

ФИЛОСОФИЯ И ЕЕ ИСТОРИЯ

ДИСКУССИИ



ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ И ПРАВА
СИБИРСКОГО ОТДЕЛЕНИЯ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ И ПРАВА
НОВОСИБИРСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА
КАФЕДРА ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

ФИЛОСОФИЯ И ЕЕ ИСТОРИЯ ДИСКУССИИ

УЧЕБНОЕ ПОСОБИЕ

под редакцией
д. филос. н.
М.Н. Вольф

Новосибирск

2021

УДК 1(091)(075.8)

ББК Ю3(0)(4/8)

В72

Рецензент
доктор философских наук, профессор
Е. В. Афонасин

Ответственный редактор
доктор философских наук, доцент
М. Н. Вольф

В 72

Философия и ее история. Дискуссии: учебное пособие / составление, вводная статья, перевод и комментарии М. Н. Вольф. — Новосибирск : ООО "Офсет ТМ", 2021. — 239 с. ISBN 978-5-85957-178-9

Учебное пособие призвано отразить те саморефлексивные процессы, которые происходили в преимущественно англоязычной истории философии XX века, и которые позволили истории философии не только сохранить свою автономию по отношению к философии, но и для самой себя обозначить и осмыслить те сложности, которые не позволили ей оставаться на прежних исследовательских позициях. В книге представлено несколько дискуссионных позиций о том, как писать историю философии, принадлежащих влиятельным историкам философии Нового времени: Э. Кенни, Р. Уотсону, Г. Хэтфилду, Дж. Йолтону, И. Ш. Зарке, А. Макинтайру.

Книга предназначена для студентов философских факультетов, студентов и аспирантов социальных и гуманитарных специальностей, преподавателей и всех интересующихся историей философии и философской историографией. Также книга может быть рекомендована для широкого круга читателей, интересующихся историей философии Нового времени от Декарта до Канта.

УДК 1(091)(075.8)

ББК Ю3

© М. Н. Вольф, 2021

ОГЛАВЛЕНИЕ

Дискуссии об истории философии: предисловие	4
Майкл Фреде. Изучение античной философии.....	9
Ричард Уотсон. Краткий дискурс о методе в истории философии	42
Энтони Кенни. История философов и история философии	67
Ив Шарль Зарка. Идеология контекста	86
Аласдер Макинтайр. Отношение философии к своему прошлому.....	103
Джон Йолтон. Существует ли история философии? Некоторые затруднения и их решения	136
Гэри Хэтфилд. История философии как философия.....	163
Указатель	224
 ПРИЛОЖЕНИЯ	 228
Тематический план по историографии истории философии «История философии и ее история»	 228
Избранная библиография для дальнейшего чтения по вопросу дискуссий об истории философии	 233

ДИСКУССИИ ОБ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ:

Предисловие

Если бы кто-то захотел представить историко-философский сюжетный «архетип», у него бы получилось что-то вроде «петли времени»: бесчисленные возвращения одних и тех же персонажей назад в прошлое с целью заставить их проживать одни и те же события (воплощенные в их философских текстах). Как и в фантастическом сюжете о временной петле, персонаж вынужден сосуществовать со своим «оригиналом», который жил в собственную эпоху, в свой отрезок времени, и их встреча не сулит ничего хорошего, как минимум она обернется смертью одного из них. Задача перемещенной из настоящего назад во времени «реплики» только на первый взгляд заключается в повторении несчетное число раз своих собственных действий, но в действительности наш персонаж должен или обнаружить какую-то проблему, или решить ее, найти что-то или исправить в собственных действиях и мыслях, или в событиях целой эпохи. Но только переходя на все новый и новый виток временной петли, персонаж способен справиться с поставленной задачей.

Именно это и происходит всякий раз, когда какой-либо историк философии предлагает новую интерпретацию того или иного философа. Каждая эра, каждый этап развития культуры пишет свою историю философии, отправляя в прошлое все новые и новые «реплики» Платона, Аристотеля, Фомы, Декарта, Милля, заставляя их решать проблему, о которой «оригинал» вовсе не догадывался. Чем бы не закончилась каждая такая сюжетная линия, она критически влияет на прошлое – и мы либо исправляем прошлое, либо самого персонажа, а зачастую меняется и система мира, и его законы.

Разумеется, найдутся те, – назовем их историцистами, кто не согласится с таким «архетипом», настаивая на том, что они пишут историю прошлого философии так, как это было на самом деле, не искажая, не подгоняя и тщательно избегая анахронизмов и модернизации. Найдутся те, кто скажет, что философии вообще не нужна ее история, как обходятся вполне без своих историй математика, физика и другие современные науки. Но как бы то ни было, история философии просуществовала в «петле времени», постоянно возвращаясь в череду одних и тех же событий с одними и теми же персонажами, почти столько же, сколько существовала и сама философия, пока XX век не породил обширную и затянувшуюся на несколько десятилетий академическую дискуссию о том, а понимают ли вообще историки философии, что и зачем они делают, и чем в действительности они должны заниматься.

Стив Фуллер в книге «Кун против Поппера»¹, излагая концепцию парадигмы Томаса Куна, пишет: «Большинство ученых готовятся узкими специалистами, пытающимися работать в рамках своей парадигмы, пока не накапливается слишком много неразрешимых головоломок. Как только число таких “аномалий” достигает определенного порога, парадигму настигает “кризис”, и только тогда ученые легитимно вовлекаются в широкие нормативные дискуссии о будущем их собственной области». Судя по всему, именно этот процесс и происходил в истории философии в течение XX века, особенно во второй его половине.

Историки философии вдруг обнаружили, что не только они сами и их коллеги начинают относиться к историко-философским исследованиям несколько нестандартным образом, но в целом философия, как оказалось, вполне может обойтись без своей истории. Вернее, когда к истории обращаются философы (если они вообще к ней обращаются), они не демонстрируют ни бережного отношения к прошлому, ни соблюдения принятых канонов. Из под их пера выходят интерпретации, зачастую не подтверждаемые ни текстами самих философов, ни историко-философскими штудиями, но зато вполне отвечающие актуальным задачам современности. Сами историки философии

¹ Фуллер С. Кун против Поппера. Борьба за душу науки / пер. с англ. В.В. Целищева. М.: Издательство Канон+ РООИ «Реабилитация», 2020.

начали искать оригинальные способы осмысления наследия прошлого, возникли новые направления — история идей, история понятий, — и прежние методы все чаще начинают именоваться антикварными, а тех историков, которые пытаются следовать прежним канонам, обвиняют в антикварианизме, используя это слово отнюдь не в позитивном значении.

Можно подумать, что эти процессы были обусловлены успехом аналитической философии в США, для которой характерны аисторический и даже антиисторический подходы, но процесс трансформации истории философии начался гораздо раньше, уже в 20-е годы в Великобритании, и подходы к истории философии, оформившиеся в недрах аналитической философии, в частности, так называемый апроприационизм, скорее были результатом этого процесса, чем причиной.

Возвращаясь к терминологии Куна, привел ли кризис историко-философской парадигмы к революции? Сегодня, спустя два десятилетия нового века, мы вполне можем оценить прошедший век, и сказать, что революция произошла. История философии, хотя и сохранив свою автономию, изменилась, причем многократно, создав не только новые методы, но и направления исследований, заимствованные в другие науки, как, например, история понятий. Однако процессы изменений историко-философского знания свойственны не только XX веку: по большому счету, каждый век или эра рождает собственную историю мысли.

Задача настоящей книги заключается в том, чтобы отразить те саморефлективные процессы, которые происходили в глубинах преимущественно англоязычной истории философии XX века, и которые позволили истории философии не только сохранить свою автономию по отношению к философии, но и для самой себя обозначить и осмыслить те сложности, которые не позволили ей оставаться на прежних исследовательских позициях. Мы приведем несколько точек зрения на историю философии и ее методологию, которые принадлежат известным и влиятельным фигурам в истории философии XX века, большая часть которых посвятила свою карьеру изучению преимущественно философии Нового времени: Энтони Кенни, Ричард Уотсон, Гэри Хэтфилд, Джон Йолтон, Ив Шарль Зарка, Аласдер Макинтайр (хотя его интерес к Новому времени не был ключевым). Представленные в настоящей книге статьи

указанных авторов не переводились до сих пор на русский язык, однако, они представляют собой этапы дискуссии об истории философии, которая в полной мере развернулась в 80-х годах прошлого столетия, и продолжилась вплоть до конца века, и без знания самих этих авторов и их позиции в обозначенной дискуссии невозможно адекватное современному состоянию историко-философской дисциплины понимание того, чем занимаются и чем должны заниматься историки философии сегодня. Часть программных заявлений в рамках этой историко-философской дискуссии ранее была переведена на русский язык, в частности:

Ричард Рорти

Рорти Р. Историография философии: четыре жанра / пер. В. В. Целищева // Рассел Б. История западной философии: В 2 т. Т. 2. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1994. С. 305–330.

Рорти, Р. Историография философии: четыре жанра // Джохадзе И. Д. Неопрагматизм Ричарда Рорти. М.: УРСС, 2001.

Рорти Р. Историография философии: четыре жанра / пер. с англ., вступ. Статья, комментарии И. Джохадзе. М.: Издательство «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2017. 176 с.

Квентин Скиннер

Скиннер К. Идея негативной свободы: философские и исторические перспективы / пер. С.В. Моисеева // Политическая концептология. 2011. № 3. 131–151.

Скиннер К. Идея негативной свободы: философские и исторические перспективы / пер. С. Моисеева // Логос. 2013. № 2 (92). С. 155–186.

Чарльз Тейлор

Тэйлор Ч. Философия и ее история // История философии. 2001. № 8. С. 78–95.

Тэйлор Ч. Что не так с негативной свободой? // Логос. 2013. № 2 (92). С. 187–207.

Курт Флаш

Флаш К. Как писать историю средневековой философии? К дискуссии Клода Паначчио и Алена де Либера о

философской ценности историко-философских исследований // Логос. 2009. 4–5 (72). С. 224–246.

Флаш К. Для чего мы исследуем философию Средних веков? // Логос. 2009. 4–5 (72). С. 247–264.

Книга предназначена для студентов и магистрантов, специализирующихся в области истории философии, аспирантам–историкам философии. Также она будет полезна тем, кто интересуется историей философией, ее эволюцией и методологией и в целом историей гуманитарных наук. Актуальна и познавательна она прежде всего для тех, кто изучает и интересуется историей философии Нового времени от Декарта до Канта. В любом соответствующем разделе приводится биография каждого из авторов и библиография (часто с кратким содержательным обзором) их исследований по философии Декарта, Гоббса, Локка, Канта. В «Приложении» представлен краткий тематический план для самостоятельного изучения историографии истории философии и библиография для дальнейшего чтения по проблеме.



Майкл Фреде

ИЗУЧЕНИЕ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Майкл Фреде: карьера и библиография

Майкл Фреде (1940–2007) родился в Германии, учился в Университете Геттингена и тогда же, в студенческие годы, опубликовал свою первую статью в ведущем журнале по античной философии «Phronesis», посвященную «Софисту» Платона (Frede M. Bemerkungen zum Text der Aporienpassage in Platons Sophistes // Phronesis. Vol. 7, Iss. 1-2. Pp. 132–136). Его диссертация, посвященная глаголу «быть» в «Софисте», защищена в 1966 г. В 1972 г. он начал изучать логику стоиков, его исследование «Die Stoische Logik» было опубликовано в 1974 г.

В 1974 г. Фреде переезжает в США, работает в Университете Калифорнии в Беркли (куда приезжает по приглашению Г.Оуэна) и Принстоне (1972–1976 и 1976–1991). В США Фреде пишет многие свои работы, посвященные Аристотелю, античному скептицизму, античной медицине и грамматике, они опубликованы в книге «Очерки по античной философии» (Essays in Ancient Philosophy) (1987).

В 1987 г. выходит его исследование, посвященное Галену: Galen: Three Treatises on the Nature of Science, которое также включает его переводы трудов Галена.

В 1988 г. Фреде при участии Патцига опубликовано в 2-х тт. издание с комментарием наиболее трудной книги «Метафизики» Аристотеля: Aristoteles 'Metaphysik Z': Text, Übersetzung und Kommentar

С 1991 г. он преподает историю философии в Оксфорде. В этот период при его участии как издателя вышли книги: Rationality in Greek Thought, 1996; The Original Sceptics: A Controversy, 1997; Pagan Monotheism in Late Antiquity, 1999.

После ухода на пенсию в 2005 г. он переезжает в Афины, но продолжает активно работать. Много сил уделяет развитию основанной в 2002 г. при его участии «Юго-Восточной европейской ассоциации античной философии» (South-East European Association for Ancient Philosophy (SEAAP)). Ассоциация открывает международный журнал по античной философии и науке *Rhizai*, где Фреде активно публикуется. Умер Фреде в 2007 г., во время 11-го Эллинистического симпозиума, утонув в Коринфском заливе. Его похоронили вместе с книгой «О душе» Аристотеля, на которую он планировал написать комментарий.

Во всех работах Фреде (о Платоне или Аристотеле, эллинистической или позднеантичной философии) отчетливо видна его совершенно особая концепция философского исследования в истории философии.

Начавшиеся в 1980-м году в аналитической философии дебаты по поводу истории философии имели явный оттенок личной неприязни аналитиков к истории философии, а вернее к ее исторцистской ориентации², что привело к антиисторизму и аисторизму в самой аналитической философии, но также поставило вопрос о легитимности и значимости самой истории философии.

Своеобразным ответом на эти дебаты становятся три историографические статьи Фреде, написанные между 1987 и 1992 годами. Впервые свой ответ и свое видение задач и методов истории философии в новой исторической ситуации Фреде сформулировал во введении к сборнику из семнадцати его ранних работ «*Очерки по античной философии*» (*Essays in Ancient Philosophy*), перевод которого на русский язык мы приводим ниже*, а позже неоднократно возвращался к обоснованию этого подхода:

Frede, M. History of Philosophy as a Discipline // The Journal of Philosophy, 1988, vol. 85, no. 11, Eighty-Fifth Annual Meeting American Philosophical Association, Eastern Division, pp. 666-672;

Frede, M. Doxographie, historiographie philosophique de la philosophie // French in Revue de métaphysique et de morale, 1992, vol. 97, no 3, pp. 311-325;

² См. напр. работы Куайна: Quine W. V. The Time of My Life: An Autobiography. Cambridge, MA, 1985, p. 194; Quine W. V. Quiddities: An Intermittently Philosophical Dictionary. Cambridge, MA, 1987, p. 209.

