. А. Першоджерела комунікативної філософії. - К.: Либідь, 1996.
17. Сроменко А.М. Комунікативна практична філософія. Підручник. - К.: Лібра, 1999.
18. Гьосле В. Практична філософія в сучасному світі. Пер. с нім. примітки та післямова Анатолія Ермоленка. – Київ: Лібра, 2003.
19. Кант И. Критика чистого разума. Ч.2, гл.1. Дисциплина чистого разума. // Кант И. Сочинения в 6-ти т., т.3. – М., Мысль, 1964 - с.593-646.
20. Рабочие тетради по компаративистике. Вып 1.: Сравнительные исследования в соц. и гум. науках: методология и история. / Под ред. Л.А.Вербицкой, В.В.Козловской, Н.Г.Скворцова. - СПб.: Социологическое общество им. М.М.Козловского, 2001.

Поступило в редакцию 4.03.04