* Frede, Michael. Introduction // Essays in Ancient Philosophy. University of Minnesota Press, 1987. Pp. ix-xxvii.

этому же вопросу посвящены неопубликованные «Nelly Wallace Lectures in the Faculty of Literae Humaniores», которые читались им в Оксфорде в 1990-м году, по историографии философии.

Фреде занял двоякую позицию: он защищает философскую ценность прошлого философии, но вместе с тем требует от историков философии, чтобы они сами приняли философский метод. Суть предложенного Фреде метода в следующем. Фреде отличает философскую историю философии, как он ее понимает, от социальной или политической истории или других аналогичных исторических исследований, в которых философия и философы привлекаются для объяснения связей философии с политическими, социальными, образовательными или даже литературными фактами. Фреде объясняет философскую историю философии³ как изучение философии прошлого, которую нужно рассматривать как работу, аргументирующую философские выводы по философским же вопросам, при этом сама философия определяет, что что считать философскими вопросами, и предлагает такие способы аргументации, которые также считаются специфически философскими, и сама же философская традиция определяет, что входит в поле ее интересов, а что нет, а исследования проводятся философами на основании интереса к философскому прошлому, которое также рассматривается как философия.

Фреде предпринимал попытки реконструировать философские взгляды конкретного философа античности или философского движения и способы аргументации, используемые ими, в терминах окружающей их философии в конкретное время и с учетом точки зрения древней традиции, которая им предшествовала. Если в своем исследовании мы видим явно плохие или совершенно неадекватные доводы, которые

³ Понятие «философской истории философии» впервые вводит И. Кант. Среди его заметок есть небольшой текст (пара страниц), написанный между 1791 и 1795 гг., «Von einer Philosophirenden Geschichte der Philosophie» (О философской истории философии) (Kant, AA XX : Handschriftlicher Nachlaß: Lose Blätter zu den Fortschritten der Metaphysik, F3, p. 340.25–35, 341.1–15 : [сайт]. URL: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa20/> (дата обращения 18.02.2021)).

Кант считает, что историческая идея философии способна представить только то, как и в каком порядке до сих пор философствовали, но она не может показать само развитие человеческого ума, рациональности, а именно в этом и должна заключаться задача истории *философии*. Понятие прижилось, но его значение неоднократно смещалось. Ср. с концепцией Фреде, которая радикально отличается от кантовской.

выдвигаются древним философом, но его современникам они кажутся убедительными, то Фреде хотел бы знать, как получалось, что эти доводы считались имеющими такой значительный вес в то время. Такой подход следует понимать как двойную внутреннюю историю античной философии: она исследует античных философов и античные философские теории не только философски, но и по отношению к господствующим стандартам философской аргументации и к предшествующей истории философии, к конкретным месту и времени, в которых работали рассматриваемые философы.

Свой подход Фреде противопоставил другому, также философскому, способу изучения истории философии, но более популярному, при котором историк начинает вовлекать изучаемых философов в свои собственные современные философские вопросы и проблемы, и стремится найти в работах предыдущих философов такие аргументы, теории и идеи, которые он может использовать, чтобы сделать свои собственные выводы приемлемыми для текущих философских дебатов своего времени. Фреде также не пренебрегал подобным исследованием (он считал, например, что этическая теория Аристотеля так же жизнеспособна в нашем нынешнем философском контексте, как и любая другая современная этическая теория), но он считал, что в работе над античной философией его подход предпочтительней, потому что, помимо прочего, он показывает нам философскую жизнеспособность философских идей, разительно отличающихся от наших, основанных на иных предпосылках, и какими бы странными для нас в наши дни и даже совершенно устаревшими с точки зрения современной науки они не казались бы, они заставляют нас осознавать случайность наших собственных текущих стандартов, которые сами эволюционируют непредсказуемыми для нас путями, и дают нам средства для восстановления философски очень интересных шагов, позволяющих поддерживать развитие нашей собственной философии⁴.

⁴ Более подробно подход Фреде обсуждается в статье: Catana L. *Doxographical or Philosophical History of Philosophy: On Michael Frede's Precepts for Writing the History of Philosophy* // *History of European Ideas*. 2016. Vol. 42, Iss. 2. Pp. 170–177.

ВВЕДЕНИЕ: ИЗУЧЕНИЕ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

“Древнюю философию можно изучать разными способами. Мысли древних философов представляют большой интерес не только как философские мысли. Многие из них, так или иначе, также имеют большое историческое значение. Они помогают объяснить множество исторических фактов не только из истории философии, но и из многих других историй, например, истории теологии, истории политической теории и даже истории литературы. Или же они являются отражением какого-то исторического развития, которое может нас заинтересовать; опять же это может быть событие в истории философии или в какой-то другой истории, даже такое, которое на первый взгляд может показаться очень мало связанным с философией, например, рост образованности. В исторических описаниях античного образа жизни есть несколько аспектов этой жизни, которые никак не связаны с какой-либо ссылкой на тот факт, что какой-то философ имел определенные взгляды, и есть многие аспекты этой жизни, в которые философия входит весьма существенно, например, римское право. Равным образом вряд ли есть грань античной жизни, которая не находила бы своего отражения в античной философии, и есть много аспектов этой жизни, которые, кажется, имеют существенное влияние на воззрения философов. Таким образом, существует множество подходов к мысли древних философов, каждый из которых способствует лучшему ее пониманию. Можно исследовать каждую из множества историй, для которых античная философия, в целом или частично, играет роль, и попытаться определить, какова эта роль, способом, подходящим для рассматриваемой истории. Одна из причин, почему изучение античной философии так привлекательно и так живо, состоит в том, что оно допускает множество интересов и подходов. Было бы ошибкой думать, что есть только один способ изучать античную философию.

Столь же большой ошибкой было бы думать, что можно плодотворно изучать предмет любым способом, который нам нравится. Необходимо тщательно различать разные подходы и придерживаться этих дистинкций. Для разных интересов требуются различные подходы, и результаты, которые мы

получим, зависят и от этого интереса, и от выбранного подхода. Таким образом, вполне можно себе представить, что объяснить мысль политического философа о распределении благ в терминах истории общества этого философа и социального статуса в нем возможно, если это тот тип истории, который нас интересует, и если мы выбираем такой подход к мысли рассматриваемого философа.

Но было бы ошибкой думать, что найденное объяснение было единственно возможным объяснением. Ведь у этого философа могли быть очень веские причины для своих взглядов на распределение благ, причины, которые мы считаем настолько убедительными, что чувствуем необходимость объяснить, почему не все в его обществе приняли их. Более того, у нас не должно быть причин сомневаться в том, что именно по этим причинам он принял рассматриваемую точку зрения. Таким образом, в зависимости от того, как мы подходим к его мысли, мы объясняем его мысли двумя совершенно разными способами. Это не означает, что с любым из этих объяснений что-то не так или что мы должны признать одно из них незаконным. Все это действительно показывает, что тот факт, что некто придерживался некоторой философской точки зрения, является чрезвычайно сложным фактом, и что если мы хотим уловить некоторую ее сложность, мы должны допускать широкий спектр подходов к ней и сопротивляться искушению объявить один из этих подходов единственно законным.

В принципе, на философский взгляд, которого кто-то придерживается, можно взглянуть двумя разными способами. На это можно смотреть прежде всего как на философский взгляд, который кто-то может принять; можно задаться вопросом, правда это или нет, по каким причинам можно захотеть принять такую точку зрения, каковы следствия из нее, и полностью игнорировать, как не имеющий отношения к нашим целям, тот факт, что эта точка зрения действительно была принята определенным человеком при определенных обстоятельствах. Рассматривать точку зрения таким образом — значит рассматривать ее философски. Но можно также смотреть на эту точку зрения прежде всего как на точку зрения, которой действительно кто-то придерживался, интересоваться тем фактом, что она была точкой зрения определенного человека при определенных обстоятельствах, и пытаться понять ее как таковую.

Теперь, по-видимому, никто не заинтересован в понимании того факта, что у кого-то была определенная философская точка зрения совершенно независимо от того, кто был обладателем этой точки зрения и какова эта точка зрения была. Мы заинтересованы в понимании того факта, что у кого-то был определенный философский взгляд, только если мы думаем, что этот факт имеет какое-то значение, что он в какой-то мере является показательным. Тот факт, что кто-то придерживался определенного философского взгляда, имеет определенное значение и в какой-то мере является показательным, только если этот взгляд по сути представляет философский интерес или если он имеет значительное историческое влияние, неважно, для истории философии или для какой-то другой истории; или же он может быть показательным по ряду других причин, например, потому что демонстрирует, как обстоятельства или события, составляющие часть какой-то другой истории, влияют на мысли философов, или что влияние определенных событий и изменений было настолько всепроникающим, что это нашло отражение даже в философской мысли. Я буду называть факты о прошлом, которые имеют такое значение, т.е. являются показательными, историческими фактами. Можно, конечно, назвать все факты о прошлом историческими фактами. Но мне кажется важным подчеркнуть, что история в том смысле, в котором она интересует историка, — это не все прошлое, а некоторые извлечения из него, в которые включены лишь некоторые факты прошлого, а именно те, которые мы считаем интересными или важными, или те, на которые мы должны сослаться, чтобы принять во внимание те факты, которые мы считаем интересными или важными.

Чтобы отдать им должное, кажется предпочтительным ограничить понятие исторического факта теми фактами о прошлом, которые входят в историю. Чтобы понять тот исторический факт, что кто-то придерживался определенной философской точки зрения, нужно уметь объяснять это так, как объясняются исторические факты.

Итак, если историческим фактом является тот факт, что определенный агент совершил определенное действие, то мы пытаемся объяснить это так, как мы обычно пытаемся объяснить, почему кто-то что-то сделал. Сначала мы спрашиваем себя, имел ли агент веские причины сделать то, что он сделал,

и если мы видим, что он это сделал, мы думаем, что поняли его действия. Под «веской причиной» я подразумеваю здесь и вообще то, что мы сами считаем веской причиной. Конечно совершенно верно, что рассматриваемый агент может иметь иное представление о том, что является веской причиной, и может действовать, исходя из того, что он считает вескими причинами. Но в этом случае его поведение не было бы легко и сразу понятным нам, именно потому, что мы сначала должны были бы понять, что он действовал, исходя из другого понимания веской причины, а затем мы должны были бы понять, почему у него было столь отличное от нашего понятие. В конце концов, у нас нет иного выхода, кроме как понять, что другие делали или думали с точки зрения нашего представления о том, что составляет вескую причину, хотя, пытаясь понять других, мы можем прийти к пониманию, что это наше представление о том, что считается веской причиной, следует изменить, поскольку это мешает их пониманию. Но мы также можем прийти к выводу, что у человека, даже с учетом его собственной концепции, не было веских причин делать то, что он сделал. И в этом случае мы должны попытаться найти более сложное объяснение, которое объяснит, почему агент сделал то, что он сделал, хотя у него не было для этого веских причин. То, что верно для действия, похоже, верно и для философского взгляда. Если мы думаем, что у философа была веская причина принять определенную точку зрения, мы думаем, что понимаем, почему он придерживался этой точки зрения. Нам может потребоваться некоторое время, чтобы выяснить, что у него была веская причина. Может быть, причина, по которой мы не сразу понимаем мысль философа, состоит в том, что сначала мы не понимаем, что у него действительно была веская причина принять свою точку зрения; нам может потребоваться некоторое время, чтобы изменить наши собственные взгляды и, возможно, даже наше представление о том, что составляет вескую причину, прежде чем мы сможем понять, что у него была веская причина придерживаться своих взглядов. Одна из причин, по которой мы так тщательно изучаем мысли великих философов, заключается, по видимому, именно в том, что мы верим, что во многих случаях у них были веские причины говорить то, что они говорили, хотя из-за ограниченности нашего понимания мы не сразу это понимаем. Эти ограничения — одна из тех вещей, которые мы

надеемся устранить, изучая великих философов прошлого. Конечно, в некоторых случаях мы можем прийти к выводу, что у философа, в конце концов, не было веских оснований придерживаться рассматриваемой точки зрения.

Пожалуй, стоит отметить, что часто бывает нелегко прийти к такому заключению. Ибо утверждать, что у кого-то не было веских причин думать о том, о чем он думал, — значит утверждать, что нам трудно понять, почему этот человек придерживался этой точки зрения, не из-за нашего непонимания, — утверждение, которое нелегко сделать в случае с теми философами, чья сила интеллекта и глубина понимания обычно намного превосходят наши собственные.

Тем не менее, мы можем быть вполне уверены в том, что у философа не было веских причин думать о том, о чем он думал. В этом случае мы считаем, что нам следует искать более сложное объяснение того, почему он придерживался этой точки зрения, несмотря на то, что у него не было веских причин для этого. Если это верно, очевидно, что полное историческое понимание того факта, что кто-то придерживался определенной точки зрения, всегда будет включать в себя философское понимание самой точки зрения. Ибо как можно судить о том, имел ли кто-то веские причины придерживаться каких-либо взглядов, если у нас нет философского понимания этих взглядов, благодаря которым мы знаем, что значит иметь вескую причину для того, чтобы ее придерживаться? Даже если у философа не было веской причины придерживаться этой точки зрения, объяснение того, почему он ее придерживается, должно содержать некоторую ссылку на тот факт, что у него не было веской причины для этой точки зрения. Это является объяснением того, почему философ придерживался таких взглядов, несмотря на то, что у него не было для этого веских причин. Например, простое упоминание плохой причины, которая у него была, не даст удовлетворительного объяснения того факта, что он придерживался этих взглядов, хотя на самом деле именно по этой причине он их и придерживался. Мы все равно не поняли бы, почему он придерживался этих взглядов по той причине, если бы не было добавлено что-то, что помогло бы нам понять, почему он придерживался таких взглядов, хотя имел для этого слабые основания.

Но даже в том случае, когда мы пришли к выводу, что философ придерживался своей точки зрения без веской причины, есть два совершенно разных типа объяснения, которые могут объяснить тот факт, что он ее придерживался. В одном из случаев мы можем объяснить, почему философ придерживался той точки зрения, которой он придерживался, обеспечив его набором допущений и цепочкой рассуждений, чтобы мы могли понять, как тот, кто принял эти допущения и аргументировал таким образом, мог подумать, что неадекватные причины, на основании которых он придерживался своей точки зрения, на самом деле являются хорошей для этого причиной.

Мы не стали бы разделять эти допущения, или мы могли бы найти слабые места в аргументации, или и то, и другое, но мы в состоянии понять, как даже один из нас может принять такие допущения или использовать аргументы такого рода. Мы могли бы, например, решить, что автор стал жертвой простого заблуждения, заблуждения, которое, как мы видим, мы и сами могли бы совершить, и это может объяснить, почему он считал, что то, что на самом деле является плохой причиной, может стать хорошей причиной для принятия такой точки зрения. Таким образом, у нас есть объяснение того, почему он принял эту точку зрения, хотя у него не было для этого веских причин.

Однако в другом случае никакого такого объяснения быть не может. Как бы мы ни старались, мы не найдем набора допущений и линии философской аргументации, которые нам было бы легко принять и которые бы объясняли, почему философ считал свои плохие причины хорошими причинами. Именно в этих случаях мы думаем, что должны обратиться к некоему историческому контексту, изнутри которого мы можем объяснить, почему философ придерживался этой точки зрения. Таким образом, мы можем обнаружить, что все современники философа исходили из определенных допущений, которые, хотя никто из нас их не принимает, легко объясняют, почему рассматриваемый философ считал свои доводы вескими причинами для принятия своих взглядов.

Все объяснения, которые мы до сих пор рассматривали, являются объяснениями исторического факта, и в этом смысле все эти объяснения можно назвать историческими объяснениями. Но эти объяснения бывают двух радикально разных видов, поскольку только последнее объяснение пытается объяснить

исторический факт из его исторического контекста. Таким образом, может быть полезно провести различие между этими двумя видами объяснения, зарезервировав термин «историческое объяснение» для такого рода объяснений, которые должны обращаться к конкретному историческому контексту для объяснения того факта, что кто-то придерживался определенной философской точки зрения.

Как же тогда мы можем объяснить исторически тот исторический факт, что кто-то придерживался определенной философской точки зрения, если у него не было для этого оснований, и если мы не можем найти какую-то линию рассуждений и определенные допущения, такие, что мы легко можем себе представить, как сами их используем? Мы рассматриваем исторический контекст некоторой мысли, чтобы увидеть, есть ли какая-то история, которая поможет объяснить, почему кто-то, учитывая его историческую ситуацию, пришел к этой точке зрения.

Но здесь, пожалуй, стоит отметить, что из того факта, что кто-то придерживался философской точки зрения, которую необходимо объяснить исторически, не следует, что ее следует объяснять в терминах истории философии, силами историков философии. Возможно, мы сможем избежать некоторой путаницы, если проведем различие между античной философией, или, говоря более обще, философией прошлого, с одной стороны, и изучением этой философии, с другой. Есть объект, античная философия, и этот объект допускает определенный способ изучения. Часто выражение «история античной философии» используется для обозначения объекта в целом, но, чтобы избежать путаницы, мы можем зарезервировать термин «история философии» для определенного способа изучения этого объекта и для того аспекта объекта, который изучается таким образом, а именно, для того способа исследования, который пытается воздать философскую справедливость античной философии.

Причина, по которой я считаю целесообразным проводить это различие, заключается в следующем: в задачу историка философии не входит объяснение какой-либо философской точки зрения, которая могла быть у кого-то, даже если это исторический факт, т. е., некоторый значимый факт, что некто придерживался этой точки зрения. Задача историка философии

также не заключается в том, чтобы найти какое-либо объяснение такому историческому факту. Его задача, скорее, состоит в том, чтобы найти определенный способ объяснения рассматриваемой точки зрения, а именно такое объяснение, которое подходит для истории философии, а не, скажем, истории морали. Таким образом, то, что определенный политик придерживался определенных философских взглядов, может быть историческим фактом большого значения, и этот факт может допускать только историческое объяснение. Но это может быть фактом, не имеющим значения для истории философии. Эта мысль может быть непримечательной как философская мысль, она не может пролить свет на мысли более ранних философов и не может помочь в понимании мысли более поздних философов. Возможно даже, что это важный исторический факт, что философ придерживался определенных философских взглядов, но само по себе это не гарантирует ему места в истории философии, поскольку единственная причина, по которой его взгляды были столь важны, возможно, заключалась в том, что он был другом важного политического деятеля, на политику которого очень сильно влияли его философские взгляды.

Легко видеть, что некоторые философские мысли не включаются в историю философии, потому что они не имеют исторического значения. Также достаточно легко увидеть, что некоторые философские мысли не входят в историю философии, потому что они не имеют значения для этой истории. Но не так легко утверждать, что философская мысль должна считаться частью истории философии. В конечном итоге это будет зависеть от наших представлений об истории философии.

Но все же можно с уверенностью сказать, что мы хотим, чтобы эти философские мысли были частью истории философии, которая оказала значительное философское влияние на более позднюю философскую мысль. Мысль может иметь философское влияние на более поздние мысли любым количеством способов: она может придать философской проблеме другой вид, она может предложить другие взгляды на эту проблему, она может открыть новые способы аргументации в пользу данных взглядов, она может выявить ограниченность линии аргументации, которая была принята до сих пор. Если можно увидеть, что значительная часть более поздней философской мысли зависит таким образом от какой-либо более ранней

философской мысли, то более ранняя мысль, несомненно, является частью истории философии. И чем больше мыслей, на которые оказывает влияние более ранняя мысль, в свою очередь, имеют философское влияние, тем яснее будет то, что исходная мысль должна быть частью истории философии.

Сказать, что философская мысль была философски влиятельной, значит сказать, что есть философские мысли, которые так или иначе зависят от нее, и которые каким-то образом должны быть объяснены в ее терминах. Но мысль может зависеть от более ранней мысли по-разному. В простейшем случае может показаться, что более поздний философ принимает точку зрения по веской причине, но точка зрения и причина достаточно сложны, так что можно предположить, что его принятие этой точки зрения по этой причине было облегчено или даже сделалось возможным благодаря тому факту, что один из более ранних философов придерживался этой точки зрения по этой же причине. Более сложные случаи — это те, в которых более поздний философ принимает точку зрения по причинам, не являющимся вескими, поскольку он убедил себя, что какой-то более ранний философ, принявший эту точку зрения по этим причинам, имел веские причины принять ее, или, в более общем смысле, случаи, когда более поздний философ принимает точку зрения по причинам, которые не являются вескими причинами, поскольку он был убежден мыслью какого-то более раннего философа в том, что то, что он считает причинами для принятия такой точки зрения, являются вескими причинами. При таком подходе почти вся философская мысль зависит от предшествующей мысли. Это просто отражает тот факт, что мы всегда занимаемся философией на фоне философских взглядов и философских рассуждений наших, по крайней мере, непосредственных предшественников, и что мы не можем, по крайней мере для начала, видеть проблемы иначе, как в терминах взглядов и доводов наших предшественников, и что как бы мы ни были свободны от их взглядов и доводов, всегда будет сохраняться некоторая зависимость от них. И вообще, даже в случае крайне оригинальных философов, эта зависимость кажется непреодолимой.

Если философия Нового времени кажется, а иногда даже претендует на то, чтобы быть независимой, она может делать это только до тех пор, пока мы очень мало знаем об истории

эллинистической и позднесредневековой философии. Таким образом, история философии в более узком смысле, как кажется, состоит из тех философских мыслей, которые влиятельны именно таким образом.

Задача историка философии также заключается не в том, чтобы найти какое-либо объяснение философским мыслям, которые входят в историю философии. Историк философии скорее будет исходить из предположения, что философские взгляды обычно формулируются на философских основаниях. Он признает, что иногда философские взгляды выдвигаются философами, которые прекрасно понимают, что у них нет веских оснований придерживаться их, но историк философии, тем не менее, и часто справедливо, считает, что было бы целесообразно эти взгляды рассмотреть. Это может принести даже больше пользы, чем рассмотрение неинтересных или скучных взглядов, для которых были предложены веские причины. Но парадигма такова, что философ, который принимает некую точку зрения, делает это потому, что думает, что у него есть для этого веская причина. Историк философии попытается определить причины, по которым тот принимает эту точку зрения, и увидит, являются ли они для этого вескими причинами. Если это ему не удастся, он увидит, сможет ли он реконструировать какую-то линию рассуждений, которая сделает понятным, почему философ считал свои доводы вескими доводами и, следовательно, принял такую точку зрения, философскую линию рассуждений, которой мог бы воспользоваться даже один из нас. Только в случае неудачи историк философии прибегнет к историческому объяснению в терминах истории философии. Но он по-прежнему будет настаивать на том, что это происходит потому, что у философа были причины придерживаться определенного взгляда, и что должны быть некоторые философские соображения, которые объяснят, почему рассматриваемый философ принял эти причины за адекватные причины, за исключением того, что теперь эти философские соображения устарели; такими соображениями мог воспользоваться только кто-то в исторической ситуации рассматриваемого философа. Это такие соображения, которые мы можем ожидать от кого-то, кто зависит от мыслей предшественников, и отнесется к ним всерьез. Мы сами можем представить, что, окажись мы в таких же обстоятельствах, не было бы ничего примечательного,

заслуживающего внимания, удивительного или поразительного в том, если бы мы, изучив эти соображения, пришли бы к выводу, что причины, которые у нас были для рассматриваемой точки зрения, представляют собой веские основания для ее принятия. Именно здесь, в частности, историк философии должен будет продемонстрировать все свои исторические знания и философскую изобретательность. Ибо ему придется (1) попытаться реконструировать некую философскую линию рассуждений, которая объяснила бы, почему автор, о котором идет речь, счел причины для того, чтобы придерживаться этих взглядов, адекватными, и (2) обосновать свое мнение, что это действительно так в силу той линии аргументации, на основании которой автор счел свои доводы адекватными. Чтобы сделать первое, часто требуется большая философская находчивость; чтобы сделать второе, требуется твердое понимание того, какие рассуждения, какие философские соображения были доступны в то время.

Тем не менее, как бы успешно мы ни реконструировали цепочку рассуждений, которую мы можем себе представить в этом историческом контексте, и не считали, что у нас есть основания полагать, что философ принял или, по крайней мере, мог бы принять, это все равно будет ошибочной цепочкой рассуждений. Наша реконструкция должна полагаться на допущения, которые не только необоснованны, но которые можно правдоподобно сформулировать только в таком историческом контексте. Или она будет полагаться на способ рассуждения, который не дает окончательных результатов и который может быть признан приемлемым только в таком историческом контексте. И мы должны уметь определять эти недостатки или ошибки. Ибо мы действительно хотим сказать, что автор придерживался своей точки зрения, потому что он сделал эти ошибки, и что именно из-за этих ошибок, какими бы понятными они ни были, он думал, что его причины придерживаться своей точки зрения были адекватными.

Однако зачастую даже такого рода объяснения нам недоступны. Ибо как бы мы ни старались, мы не сможем найти набор философских соображений, которые мы сами могли бы использовать в той исторической ситуации на чисто философских основаниях. Даже принимая во внимание соответствующих предшественников, мы не можем представить себя

выдвигающими эти допущения или ищущими способы, как сделать эти аргументы приемлемыми. В чисто философских терминах и в терминах истории философии в узком смысле, есть что-то примечательное, заслуживающее внимания, удивительное, поразительное в недостатках и ошибках, которые заставили философа считать свои доводы вескими основаниями для своей точки зрения. Именно здесь мы должны искать историческое объяснение вне истории философии, объяснение в терминах какого-то другого исторического контекста, какой-то другой истории. Таким образом, мы можем заключить, что единственный способ понять, почему философ прибег к определенной линии рассуждений, — это предположить, что ему было бы трудно использовать определенные линии рассуждений, которые были бы предпочтительнее с философской точки зрения, из-за его религиозных убеждений, религиозных убеждений того времени, а также из-за того, как поощрялись такие убеждения и не поощрялись противоречивые взгляды.

Во-первых, можно отметить, что на практике довольно сложно определить в конкретном случае, как далеко следует зайти, пытаясь дать философу линию рассуждений, понятную, по крайней мере, в свете истории философии, и когда нужно просто сдаться и посмотреть на объяснение с точки зрения какой-то другой истории. Естественно, историки философии пытаются серьезно относиться к философам прошлого как к философам и, следовательно, идут так далеко, насколько это возможно, чтобы объяснить свои мысли с точки зрения чисто философских соображений.

Во-вторых, мы можем предположить, что избирательность, с которой историк философии имеет дело с философией прошлого, приводит к тому, что многие философские мысли, нуждающиеся в историческом объяснении с точки зрения некой истории, отличной от истории философии, отбрасываются из рассмотрения. Философы, которые принимают философские взгляды по причинам, которые не могли иметь большого философского смысла даже для их современников, как правило, оказывают незначительное философское влияние и, следовательно, исчезают из истории философии.

Это выглядит так, что философы, которые играют решающую роль в истории философии, — это в основном те, чьи мысли мы можем объяснить, не обращаясь к какой-либо другой

истории. Но как бы узко мы ни воспринимали историю философии, все же оказывается, что некоторые мысли, с которыми она имеет дело, придется понимать в терминах какой-то другой истории.

Итак, хотя историк философии обычно объясняет те философские взгляды на прошлое, которые входят в историю философии, с точки зрения философских соображений, по причинам, указанным выше, очевидно, что часто этого бывает недостаточно для понимания того факта, что философ придерживался определенной точки зрения, и потому что этого недостаточно для объяснения совершенных им ошибок. И если эти ошибки не являются тривиальными, потому что это те ошибки, которые иногда совершает каждый из нас, они нуждаются в объяснении с точки зрения какой-то другой истории. Мы могли бы, например, подумать, что тот факт, что философ воспользовался определенной линией рассуждений, может быть понят только с помощью того, что в истории его жизни подсказало ему эту линию рассуждений, почему для него было соблазнительным думать о конкретном вопросе определенным образом, и из-за чего ему было трудно думать об этом иначе. Мы могли бы прийти к выводу, что тот факт, что философ воспользовался определенной линией рассуждений, должен пониматься с точки зрения истории социальной структуры его общества, в силу которой ему было очень трудно думать о некоторых вещах каким-то иным образом. Мы можем подозревать, что причина, по которой он склонился к определенной линии философских рассуждений, имеет какое-то отношение к истории религии, и что это также объясняет, почему ему было довольно трудно принять определенные направления философских рассуждений, хотя по чисто философским причинам они могли выглядеть предпочтительным даже тогда. Ни то, ни другое: может показаться, что философия — это также и социальный институт, с его историей, в терминах которой мы можем объяснить, что у студентов есть взгляды, сходные со взглядами их учителей, и что временами было довольно сложно иметь взгляды, отличные от взглядов каких-то учителей или какой-то школы. Существует множество способов, с помощью которых некоторая история, отличная от истории философии, может вмешиваться в мысли философа таким образом, что они перестают быть понятными только на философских основаниях, даже на таких

философских основаниях, которые доступны в тот момент истории философии.

Теперь, хотя я и думаю, что следует воспринимать историю философии таким образом, я также считаю, что такой способ рассуждать о ней предполагает огромный уровень абстракции и идеализации. Можно исходить из предположения, что философы в целом принимали определенные взгляды, потому что у них для этого были определенные философские причины. Но на самом деле кажется, что философские взгляды развиваются в очень сложной манере, и наши философские доводы и наши философские размышления составляют лишь ее часть. Мы видели, что даже в том случае, когда философ имеет веские основания для принятия своего взгляда и, несомненно, придерживается его по этой причине, можно, тем не менее, думать, что его взгляд зависит от какого-то более раннего философа, у которого он научился видеть предмет правильно и без которого, можно полагать, он никогда не пришел бы к правильному взгляду на основании правильных причин; а это, в свою очередь, вполне согласуется с дальнейшим предположением, что наш философ, учитывая его нефилософские, например, моральные, соображения, едва ли мог бы при этих исторических обстоятельствах, и например, при этих социальных условиях, воспользоваться этой линией рассуждения и принять эту точку зрения.

Мы никогда не поймем истоки греческой философии, глядя только на философские соображения, которые привели Фалеса, Анаксимандра и Анаксимена к их философским взглядам, если мы не узнаем достаточно об истории греческого общества, чтобы понять, почему в этот момент это общество нуждалось в чем-то вроде философии, и как это повлияло на мысли первых философов. То, что философы придерживаются своих взглядов по философским причинам, полностью согласуется с предположением, что на их мышление влияет множество других историй. Это становится наиболее очевидно, когда их мысль сбивается с пути так, что мы больше не можем понимать ее с точки зрения чисто философских соображений. Но те же виды влияний, которые проявляются в этом случае, действуют также даже когда философ принимает свою точку зрения на чисто философских основаниях.

Фактически, мы можем быть весьма впечатлены тем, насколько прочно мысли философов укоренились в жизни их обществ и даже в их собственных жизнях. Меня давно поражает, насколько автобиографична мысль философов. Не нужно много размышлять, чтобы увидеть, что неудивительно, что темы, на которых сосредоточены философы, общий подход, который они используют к этим своим темам, способ их аргументации, способ изложения ими своих взглядов и часто даже вопросы, которые они рассматривают, являются в значительной степени отражением их жизни и их личности. И не менее удивительно, что мысль философов должна точно отражать жизнь, историю и характер обществ, в которых они живут. Невозможно понять, почему дружба играет такую важную роль в античной моральной философии, что Аристотель посвящает ей две книги своей «Этики», если не понимать ту огромную роль, которую дружба играла как социальный институт в классической Греции. Невозможно понять, почему Платон и Аристотель подчиняют этику политике, если не признать, что отношения между индивидом и политическим сообществом в классической Греции сильно отличались от того, что есть сейчас, и, соответственно, была задумана несколько иначе. С чисто философской точки зрения трудно понять, почему почти вся философия поздней античности должна быть какой-то формой платонизма; очевидно, существует связь между господством платонизма и новыми религиями, завоевавшими Римскую империю. Но ошибочно быть настолько впечатленным этой мыслью и думать, что причины, которые философы приводят для своих взглядов, или философские соображения, приписываемые им историком философии, являются простыми рационализациями взглядов, которых они в действительности придерживались по другим причинам.

Думать так — значит недооценивать интеллектуальную мощь, изобретательность, находчивость и честность некоторых философов, которые были бы готовы преобразовать, изменить или, если необходимо, отказаться от любых своих взглядов, чтобы прийти к определенному набору убеждений, для которых они могли бы привести удовлетворительные доводы, даже если они начали с попытки оправдать точку зрения, к которой они склонялись на других основаниях. И именно в терминах этих причин мы должны попытаться понять их взгляды, если

только мы не хотим думать, что во всей философской деятельности есть что-то неправильное, что позволяет нам не принимать во внимание притязания философов на то, чтобы придерживаться философских взглядов на философских основаниях. Более того, мы должны иметь в виду, что даже если мы пришли к выводу, что часто приводимые философские доводы являются простыми рационализациями, они, тем не менее, являются причинами, которые следует рассматривать как таковые, и что они могут оказаться совершенно обоснованными вескими причинами, несмотря на то, что они могли быть приняты по другим причинам. Более того, то, как они влияют на эту историю философии, — это не рационализации, а причины, хорошие или плохие, правдоподобные или неправдоподобные. Именно поэтому история философии пытается объяснить взгляды философов, насколько это возможно, исходя из чисто философских оснований.

Но даже если мы будем думать об истории философии таким образом, нам может, по указанным причинам, также захотеться настаивать на том, что мысль философов связана с различными историями, некоторые из которых могут помочь объяснить, почему определенный философ придерживался определенной философской точки зрения, даже если он придерживался философских или даже веских философских причин. Вдобавок к этому, такие истории часто помогают формировать философскую мысль, а именно, когда ее точная форма и содержание больше не определяются чисто философскими соображениями. Более того, мы должны иметь в виду, что философская мысль сама по себе помогает формировать многие другие истории.

Таким образом, если мы рассматриваем античную философию как объект, этот объект, целиком или частично, входит во многие истории. Именно поэтому его можно рассматривать разными способами, каждый из которых может внести свой вклад в более полное понимание этого объекта. Если рассматривать философскую мысль древних философов только как таковую, то можно получить крайне пристрастное понимание античной философии. История философии выходит за эти рамки. Но это также не дает нам ничего, кроме абстрактного, общего понимания античной философии. Чтобы понять ее, насколько это возможно, в ее конкретных и сложных деталях, нужно

также взглянуть на все другие истории, с которыми она связана сложной сетью причинных связей, протекающих в обоих направлениях.

Поэтому, если бы меня спросили, был ли мой интерес к античной философии главным образом интересом к философии или интересом к истории философии, я бы ответил «ни то, ни другое», поскольку меня в первую очередь интересует сама античная философия, как она проявляется в различных историях, в которые включена, и то, как она фактически включена в эти различные истории.

Именно потому, что я воспринимаю свой интерес к античной философии таким образом, я заинтересовался историей античной философии в целом. Ибо если, как я полагаю, значительная часть древней философской мысли не может быть понята в терминах причин, которыми мы могли бы воспользоваться, и если даже то, что можно понять таким образом, станет более понятным, если мы поймем это также с точки зрения истории античной философии, то понимание истории античной философии здесь имеет решающее значение. Однако нельзя прийти к полному пониманию истории, глядя только на несколько ее частей, особенно если эти части выбраны не с учетом того, что является важным с точки зрения самой этой истории, а, скорее, с точки зрения, например, наших нынешних философских интересов и вкусов. Нельзя надеяться понять историю древней философии, глядя только на ее начало, поскольку очевидно, что то, как должна быть построена история, в решающей степени зависит от того, как она продолжается и чем заканчивается. Это просто еще один способ сказать, что мы можем понять философский взгляд только с точки зрения истории философии, то есть, если только мы увидим, как он вписывается в эту историю в целом, то есть, если мы поймем не только то, что ведет к нему, но также, как это ведет к тому, что из него следует. Если мы попытаемся понять «Этику» Аристотеля, нам очень поможет не только взгляд на нее на фоне моральной философии Платона, но и рассмотрение того, что с ней стало после ее передачи в перипатетической школе, и как стоики, эпикурейцы и скептики отреагировали на нее и изменили ее.

Поэтому большая часть моей работы была посвящена эллинистической философии, в частности стоикам и скептикам,

потому что до недавнего времени у нас было очень слабое понимание этого раздела античной философии. Одна из причин этого заключалась в том, что эллинистические философы рассматривались как второсортные или даже третьесортные философы, представлявшие небольшой или вовсе не представлявшие никакого философского интереса. По мере того, как мы начинаем лучше разбираться в них, мы все больше осознаем три вещи: (i) эллинистические философы чрезвычайно интересны с точки зрения философии, когда мы совершаем утомительную работу историка по восстановлению и реконструкции их действительных взглядов, а не просто веря тому, что философы рассказывали нам о них с начала Нового времени; (ii) мы поймем философию Нового времени от Декарта до Канта намного лучше, когда полностью осознаем, насколько огромен долг нововременной философии перед эллинистической философией; (iii) доэллинистическая античная философия начинает представать в ином, лучшем свете. Поэтому неудивительно, что за последние десять лет интерес к эллинистической философии резко возрос.

Я очень надеюсь, впрочем, что скоро то же самое можно будет сказать о философии поздней античности. Возражение здесь состоит в том, что она скучна с философской точки зрения, если не сказать отталкивающая. Опять же, суждение основано не на тщательном изучении свидетельств, а на том, что обычно говорилось о философии поздней античности. Мне кажется очевидным, что: (1) Плотин чрезвычайно интересен с философской точки зрения, (2) мы никогда не сможем понять средневековую философию в ее различных традициях (традиции византийской философии, исламской философии, и латинского Запада), если мы не поймем философию поздней античности, и (3) философия поздней античности проливает значительный свет на историю эллинистической философии и классической философии.

От Плотина об Аристотеле можно узнать гораздо больше, чем из большинства современных исследований Стагирита. Таким образом, я уверен, что ближайшее будущее принесет нам возрождение исследований поздней античной философии.

Поскольку мне казалось, что у нас есть шанс понять тот факт, что кто-то придерживается определенной точки зрения, только если он полностью понимает эту точку зрения, я решил

изучить древнюю историю одного предмета, а именно логики. Поскольку теперь у нас, кажется, есть особенно ясное понимание этого предмета, нам относительно легко достичь необычно высокого уровня понимания взглядов на логику, которых придерживались в прошлом. И действительно, огромные успехи, которых добилась логика в течение последнего столетия, привели к тому, что теперь у нас есть гораздо более точные объяснения древней логики. Но этот случай также показывает, что простого понимания предмета недостаточно. Чтобы объяснить причины, по которым придерживались определенных взглядов, мы также должны знать, какие аргументы были тогда доступны, а какие нет. Современные объяснения древней логики почти неизменно страдают анахронизмом, а зачастую и очень сильно.

Более того, мне казалось хорошим делом брать определенные взгляды или комплексы взглядов и проследживать их в истории, чтобы увидеть, как они интерпретировались и переосмысливались, что из них было сделано и в каком контексте. Такой трактат, как «Категории» Аристотеля, предлагает уникальную возможность это понять, поскольку он — единственный из двух или трех философских текстов, которые непрерывно изучались на протяжении всей истории философии, на него есть комментарии всех периодов, и он оказал огромное влияние на историю философии, а его содержание распространялось на всех уровнях обучения благодаря компендиумам. Поэтому значительная часть моей работы была сосредоточена на этом трактате, в частности на его метафизике и учении о сущности.

Учитывая, что меня интересовало то, каким образом античная философия вписывается в жизнь античности в целом, я не только попытался прийти к некоторому пониманию античной философии с точки зрения истории античной философии в целом, но также проявляя интерес к некоторым другим историям, в которых, являясь их частью, античная философия играет важную роль. В частности, меня интересовали связи между философией и другими областями знания, например, грамматикой, медициной и риторикой.

Грамматика показалась мне особенно интересной по следующей причине. В школе мне было очень трудно понимать традиционную грамматику, будь то греческий, латинский или

немецкий. Позже я узнал от современных лингвистов, что традиционная грамматика совершенно запуталась. Однако причина этой путаницы, как мне кажется, отчасти не понята должным образом. Традиционная грамматика находилась под сильным влиянием сначала стоической философии, а затем перипатетической философии. Но, конечно, весьма существенные философские допущения, объясняющие многие особенности традиционной грамматики, больше не принимались, не понимались и даже не признавались после того, как предмет обрел самостоятельную жизнь и был изучен учеными, которые знали о стоической философии немногим больше ее названия.

Следовательно, важнейшие особенности этой теории больше не понимались теми, кто должен был преподавать, пересматривать и расширять теорию. Здесь можно увидеть, как далеко и под какой маской могут распространяться философские идеи и какой ущерб они могут нанести, если останутся нераспознанными.

Древняя медицина представляет особый интерес, потому что здесь мы имеем дело с тесной связью на разных уровнях, которая распространяется в обоих направлениях. Между философской теорией и медицинской теорией существует не только тесная связь, поскольку и философы, и врачи интересуются физиологией и даже патологией. Существует также связь между философскими взглядами на природу человеческого знания, науки и искусства и тем, как врачи понимают свое искусство. Фактически, врачи разрабатывают довольно сложные философские теории, касающиеся их опыта и экспертных знаний в целом, которые, в свою очередь, влияют на философов. Более того, можно, по крайней мере, подумать, что философские взгляды, которые очень волнуют древних врачей, могут существенно повлиять на их медицинскую практику. Можно согласиться, что это так, но более интересно увидеть, как принципы, основанные на философских соображениях, которые, как можно было представить, приведут к широким расхождениям на практике, в конце концов, дополняются другими принципами, так что различия в медицинской практике между приверженцами разных школ сильно сократилось, если не исчезло вообще.

Этот пример с медициной также представляет интерес в этом контексте, потому что древние врачи имели свою

собственную традицию философской мысли, они как бы наставляли на своей собственной философии, которая достаточно богата, чтобы иметь свою собственную историю, тесно переплетенную с историей философии философов, но не как ее часть, а скорее как параллельную ей. Еще более усложняет ситуацию факт, что некоторые древние врачи, такие как Асклепиад Вифинский, Менодот, Секст Эмпирик и Гален также были философами, достаточно значительными, чтобы занять место в истории философии. Но меня особенно интересовала история философии в медицине, если можно так выразиться. Ибо, естественно, историки философии не проявляли к ней особого интереса, а историки медицины, что столь же естественно, неохотно занимались философскими вопросами.

Итак, я попытался изучить древнюю философию этими различными способами в надежде получить как можно более сложное понимание ее сложной реальности. Мне кажется, что все они — прекрасные способы изучить античную философию, пролить свет на предмет. Однако иногда философы говорят так, словно существует только один способ изучать античную философию и философию прошлого в целом. И иногда они говорят так, как будто на самом деле нет смысла изучать античную философию и философию прошлого в целом, очевидно предполагая, что существует единственный способ изучить философию прошлого, а это не так уж много, чтобы извлечь из нее хоть какую-то пользу, изучая ее таким образом. Я уверен, что на самом деле никто не имеет в виду именно это, но некоторые комментарии по этому поводу могут, по крайней мере, прояснить мою точку зрения.

Начнем с того, что это просто институциональный факт, что античная философия в основном изучается философами на философских факультетах. Не существует отдельной профессии изучающих античную философию. И это все к лучшему, потому что для понимания античной философской мысли нужно прежде всего понять ее философски. Однако это действительно влечет заметные проблемы для изучающих классическую традицию, древнюю историю, римское право, историков медицины, историков науки, историков теологии и многих других, у которых может возникнуть ощущение, что они должны подходить к предмету так, как к нему склонны подходить философы, тогда как у них фактически есть свои

собственные законные подходы к нему. Ибо философы, естественно, хотят изучать античную философию таким образом, чтобы понять ее философски и извлечь из этого понимания философскую пользу. Само собой разумеется, или, скорее, очевидно, что это не так, что это не конечная цель для всех остальных в изучении древней философской мысли. Единая великая история античной философии была написана теологом Э. Целлером, чьи основные интересы при написании этой истории были связаны с теологией и историей богословия. Но философов в своем отношении к изучению философии прошлого воодушевляет исторический случай, а именно случай, когда античная философия и философия прошлого в целом стали предметом, который по известной причине исследовался и преподавался философами. Кажется, что философия прошлого стала изучаться и преподаваться философами в конце XVII и в течение XIX века, чтобы дополнить или восполнить систематическое изучение философии. Кажется, считалось, что великие философы могут служить образцом того, что значит делать философию, что они подняли определенные вопросы образцовым образом и что они сформулировали на них классические ответы, изучение которых могло принести значительную пользу, даже если не соглашаться с их взглядами, потому что они были образцовыми даже в своих ошибках.

Такое отношение к великим философам прошлого, конечно, имело давнюю традицию. Традиция изучения великих философов как философских классиков восходит к античности. В конце II – I вв. до н. э. определенные фигуры в истории философии, в первую очередь Платон и Аристотель, были определены как классические философы, так же как были определены классические историки, классические ораторы, классические драматурги, авторы, которые должны были служить образцами и в некотором смысле определять жанр. В течение следующих двух столетий изучение философии свелось к изучению этих классических философов. Философии учили, комментируя тексты этих исторических авторов. В их изучение были включены значительные исторические и филологические знания: нужно было подготовить надежные издания этих авторов, нужно было отличать подлинные сочинения от недостоверных, нужно было прояснить многочисленные исторические намеки в тексте. Чтобы понять, что говорят Платон и Аристотель, часто нужно

знать, что они обращаются к некоторым давно забытым философским воззрениям. Короче говоря, такие авторы, как Александр Афродисийский и Порфирий, обладали обширными историческими познаниями, но нет оснований предполагать, что они интересовались историей философии как таковой. Они просто поняли, что требуется, чтобы философски определить и понять мысль Платона и Аристотеля. С точки зрения их целей оказалось случайностью, что Платон и Аристотель были фигурами прошлого, историческими фигурами.

Очевидно, что такой способ преподавания и изучения философии путем изучения классических текстов в наше время больше не приемлем. Это было проблемой уже в древности, а в средние века были развиты литературные формы, которые позволяли формально комментировать текст, тогда как на самом деле комментаторы систематически излагали свои собственные взгляды, например, комментарии на вопросы. Как только человек начал изучать и преподавать философию, систематически излагая свои собственные взгляды или преподавая по современному учебнику, возникла другая проблема. Взгляды более ранних философов могут стать устаревшими, но нельзя было не осознавать, что существует заметная разница между Декартом, Лейбницем, Локком, Юмом и теми, кто занимается преподаванием или авторами используемых для этого учебников. Есть что-то странное в идее, что Баумгартен, Реймар, Круз, Кнутцен¹

¹ Речь идет о плеяде немецких философов, современников системы философских взглядов Христиана Вольфа и Готфрида Лейбница, старших современников Канта. Баумгартен (Baumgarten) Александр Готлиб (1714–1762), профессор университета во Франкфурте-на-Одере, последователь Х. Вольфа, первым говорит об эстетике в обоих смыслах: и как о чувстве прекрасного и как о чувственном познании вообще, благодаря ему формируется эстетика как дисциплина. Ввел в философский оборот такие понятия как «субъективный» и «объективный», «в себе» и «для себя», что часто ошибочно приписывается Канту. Реймар (Reimarus) Герман Самуэль (1694–1768), последователь вольфианства, сторонник деизма, психолог, использовал некоторые представления естественной религии для разумной критики религиозных представлений, библейских текстов, объясняя происходящее в мире не могуществом Бога и его непосредственным вмешательством, а законами природы. Психолог, основатель зоопсихологии; отверг представления Аристотеля и Декарта о том, что животные — это автоматы. Кнутцен (Knutzen) Мартин (1713–1751) — профессор логики и метафизики в университете Кёнигсберга, учитель Гамана и Канта, философ, математик, астроном, последователь Х. Вольфа. Пытался совместить естественно-научные представления с философией:

должны занять место ранних философов, и есть что-то нелепое в идее, что Кант должен учить философии, комментируя этих авторов. В любом случае достаточно легко понять, почему можно было подумать, что систематическое изучение философии должно быть дополнено изучением великих философов прошлого как философских моделей, чтобы их можно было понять и оценить как философов. И этот вид изучения стал называться изучением истории философии, поскольку, в конце концов, это было изучением философии прошлого и поскольку оно могло включать в себя некоторые или даже значительные исторические знания, как мы видели выше в случае с Александром и Порфирием. Следовательно, вполне естественно, что философы и по сей день думают об изучении истории философии таким образом и считают, что от нее следует отказаться, если она больше не приносит нам философской пользы. В конце концов, для этой цели она и была введена, и если она больше не служит этой цели, то теряет свое основание.

Но, очевидно, здесь присутствует двусмысленность. Изучение истории философии как предмета, как я ее описал, т. е. как систематической исторической дисциплины, — это совсем другое дело, чем изучение философии прошлого, как это практиковалось философами с XIX века и далее, и продолжает практиковаться ими по сей день, хотя и то, и другое называется «историей философии». Историк философии хочет понять историю философии, и он хочет объяснить философские взгляды прошлого в терминах этой истории. Он не заинтересован, по крайней мере по существу, в том, чтобы дать полную оценку того, как было обустроено мышление философов прошлого, или почему они не мыслили так, как мыслим мы или как следует мыслить.

метафизику Х. Вольфа с механикой Ньютона, учение Лейбница о предустановленной гармонии с теорией естественного влияния, определяющего отношение между душой и телом, обсуждал проблему свободы воли. Под именем «Cruse» Фреде, вероятнее всего, имеет ввиду Христиана Августа Крузиуса (Crusius) (1715–1755) — также современника упомянутых выше философов, однако, в отличие от них, он критически переосмысливал учение не только Лейбница, но и Вольфа. Опровергал закон достаточного основания (который был важным элементом учения Вольфа и Лейбница), понимал мышление как критерий истины. В своей «Этике» принимал волю Бога в качестве высшего нравственного принципа.

Этот поворот в подходе к прошлой мысли и связанная с ним двусмысленность, возможно, долгое время были скрыты определенной концепцией истории философии с историческим пониманием истории. Если рассматривать историю философии как по существу процесс, в котором конкретные вопросы, определяющие философское предприятие, видятся и понимаются все более ясно и в котором ответы на эти вопросы становятся все более и более очевидными, и если, возможно, даже предполагается, что существует некий механизм или сила, которые гарантируют такой прогресс и в терминах которых, следовательно, нужно понимать историю философии, то эти два подхода к философскому прошлому легко могут показаться совпадающими. На данный момент философские классики будут служить тому, чтобы демонстрировать определенный уровень понимания философских проблем, а также и ограничения такого прошлого понимания и необходимость преодолеть эти ограничения посредством прогресса, достигнутого более поздними мыслителями. Похоже, именно в этом духе были написаны первые подробные истории философии в конце XVIII века. Но, конечно, было бы ошибкой думать, что правильный способ понять и объяснить мысль Аристотеля — это рассматривать ее как решающий шаг вперед в направлении кантианства или какой-либо другой философской точки зрения. XIX век изобилует взглядами, объяснявшими, почему философия, наряду с культурой, частью которой она является, была направлена на устойчивый путь прогресса, в котором шаги можно было понять почти идеологически в терминах положения, к которому они привели. Но если история философии — это история как неудач, когда успех был только возможен, так и достижений, где был возможен или почти гарантирован провал, то есть ли у нас причина думать, что имеется нечто, гарантирующее философский прогресс, и что мы должны понимать историю философии в терминах прогресса?

Таким образом, мне кажется, что нет никаких оснований думать, что изучение великих философов прошлого как моделей философской мысли и изучение истории философии в историческом смысле могут каким-то образом сводиться к одному и тому же. И поэтому я думаю, что вопрос, полезно ли изучение великих философов прошлого как философских моделей с философской точки зрения, весьма отличается от

вопроса, насколько выигрышно философское изучение истории философии. В обоих случаях мне трудно поверить, что ответ не должен быть положительным. Трудно не заметить, даже без какого-либо исторического образования, что Кант является гораздо лучшим философом, чем знаменитый Круз, не говоря уже о любом из наших современников, и что сложность его мысли многому может научить. Столь же трудно понять, почему человек не получит философской выгоды, когда, занимаясь историей философии, попытается найти как можно более веское философское основание для принятия самых разнообразных, если не ошибочных, философских взглядов. Что может быть лучше способа расширить свой репертуар философских рассуждений, чем подобрать их для практически любой мыслимой философской позиции? Что может быть лучше того, чтобы научиться видеть вещи принципиально разными способами и ценить достоинства и недостатки различных позиций, которые можно занять?

При этом не следует также забывать, что философские взгляды современных философов являются такой же частью истории философии в более широком смысле, как философские взгляды прошлого.

Если тогда, случайно, нас заинтересует не только какая-то современная философская точка зрения, но и вопрос, почему ее придерживается определенный философ, мы постараемся получить тот ответ, который ищем, когда занимаемся историей философии, или, в более общем смысле, изучаем философскую мысль прошлого. Можно было бы ожидать, что полученный ответ будет таким же, как и на протяжении всей истории философии, ответ, который покажет, насколько эта точка зрения зависит от более ранних взглядов, по крайней мере, с такой же вероятностью, с какой, и нет веской причины придерживаться этого взгляда, но есть соображения, которые позволяют понять, почему философ действительно думает, что у него есть веская причина придерживаться своих вер. Однако есть одна вещь, которая почти никогда не произойдет, — это то, что мы приходим к мысли, что философские соображения, которые мы приписываем определенному автору, уже устарели, и представляют собой те соображения, которыми мы больше не будем пользоваться, и, тем самым, они должны объясняться в терминах истории философии. Это должно быть частью обоснования,

почему некоторые философы, кажется, думают, что современная философия не зависит от своей истории. Ибо современную философскую мысль действительно можно понять, по крайней мере в целом, без ссылки на историю философии, потому что те способы философских соображений, которыми пользуются современные философы, — это такие способы философских соображений, в терминах которых мы можем понимать любые философские взгляды, будь то взгляды настоящего или прошлого, без обращения к истории философии. Но, конечно, из того факта, что можно объяснить чьи-то философские взгляды, не обращаясь к истории философии, не следует, что они не зависят от истории философии. Фактически, они могут настолько сильно зависеть от них, что в будущем никто больше не сможет понять их иначе, кроме как с точки зрения истории философии. Это скрыто от нас просто из-за того, что мы мало знаем, какие современные соображения в будущем окажутся устаревшими.

Теперь, если не принимать точку зрения, согласно которой история философии по самой своей природе является историей все более рациональных и философски удовлетворительных ответов на ряд вечных проблем, а, что она скорее история достижений и неудач, где неудачи часто оказывали большее влияние, чем достижения, и если считать, что философская мысль в значительной степени зависит от истории философии, то может быть что-то, что можно почерпнуть философского из истории философии, как было описано выше. Если бы мы смогли достаточно хорошо понять действительную историю философии, мы смогли бы еще более ясно увидеть, как наша собственная философская мысль зависит от философских неудач прошлого. Пока история философии рассматривается в первую очередь как ряд достижений, которые зашли не достаточно далеко и, следовательно, естественно предполагали дальнейшие достижения, которые продвинули бы дело на шаг вперед, то кажется, что философски нельзя многому научиться из осознания того, что чья-то мысль обязана своим существованием предшественникам. Но именно потому, что историк философии пытается всерьез воспринимать философов прошлого как философов, он может прийти к выводу, что история философии в критические моменты пошла в неверном направлении.

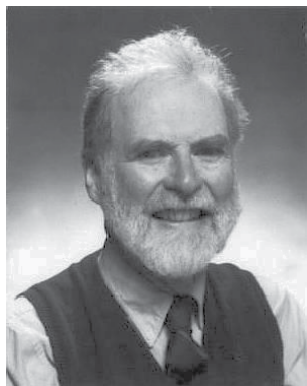
Если бы это было фактом, то нам было бы трудно его увидеть. Ибо мы должны были бы делать такие суждения с точки зрения того, что мы считаем вескими причинами, или, по крайней мере, соображениями, в свете которых кто-то может принять что-то за веские причины. Учитывая, что это вопросы, обусловленные историей философии, они, вероятно, будут обусловлены теми самыми неудачами, которые мы хотим диагностировать в ее терминах. Очевидно, это будет непростая задача. Поскольку наши представления и предположения о том, что является рациональным и разумным, обусловлены историей философии, они делают эту историю рациональной и разумной, историей достижений, а не неудач.

К счастью, историк философии может полагаться не только на современные философские взгляды. Его работа, в идеале, научила бы его новым взглядам, которые можно было бы принять, новым доводам за или против старых взглядов; он, возможно, обнаружил бы, что существуют веские причины для взглядов, которые сначала казались необоснованными. Вся эта работа, возможно, существенно изменила бы его представления и предположения о том, что является веской причиной и, по крайней мере, разумной. Следовательно, историк философии вполне может быть в состоянии диагностировать развитие в истории философии как отклонение, хотя с точки зрения современной философии это развитие кажется вполне разумным. Трудность, конечно, в том, что историк философии должен суметь убедить философов в том, что это так, исходя из чисто философских соображений.

Но если мы изучаем философию прошлого не только как историки философии, но и во всех ее аспектах, у нас есть дополнительные ресурсы, к которым можно прибегнуть. Может случиться так, что на некоторых из этапов истории философии, когда историк философии считает, что он должен диагностировать неудачу, неудача может быть результатом мыслей, которые сами в значительной степени должны быть объяснены в терминах какой-то другой истории. Можно даже показать, что эта другая история вмешивалась в «естественное» развитие философской мысли на том этапе, каким бы философски разумным это развитие ни казалось нам сейчас.

Однажды был задан вопрос «Что такое философия?». Чтобы ответить на этот вопрос, нужно взглянуть на мысль

прошлого, изучить древнюю философию, например, так, как я предлагаю, не просто изучая древних философов как парадигму или просто пытаясь вписать их в историю философии, но всматриваясь во все истории, в которых они появляются, чтобы увидеть на их примере, как можно более конкретно, что это на самом деле означает и к чему сводится занятие философией. Из этого можно извлечь одну вещь: быть философом в древности было чем-то совершенно отличным от того, что это значит сегодня. Нет сомнений в том, что «Жизни и взгляды философов» Диогена Лаэртского — плохая история философии, но, возможно, она отражают тот аспект древней философии, который научная история философии, учитывая ее цели, не принимает во внимание, но он, тем не менее, реален и интересен”.



Ричард Уотсон

КРАТКИЙ ДИСКУРС О МЕТОДЕ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

Ричард Уотсон: карьера и библиография

Ричард Уотсон (Richard Watson) (1931–2019) родился в США в 1931 году и всю жизнь преподавал в Университете Вашингтона в Сент-Луисе. В истории философии он известен своими работами по философии Декарта и являлся ведущим исследователем философии XVII в. Однако его интересы были весьма разносторонними. Он пришел в философию из геологии, имея ученую степень по палеоклиматологии. Профессионально занимался спелеологией. Третье его призвание — литература.

Вот что пишет сам Уотсон в своей «Автобиографии» на сайте, посвященном его литературной деятельности (<http://www.richardwatsonbooks.com>):

«Я преподавал философию в Вашингтонском университете в Сент-Луисе в течение сорока лет. У меня репутация автора новаторской работы в истории философии Нового времени, особенно по Декарту и картезианству, а также новаторской работы в области экологической этики и философии геологии. Все эти годы я писал и издавал романы и занимался научной литературой. Я женат на Патти Джо Уотсон, которая также преподавала в Вашингтонском университете и является выдающимся археологом. У нас есть одна дочь, Анна Уотсон, которая, как и ее родители, писатель.

Я исследую пещеры в районе Мамонтовых пещер Кентукки уже более пятидесяти лет. Система Мамонтовых пещер в настоящее время имеет длину более 365 миль и, вероятно, достигает 500 миль.

[Книга] “Самая длинная пещера” (написанная вместе с Роджером У. Брукером, опубликованная в 1976 году Альфредом А. Кнопфом) никогда не перестанет печататься. Мы с Роджером думаем, что она не перестанет издаваться, пока есть люди, которые читают приключенческие книги.

Мои романы и, если уж на то пошло, все мои книги основаны на навязчивых идеях. “Под полом пахаря” — про спелеологию, “Бегун” — о беге, а “Ниагара” — про страсть делать то, чего никто еще не делал: быть первым из тех, кто пересечет Ниагарский водопад по натянутой сверху проволоке, и первым, кто пересечет водопад в бочке. Это философские романы, но они абсолютно недидактические.

Перевод “Ниагары” на французский язык привел к тому, что в 1997 году меня пригласили на Международный фестиваль путешественников в Сен-Мало, где премию получил французский переводчик Жак Шабер. В тот год на фестиваль были приглашены писатели из Монтаны, и я ехал в поезде из Парижа в Сен-Мало рядом с Уильямом Киттреджем, который рассказывал мне, какое замечательное для писателей место Миссула, штат Монтана. В результате того разговора мы с Пэт теперь живем и пишем в солнечном доме, граничащем с Национальным лесом Лоло на горном склоне над Миссулой.

[Книга] “Диета философа: как похудеть и изменить мир” была переведена на девять языков. Ее семь глав: Жир, Пища, Грубая пища, Бег, Секс, Как жить и Как умереть. Не имея ввиду книг по философии, издаваемых университетскими издательствами, вот так должна быть написана философия: для всех.

Помимо философии, у меня есть степень по геологии, со специализацией по палеоклиматологии 10 000 лет до н.э., когда на Холмистых склонах Плодородного полумесяца над реками Тигр и Евфрат в Иране, Ираке и Турции впервые было изобретено сельское хозяйство. Происхождение сельского хозяйства — это особая область интересов моей жены, и я получил эту степень, чтобы ездить с ней в экспедиции.

Потом Пэт много лет следовала за мной, а я следовал за Декартом, часто пешком, куда бы он ни отправился по Европе. Результатом стала [книга] “*Cogito, ergo sum*: жизнь Рене Декарта”, основанная на первой обширной и новой библиотечной и полевой работе о жизни Декарта, проделанной с 1920 года. Описывая жизнь Декарта, я также рассказываю о наших приключениях вслед за ним. Нью-Йоркская публичная библиотека выбрала “*Cogito*” в качестве одной из “25 книг из 2002 года, которые следует запомнить”.

Уильям Гасс охарактеризовал мои работы как разрушителей жанров, потому что в них я часто нетрадиционно трактую серьезные философские проблемы».

В жанре нон-фикш у Уотсона также выходили книги: «Шутка философа: эссе о форме и содержании» (1990), «Гибель философа: изучение французского» (1995), выдержавшие несколько переизданий. Студенты с благодарностью вспоминают его книги «Писать философию: профессиональное руководство» (1992), «Хорошее обучение: руководство для студентов» (1997).

Что касается его историко-философской карьеры, то нужно упомянуть следующие работы:

«Падение картезианства 1673-1712: Исследование эпистемологических проблем в картезианстве конца XVII века» (The Downfall of Cartesianism 1673-1712: A Study of Epistemological Issues in Late Seventeenth Century Cartesianism. International Archives of the History of Ideas 11). The Hague: Artinus Nijhoff, 1966;

«Крушение картезианской метафизики» (The Breakdown of Cartesian Metaphysics). Atlantic Highlands: Humanities Press International, 1987. (Revised Edition, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1998);

«Репрезентативные идеи От Платона до Патриции Черчлэнд» (Representational Ideas From Plato to Patricia Churchill. Synthese Library, Volume 250). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1995;

«Картезианский балет: его доктрина воли и политическая философия» (Descartes's ballet: His Doctrine of the Will and His Political philosophy). South bend: st. Augustine's press, 2007.

И разумеется, знаменитая «Cogito, ergo sum: Жизнь Рене Декарта» (Cogito, ergo sum: The Life of Rene Descartes). Boston: David R. Godine, 2002. На эту книгу следует обратить особое внимание, поскольку она написана в относительно новом для истории философии жанре философской биографии². Этот жанр впервые был использован Шарлем Огюстеном де Сент-Бёвом для создания литературных портретов. Отражая

² Хотя именно для истории философии этот жанр трудно назвать новым: он был одним из двух популярных жанров наряду с доксографией в античности, и знаменитая книга Диогена Лаэртского «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов» является наиболее знаменитым его образцом наряду со «Сравнительными жизнеописаниями» Плутарха или «Жизнью двенадцати цезарей» Светония. Однако вне античной культуры жанр утратил свое значение и заново воссоздан только к XX в.

интенции 2-й половины XIX в., пробудившийся интерес к любым проявлениям индивидуальности, Сент-Бёв пишет ряд произведений, посвященных критическим портретам писателей: «Беседы по понедельникам» («Causeries du lundi», vol. 1–15, 1851–62) и «Новые понедельники» («Nouveaux lundis», vol. 1–13, 1863–70). Только в XX в. биографический жанр нашел свое место и в истории философии, и одной из ярких и первых работ в этом жанре стала «Cogito, ergo sum», балансирующая на грани хорошей литературы и не менее хорошей истории философии.

В предисловии к книге Уотсон пишет о существовании двух традиций в изложении биографии Декарта. Первая принадлежит А. Байе, автору книги «Жизнь господина Де-Карта» (*La Vie de Monsieur Des-Cartes*) (1961) и кладет начало французской католической апологетической традиции, стремясь доказать, что жизнь Декарта — это жизнь Великого метафизика. «Байе получил рекомендацию тем, что он взялся за семнадцатитомные ‘Жития святых’, — пишет Уотсон. — Он возражал, что он мало что знает о Декарте, но затем с рвением полноправного члена Общества защиты Святого Декарта взялся за дело». Вторая традиция продолжена С. Гаукроджером в книге «Декарт: интеллектуальная биография» (*Descartes: An Intellectual Biography*) (1995). В ней Декарт представлен как Великий Ученый.

Книга Уотсона не принадлежит ни к религиозной, ни к научной апологетике. Уотсон сомневается в полноте и точности источников, среди которых большая часть утеряна, а оставшаяся ангажирована редакторами и хроникерами, которым нельзя доверять, и в результате он пишет *скептическую* биографию, «столь же полную сомнений в традиции, как и сам Декарт». «Это первая биография Декарта с 1920 года, основанная на значительных новых исследованиях, — характеризует свою книгу Уотсон, — и единственная, когда-либо написанная для широкого круга читателей. Это история человека, а не мону-мента»³.

³ Среди последних успешных работ в жанре биографии следует отметить книгу: Antognazza M.R. *Leibnitz: An Intellectual Biography*. Cambridge University Press; Reprint edition, 2011. 652 p. О том насколько востребован этот жанр и какие изменения он претерпел в XX в. можно судить по книге: Акرويد П. Лондон: Биография. М.: Издательство Ольги Морозовой, 2009 (английское издание 2000 г.). Акرويد пишет не историю города, а *биографию* живого организма, но интерес к ней оказался не меньшим, чем к обычным историям необычных людей.

Публикуемая здесь статья Уотсона* не рассматривает биографические подходы в истории философии. Она посвящена более привычной теме: вопросам интерпретации. Интерпретация считается наиболее традиционным и обычным, наряду с реконструкцией, методом в гуманитарных науках, и Уотсон предлагает свое видение того, как работает интерпретация и каким образом ее можно применять к историко-философскому исследованию⁴.

КРАТКИЙ ДИСКУРС О МЕТОДЕ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

Гораздо больше труда уходит на переинтерпретацию интерпретаций, чем на интерпретацию самих вещей, и больше книг пишется о книгах, чем о каких-либо иных предметах; мы только и делаем, что занимаемся интерпретацией друг друга.

Монтень.

1. Интерпретация текста

“История философии занимается интерпретацией текстов, представленных в историческом контексте их происхождения и развития. Исторический контекст может быть относительно статичным, когда философская система или проблема представлены в том виде, в каком они были поняты в определенное время, или в динамике, когда развитие или влияние философской идеи продолжается во времени. Комплексные системы обычно имеют наибольший смысл и считаются наиболее последовательными, когда рассматриваются как принадлежащие к данной среде. Изолированные темы, такие как проблема

* Watson R. A Short Discourse on Method in the History of Philosophy // The Southwestern Journal of Philosophy, 1980, Vol. 11, no. 2, pp. 7–23.

⁴ Вопреки сложившемуся мнению, интерпретация как метод сопряжена с рядом проблем, см: Вольф М.Н., Берестов И.В. Сверхинтерпретация или апроприация? // Respublica Literaria, 2020. № 1, вып. 1, с. 58–68.

сознания / тела или репрезентативные идеи, часто можно плодотворно развивать, следя за их динамикой во времени и, так сказать, межсистемно.

Ценность этих исследований как минимум двоякая. Во-первых, глубина и широта понимания всегда повышается, если рассматривать идеи такими, какими они были поняты и развиты в историческом контексте. Потому что, как я покажу ниже, нет набора идей, — их нет даже в чистой математике — которые можно было бы понять вне всех исторических контекстов. Во-вторых, движение вперед в философии всегда является предметом понимания. Философские системы и проблемы берут свое начало в исторических контекстах, и их разработка и решения разворачиваются в них же. Можно двигаться вслед за временем и заниматься философской работой без глубокого знания истории философии, — так можно решать проблемы математики, не понимая ее оснований, — но если нужно понять основу проблемы или системы и ее взаимосвязь с другими проблемами и системами, тогда придется обратиться к историческому происхождению и развитию. Взаимосвязь ветвей и значение цветов на дереве философии невозможно понять без знания его ствола и корней. Используя другую распространенную метафору, философия в самом широком смысле — знание принципов и взаимоотношений вещей — имеет архитектуру, абстрактный план, основания которого необходимо понять, если мы собираемся надежно стоять на верхних частях конструкции, не говоря уже о том, чтобы просто понимать или вносить свой вклад в строительство, которое все еще продолжается.

Не следует заходить с этими метафорами слишком далеко. Архитектура философии может быть непротяженной и разбалансированной. Какая-то работа может осуществляться, даже если для этого требуются знания несколько большие, чем основополагающий закон непротиворечия или что $A = A$. По моему мнению, ни непротиворечивость системы, ни элегантность решения не существенны для понимания философии. Это потому что философские идеи и проблемы возникают при созерцании мира, переживаемого людьми, и касаются его. Человеческий опыт расширяется темпорально и исторически, так что философия обязательно связана с историческим контекстом.

Такой точке зрения прежде всего оппонирует утверждение, что философское понимание лучше всего достигается путем изучения логической формы идей, проблем и систем, помимо их исторического контекста. Можно, конечно, извлекать и понимать синтаксические структуры, и изучение этих абстрактных форм помогает понять философию. Но структуры сами по себе не являются философией, поскольку они не вовлекают человеческие существа в попытки познать мир, в котором те живут. То есть философия понимается либо в историческом контексте, либо сродни чистой математике. Некоторые философы сознательно выбирают последний взгляд. Я думаю, что они вносят огромный вклад, выделяя формальные структуры многих философских систем и аргументов, но даже формальные результаты развиваются и могут быть поняты только в историческом контексте. Ниже я предложу некоторые аргументы в пользу своей позиции.

2. Исходные предпосылки и интерпретации

Историки философии интерпретируют тексты, которые, как считается, написаны с намерением представить философскую систему, позицию, проблему или аргумент. Эти интерпретации частично основаны на исследованиях жизней и библиографий философов, философского антуража, атрибуции и верификации текстов и исторической семантики, но и отличаются от них. Если историк стремится заниматься биографией и библиографией, общей историей или лексикографией, он должен знать различные архивные, библиотечные, библиографические, историографические, лексикографические и другие методы исследования. Но он также может использовать результаты таких исследований, доверяя им. Другими словами, интерпретатор должен обнаружить, принять или допускать большой объем базовых знаний, которые включают — помимо помещения текста в заданное философское окружение — знание языка как его знал философ и знание общей исторической ситуации, в которой текст был написан. Это предполагает хотя бы минимальное знакомство с антропологией, искусством, биологией, экономикой, литературой, математикой, физикой, политикой, религией, социальной организацией и всем остальным, что считается необходимым для того, чтобы поместить

тексты в характерное для них время. Историк философии также должен держать в уме общее представление о том, как вообще эти тексты соответствуют общей истории философии.

Другие специальные знания по философии включают базовое знакомство с логикой, эпистемологией, онтологией, этикой, эстетикой и т. д., а также с общими схемами рационализма, идеализма, эмпиризма и т. д. Кроме того, историк должен обладать навыками различных методов анализа, таких как диалектический, идеальный язык, обычный язык и т. д., чтобы иметь возможность следить за аргументами в текстах, анализировать их и строить аргументы в текстах, анализировать их и самостоятельно конструировать аргументы.

Хотя излагать все это тенденциозно, но я считаю, что важно это сделать по нескольким причинам. Основная причина состоит в том, чтобы сделать явными большое количество исходных предпосылок или общепринятых фоновых знаний, на которых основана любая интерпретация. И показав, что задача создания таких фоновых знаний посредством оригинального исследования или даже посредством изучения оригинальных источников является нерешаемой, я убеждаюсь, что во всей этой явной смертности для того, чтобы проникнуть в историю человечества, от историка требуется принимать многие вещи на веру. Возможно, верно, например, то, что для проведения широкого круга исследований по истории современной философии следует хорошо знать латынь, французский, английский, немецкий, итальянский и испанский, а также, возможно, иврит и арабский с греческим, предположительно, конечно. Можно предположить, что успех любого ученого состоял бы в том, чтобы обладать способностями и временем, неослабевающим энтузиазмом и невероятной склонностью овладевать всеми этими областями, и памятью, требующейся для владения языками, относящимися к предмету исследования. Однако, все историческое основано на значительном количестве интерпретаций, необходимых обширных вторичных знаний. Тогда история философии состоит из интерпретаций, которые в некоторых своих частях сконструированы, проверены и подтверждены в отношении фоновых знаний, которые сами по себе не оспариваются и не доказываются в ходе исследования, но принимаются на основании авторитета и доверия. Более того, некоторые из них неизбежно придумываются.

3. Цели интерпретации: намерение автора

Имея опыт, который складывается из общих исторических и философских фактов и методов, историк может приступить к исследованию. Традиционно первая задача заключается в попытке представить интерпретацию текста так, как ее понимал сам писатель. Таким образом, некоторые историки стремятся показать, «что на самом деле имел в виду философ» или «истинные намерения автора». Иногда думают, что этого можно достичь, обеспечив своего рода «буквальное» прочтение текста, а иногда это достигается с помощью специальных интерпретирующих ключей. В любом случае можно предположить, что писатель намеревался что-то сказать, и знание о том, что он хотел сказать и что он представил, является ясным и непротиворечивым. Можно подумать, что философ действительно так и писал, и в таком случае нет необходимости в интерпретации. Однако писательское намерение и знание о том, что он хотел сказать могли быть ненадежными, и писать он мог логично, но неясно. Даже непосредственные современники философа часто не понимают его сочинений, поэтому интерпретация необходима. А для тех из нас, кто не является современником писателя, его текст исторически удален, что требует интерпретации с использованием историографических методов.

Все это означает, что, хотя возможно, существует одно ясное и предполагаемое значение данного текста, и вероятно, что-то, что автор намеревался сказать здесь, имеет одну или какую-то *корректную* интерпретацию, обычно философу не удается изложить предполагаемый им смысл в недвусмысленном тексте. Еще более маловероятно, что интерпретатор — современник или историк — может уверенно и обоснованно заявить, что уловил именно *этот* смысл. Это связано с тем, что интерпретатор сталкивается с текстами, которые, по крайней мере, частично неоднозначны и отдалены от него во времени. Широкое разнообразие правдоподобных интерпретаций также является следствием того факта, что историки имеют широкий выбор предполагаемых предпосылок, на которых они размещают и на которых проверяют свои интерпретации. *Предполагаемый*, однозначный смысл автора — это призрачный мираж. Даже если интерпретация точно представляет его, тот факт, что

интерпретация должна основываться на избранных допущениях, делает невозможным когда-либо узнать, раскрыт ли *предполагаемый* смысл, заложенный самим философом. Тем не менее, первоочередной задачей должна быть попытка передать авторский первоначальный смысл, иначе история философии не имела бы даже теоретической опоры. Учитывая эту общую цель, есть две основные конкретные цели.

4. Цели интерпретации: понимание системы

Первая конкретная цель, вытекающая из общей попытки представить то, что имеют в виду философы, — дать исчерпывающие объяснения философских систем. То есть, один из способов осмысления текстов — показать, как они сочетаются в философской системе. Основное допущение здесь — помимо предположения, что тексты действительно составляют систему, — состоит в том, что система непротиворечива. На самом деле это может быть и не так. неизбежно будут появляться некоторые вещи, которые автор говорит, и которые не согласуются с представленной системой, и, чтобы сохранить ее согласованность, интерпретация может быть искажена в сравнении с фактическим намерением автора. Существует также допущение, что система в некотором смысле полна. Интерпретатор может заполнить лакуны, сам привнося то, что сказал бы философ по поводу некоторых забытых тем. Таким образом, системным интерпретациям всегда требуются аргументы для установления преимущества данного предложенного изложения над другими возможными интерпретациями и для утверждения его последовательности и полноты.

Всегда существует множество правдоподобных интерпретаций, основанных на различных фоновых предположениях, потому что ни одна система никогда не проявляет себя однозначно и нейтрально в любом тексте. Систему следует выявлять. Возможно, она будет обнаружена, и хотя некоторые системные понятия могут быть предложены самим текстом, истории философии всегда имплицитно или эксплицитно привносят в текст несколько возможных системных схем интерпретации. Тексты, или различные возможные смыслы текстов затем приспособляются к этим рамочным схемам, и их изложение в конечном счете будет оправдано демонстрацией

того, насколько хорошо тексты соответствуют выбранным схемам.

В этом процессе есть определенный элемент цикличности, выбор схем определяется смыслом текста, а смысл текста обусловлен выбором схем. Можно начать, например, с предположения, что Декарт — рационалист. Картезианская система представляется тогда как разновидность рационализма, и эта интерпретация оспаривается или отвергается только в том случае, если, скажем, в текстах появляется значимый эмпирический элемент, который не может быть объяснен в рационалистических терминах и который серьезно противоречит рационалистической интерпретации. Однако эта цикличность не является порочной, если сначала поставить множество возможных значений текста против множества рамочных схем. Идеал состоит в том, чтобы предложить различные гипотетические схемы, а затем проверить и подтвердить или опровергнуть их путем проверки того, что обеспечивает наилучший фон для создания наиболее полного и последовательного смысла текстов. Такое уравнивание текстовых значений с интерпретационными схемами осуществляется каждым, по крайней мере, неявно, кто читает и осмысливает текст.

Конечно, предполагаемая структура — фундаментальная или скелетная структура интерпретационной архитектоники — сама по себе, как и общий исторический фон, является интерпретацией. И в свою очередь сама может потребовать проверки. Например, можно предположить, что общие схемы рационализма и эмпиризма не являются адекватными или подходящими структурами для осмысления, скажем, текстов Декарта и Локка. Тогда можно было бы предложить радикально новую категориальную схему, чтобы заменить старую дихотомию рационализма/эмпирицизма, так что Локка и Декарта можно было бы классифицировать вместе, скажем, как гипотетико-дедуктивных ученых. Но тогда сама новая структура должна пониматься как интерпретация, которую можно оспорить. В одном смысле нет конца модификациям и заменам, но в другом смысле этот конец есть. Ибо ни одна интерпретация — ни изложение, ни объяснение, ни экспликация — не является беспредпосылочной. Как только старые рамки отброшены, нужно начинать с других предполагаемых интерпретационных или методологических принципов, обоснование которых

основывается, как всегда, на плодотворности, полноте и последовательности их применения, а не на том, что они основаны на более фундаментальных принципах, *ad infinitum*.

V. Цели интерпретации: понимание развития

Вторая конкретная цель основана на выводах о смыслах и системах философов. Историки философии стремятся понять развитие философских тем, идей, проблем и аргументов, как они проявляются в различных системах различных философов. Основное допущение здесь состоит в том, что перечисленные элементы действительно появляются в текстах разных философов и в разных философских системах. Это допущение предполагает сравнительные исследования, но чаще всего интерпретаторы предполагают, что философские темы, идеи, проблемы и аргументы развиваются или эволюционируют в ходе истории. Таким образом, фоновая схема представления развития включает в себя общую схему, охватывающую различные философские системы, а также критерий развития, в соответствии с которым можно оценивать изменения либо как прогрессивные, либо как регрессивные.

Некоторые величайшие работы в истории философии являются тематическими исследованиями. Мы видим величие и широту охвата, когда, например, Норман Кемп Смит следует идее, что логическая необходимость является моделью эмпирической причинности от Декарта до ее сокрушительного провала у Канта⁵, и когда Ричард Х. Попкин основывает развитие картезианства на возрождении пирронизма⁶. Эти интерпретации часто значительны по своему влиянию. Объясняется это тем, что полнота их охвата является основным критерием подтверждения их применимости. Опять же, есть смысл, при котором этот подход является круговым. Однако нетрудно увидеть недостатки в интерпретации больших схем, которые не дают адекватного понимания развития, как это имеет место в

⁵ Smith, N.K. *Studies in the Cartesian Philosophy*. London: Macmillan, 1902.

⁶ Popkin, Richard A. *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*. Assen: Van Gorcum, 1960; fourth revised edition; *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1979.

некоторых марксистских и томистских работах. Таким образом, можно проводить тестирование на альтернативных интерпретационных схемах.

Тем не менее, иногда трудно получить критическую оценку интерпретации, хоть системной, хоть развивающейся. Всегда можно найти отдельные пассажи, которые кажутся противоречащими общей интерпретации, но в контексте структуры также почти всегда можно объяснить эти пассажи или придать им смыслы, согласующиеся с интерпретацией. Единственный эффективный способ оспорить интерпретацию — это предложить альтернативную интерпретацию, которая постигает материал еще более полно и более плодотворно, чем интерпретация, подвергающаяся нападкам. В конце концов, каждая интерпретация может быть правдоподобной, и некоторые из них могут дополнять друг друга, а не находиться в оппозиции. В конечном итоге, есть предел тому, сколько текста может быть охвачено ясной интерпретацией. Плотность понимания может зависеть не от плотности интерпретации, а от множества ясных интерпретаций, которые освещают различные аспекты с разных точек зрения.

Иногда критика, внутренняя для системы, может быть разрушительной, например, когда пирроновские скептики приходят к абсурду на основании заявленных принципов. И только конструктивная подстановка позитивной интерпретации может ее спасти. Если альтернативы нет, то обычно принимается даже ошибочная интерпретация, но не ее отсутствие.

Я несколько раз говорил о плодотворности как о критерии. Под этим я подразумеваю, что интерпретация предполагает дальнейшее расширение смысла, системы и развития, не очевидное в первоначальном интерпретирующем контексте. Если говорить детальнее, интерпретация плодотворна, когда она позволяет объяснить, что происходило до и после написания текстов и почему, когда она помогает понять другие идеи и движения, современные написанию текстов, и когда она может быть использована для объяснения последующих философских проблем и решений. Затем эти предположения можно проверить, расширив объем интерпретации, и если обнаруживается, что при дальнейшем изучении текстов или в последующих текстах действительно обнаруживаются ожидаемые значения или системные сложности или изменения, то в этой степени

интерпретация является плодотворной и в этой степени она подтверждается.

Очевидно, это означает, что рассматривать историю философии во многом можно так же, как мы рассматриваем естественные науки. Предлагаются и проверяются интерпретационные принципы и гипотезы, которые на основании полученных на текущий момент данных подтверждаются или опровергаются. Методы обычно принимаются или не принимаются на основании их плодотворности. Интерпретации обычно принимаются или не принимаются на основе их объяснительной силы. И поскольку в физике нет эмпирического способа достижения определенной истины, то нет и эмпирического способа достижения уверенности в интерпретации текста. Интерпретации всегда открыты для внесения исправлений, модифицирования и замены. Если бы историки философии это признали и приняли, в сравнительной критике и интерпретации текстов было бы меньше злобы. Это вовсе не означает, что одна интерпретация так же хороша, как и другая. Некоторые интерпретации лучше других в той мере, в какой они плодотворно помогают нам понять тексты в данном контексте.

6. Цели интерпретации: формальная структура

Точка зрения, что философия есть анализ и что философское понимание достигается посредством аналитических интерпретаций, до сих пор успешно не опровергалась. Всякое понимание состоит в отборе, организации и категоризации материала по некоторым критериям. Таким образом, всякое понимание имеет форму аргумента в пользу включения одних элементов и исключения других в какую-либо идею, тему или систему. Например, один из способов объяснения системы состоит в анализе ее основных элементов и принципов отбора. Такой анализ может привести к созданию метафорических моделей — т.е., как выше я сравнивал систему с деревом или созданием, — а также они могут быть представлены математически. Когда такая структура представлена в математических терминах и рассматривается только с точки зрения ее синтаксических особенностей, операций и отношений, можно многое узнать о том, как работают или не работают аргументы и системы. Выделяются точки несогласованности, предлагаются

как решения задач, так и экстраполяции систем. Это прекрасные результаты, и, безусловно, одна из целей историков философии состоит в том, чтобы представить детальные интерпретации первоначального замысла, установленной системы и подтвержденного развития таким образом, чтобы посредством анализа можно было вывести и продемонстрировать формальные структуры.

Более того, исходя из предположения, что все философские идеи, проблемы, аргументы, системы и разработки имеют формальные структуры, историки могут использовать синтаксические модели как часть своих интерпретационных схем. Здесь, опять же, структуры устанавливаются гипотетически, и они проверяются и направляют интерпретацию формальными элементами интерпретируемых текстов.

Можно ли зайти слишком далеко с формальным анализом? Я так не думаю, но можно сказать, что философы, такие как Уилфрид Селларс⁷, Яакко Хинтика⁸ и Густав Бергманн⁹, действовали в соответствии с принципами структурной истории, которые заставляли их соединять и разделять на части исторические тексты. Бергманн, например, предлагает то, что, по его мнению, является идеальным языком, лежащим в основе системы Мальбранша, а затем на этой основе выявляет недостатки во взглядах Мальбранша, которые вытекают из его непонимания его собственного идеального языка¹⁰. «Критическое изложение философии Лейбница»¹¹ Бертрана Рассела является классической интерпретацией в этом жанре. Я не вижу, как такие упражнения могут навредить аккуратному отношению к истории. Почему бы даже не сконструировать воображаемых философов по имени Малениц или Лейбранш, как это сделал

⁷ Sellers, Wilfrid. *Philosophical Perspectives*. Springfield, Illinois: Charles C. Thomas, 1959.

⁸ Hintikka, Jaakko. *Cogito, Ergo, Sum: Inference or Performance?* // *The Philosophical Review*, Vol. 1.7 1, 1 962, pp. 3–32.

⁹ Bergmann, Gustav. *Some Remarks on the Philosophy of Malebranche* // *The Review of Metaphysics*, Vol. 1 0, 1 956, pp. 207–225.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Russell, Bertrand. *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*. London: George Allen & Unwin, 1900.

Роберт Тернбулл?¹² Несомненно, чем больше возможностей человек осознает, тем лучше он готов понять, что означает тот или иной текст. И такие модели действительно предоставляют возможные средства понимания и решения философских проблем. Разумеется, необходимо продемонстрировать, что любая формальная модель является хорошей исторической интерпретацией. И такая демонстрация зависит от того, имеет ли интерпретация всеобъемлющий смысл, как логический, так и аналитический, в предполагаемых исторических контекстах.

Те философы, которые считают, что осмысление формальных моделей — это единственный вид понимания, который следует называть философским, заходят слишком далеко. Это утверждение отчасти обосновано, поскольку с учетом допущений непротиворечивости и полноты систем критические отношения наиболее изящно могут быть показаны именно синтаксически. Существует бесконечное число таких структур, и действительно, их понимание является формой философского понимания. Однако среди них есть некоторые формальные структуры — наборы элементов, операций и отношений, которые представляют особый интерес, поскольку они являются структурами тех немногих систем, которые имели решающее значение для людей в их попытках понять и контролировать мир. Эти конкретные структуры, которые на самом деле использовались людьми для категоризации своего опыта и взаимодействия с миром, в котором они живут, — при таком использовании — грубо, но обоснованно обозначаются как философские структуры, чтобы можно было отличить их от бесконечного числа других структур, ни одна из которых не имеет синтаксически предпочтительного места относительно тех других, любые из которых обеспечивают *философское* понимание самих себя, демонстрируя свои собственные структуры, но из которых только немногие, сыгравшие роль в истории человечества, имеют философское значение для человечества. Очевидно, что в этом смысле полный синтаксический набор *имеет* философское значение, поскольку в последнее время он сыграл определенную роль в развитии

¹² Turnbull, Robert G. (На его занятиях, которые я посещал в Университете Айовы в 1950-х годах.) Я узнал о структурной истории от Бергманна и во время написания моей магистерской диссертации с Тернбуллом.

философии. Но он приобрел это значение только благодаря тому, что играл эту историческую роль, и ни там, ни в себе он не может быть поставлен выше или отдельно от членов подмножества структур, которые также играют роль в истории.

VII. Проблемно-ориентированная история философии

В resumé, историк философии, чтобы предложить проясняющую интерпретацию, должен выбрать текст, на основании которого может быть составлена, проверена и подтверждена интерпретация эксплицитной системы, темы, проблемы или линии развития. Я мог бы сказать: «на основании которого интерпретация может быть логически выведена», но я думаю, что большинство интерпретаций являются конструкциями, только частично основанными на текстах, не являясь чистой индукцией или абстракцией из текстов. Однако, будучи выведенной, интерпретирующая модель — чтобы быть правдоподобной — должна быть скелетом, на котором можно разумно сформировать плоть текста. Невозможно понять смысл любого текста без такой интерпретирующей структуры. Такова проблемно-ориентированная история философии.¹³

Например, в книге «Закат картезианства (1673–1712)»¹⁴ я беру критические проблемы картезианской эпистемологии, которые происходят из картезианской онтологии, и, посредством формулирования некоторой структурной интерпретации, осмысливаю как их влияние, так и различные неудачи в их решении. Таким образом, я строю модель картезианства конца XVII века, которой ни один картезианец явно не придерживался, но на которой я могу показать, от чего все картезианцы зависели. Эта модель содержит противоречивые принципы, которые объясняют как то, как возникали некоторые проблемы картезианства, так и то, почему картезианцы не смогли их решить. Таким образом, картезианское понятие

¹³ Два замечательных недавних примера такого подхода у молодых ученых: O'Neil, B. E. *Epistemological Direct Realism in Descartes' Philosophy*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1974; Radner, Daisie. *Malebranche: A Study of a Cartesian System*. Assen: Van Gorcum, 1978.

¹⁴ Watson, Richard A. *The Downfall of Cartesianism, 1673 – 1712*. The Hague: Nijhoff, 1965; second revised edition, San Diego: Austin Hill Press, в печати.

репрезентативных идей противоречиво, потому что картезианцы привержены как принципу, что представление зависит от сходства, так и принципу, что идеи не сходны с материальными объектами. И скелет, который поддерживает картезианский корпус — это онтология субстанции и модификации, которая объясняет, почему картезианцы (и Беркли) не беспокоятся о том, как сознание (субстанция) может иметь непосредственное знакомство со своими собственными идеями (модификациями сознания), и почему Мальбранш не чувствует необходимости объяснять, как мы можем быть знакомы с идеями в уме Бога.

Эта интерпретация требует принятия точки зрения, что данный философ не всегда имеет в виду то, что он, по-видимому, говорит, что он не всегда полностью знает, что он говорит, или, если говорит вполне то, что он знает, то не всегда пишет непротиворечиво. Следует начать с гипотезы, что произведения философа или некоторые связанные разделы этих произведений образуют единство, однако нет необходимости предполагать, что каждое предложение в этих текстах будет соответствовать допущению непротиворечивости. Если, например, отрывок в декартовском тексте напоминает схоластическую формулу, то это сходство может быть критическим, случайным или пустым. Следует спросить, оказывает ли полутень, брошенная другими системами, хоть какое-то влияние на исследуемую систему. Я считаю, что картезианцы отвергают многие схоластические категории по той простой причине, что они не могут придать им смысл в картезианском контексте. Если после они прибегают к некоторым из этих отвергнутых категорий в последующих попытках объяснить то, что им трудно объяснить с помощью картезианских категорий (например, как могут взаимодействовать картезианская материя и картезианское сознание), то можно оправданно утверждать, что они просто используют пустые слова в отчаянной попытке заполнить пробелы в своем объяснительном аппарате. Можно заключить, как в моем случае с картезианством, что рассматриваемая система на самом деле противоречива.

В этом подходе на меня оказали влияние, как и на многих других, два выдающихся историка философии: Норман Кемп Смит и Ричард Х. Попкин. Каждый из них проявляет большое уважение к своему собственному пониманию философских систем, проблем и движений, и каждый торжественно оформляет

всестороннее обоснование правдоподобности своих интерпретаций. Они действительно пытаются обнаружить намерения философов, но они не слишком суетятся по поводу буквальных или первоначальных значений, и смотрят не только на то, что говорят философы. Они смотрят также на позиции и цели философов, на то, что они делают, на то, как они связывают идеи, и на то, как их общие системы интегрируются в более широкие исторические и философские контексты. Такая работа часто требует решения вопроса, что должен иметь в виду философ или от чего зависит, когда он говорит или подразумевает то или это.

Все это произвело на меня впечатление лет двадцать назад, когда я искал тему для диссертации. Попкин уговорил меня поработать над Симоном Фуше с тщательным обсуждением того, что происходило примерно следующим образом: только когда вы поработаете над текстами десятиразрядного философа, вы начнете понимать, что требуется для того, чтобы быть историком философии. Вам следует поработать над каким-нибудь мыслителем, который, возможно, даже сам не знает, к чему он клонит, и который не выражается ясно, последовательно или полно. Когда вы начинаете понимать, что за мыслитель перед вами, тогда вы начинаете быть историком философии.

VIII. История философии и анализ

Грегор Себба в работе «Что такое “история философии”?»¹⁵ отличает «доктринальный анализ... изучение философских понятий, положений, доктрин и систем с целью определения их точного значения, структуры и внутренней истинности» от «собственно исторического анализа». Доктринальный анализ «стоит между философствованием и написанием истории философии».

Доктринальный анализ работает со своим материалом, как математик работает с теоремами и исчислениями; он рассматривает их как вневременные, то есть неисторические утверждения; в том, что касается обоснованности,

¹⁵ Sebba, Gregor. What is “History of Philosophy”? // Journal of the History of Philosophy, 1970, Vol. 8 , pp. 251–262.

доктринальный анализ стремится определить, верны или не верны те положения, которые он изучает¹⁶.

Это подобно различению, которое проводят философы и историки науки между логикой обоснования и логикой открытия, и различению, которое философы языка проводят между вопросами истинности и значения, возникающими в синтаксисе и семантике, и вопросами действия и влияния, возникающими в прагматике. Себба утверждает, что с помощью доктринального анализа можно рассматривать тексты как неисторические сущности, чтобы определить выраженные в них значения, логические отношения между включенными в них высказываниями и обоснованность содержащихся в них аргументов. В связи с этим возникает два вопроса: может ли текст быть постулирован как неисторическая сущность? И как нам даны тексты? Ниже я утверждаю, что текст должен быть подвергнут доктринальному анализу по существу так, как его определяет Себба, но не исторически и, следовательно, не как неисторическая сущность. Результаты любого такого анализа необходимо определяются решающим образом тем фактом, что текст всегда дан (пусть даже анахронично) как историческая сущность в историческом контексте.

Что такое текст? Это не просто физическая книга или набор пометок на бумаге. Мы говорим, что тексты даны, но на самом деле все тексты взяты. Текст воспринимается как означающий нечто в предполагаемом историческом контексте в соответствии с предполагаемой схемой интерпретации. Сам текст не является ни вневременным, ни внеисторическим, он не нейтрален, он сам является интерпретацией. Одна и та же книга знаков на бумаге вполне может дать виду текст, отличный от текста, который она дает тори.

Но разве, имея текст, нельзя рассматривать его как вневременную, неисторическую сущность? Можно. Но если его проанализировать, то результаты, в свою очередь, будут скомпрометированы историческим контекстом. Это объясняется тем, что сами методы анализа не являются ни внеисторическими, ни нейтральными. Доктринальный аналитик, использующий идеалистическую логику, приходит к выводам о справедливости аргументов, отличным от тех, к которым приходит тот,

¹⁶ Sebba, p. 252.

кто основывает свой анализ на логике «Начал математики». Таким образом, смысл и достоверность даже данного текста определяются введением исторически определенного метода анализа.

Но разве при наличии текста и метода анализа нельзя выделить вневременные смыслы, структуры и отношения? Возможно, мне мешает то, что я не платоник. Но я думаю, что многие философы склонны забывать, что само настоящее — это исторический контекст. Если человеку дан текст и дан метод анализа, то применение им этого метода к самому тексту зависит от его способности применить этот метод к тексту, а это, в свою очередь, зависит и обусловлено настоящим историческим контекстом, в котором он понимает, что перед ним, с одной стороны, текст, а с другой — метод.

Как узнать, что знаки — это символы, и что они имеют порядок и место, которые также имеют смысл? Мы привносим в текст методологический принцип, что сходные знаки имеют сходные значения, но также мы должны привнести в метод принцип, что он сам непротиворечив, и это не проявляется в самом методе, а является его интерпретацией. Эта интерпретация, это понимание метода и того, как он должен быть применен к тексту, обусловлены историческим контекстом настоящего. Наше понимание якобы неисторических текстов и методов возможно только в контексте категорий смысла и конвенций в современном историческом контексте. Более того, историческое настоящее само по себе различно, что наглядно иллюстрируется сравнением интерпретаций текстов, данных, скажем, сторонником Карнапа, родившимся и получившим образование в Соединенных Штатах, и сторонником Хайдеггера, родившимся и получившим образование в Германии.

Платоники, идеалисты, рационалисты, эмпирики, позитивисты, томисты, марксисты, философы идеального языка, философы обыденного языка — все они воспринимают тексты по-разному. И даже если бы все они согласились использовать один и тот же метод анализа, каждый из них, исходя из своего исторического контекста, интерпретировал бы этот метод и применял его иначе, чем другие. Но разве невозможно согласие между ними? Конечно, все они умные люди, и все они могли бы согласиться применить один и тот же метод к одному и тому же тексту таким же образом, как и к линейным уравнениям в

области действительных чисел. Очевидно, такое соглашение работает в математике. Но это не работает в философии, и причина в том, что философия не имеет отношения к неисторическим абстрактным структурам. Философия существует только в историческом контексте. (В дополнение к этому, международная группа математиков согласна с тем, что для некоторой специальной цели в ограниченной области они будут применять значения и договоренности одного и того же ограниченного исторического контекста. Все философы также обычно выражают согласие в очень общих или ограниченных областях. Например, большинство согласится с тем, что Декарт — философ, а его труды — это тексты. Но полное согласие по конкретным философским вопросам маловероятно из-за многообразия смыслов, вытекающих из многообразия исторических контекстов человечества. Когда в философии навязывается согласие, это называется тоталитаризмом.)

Таким образом, я бы сказал о доктринальном анализе именно то, что Себба говорит об историческом анализе, — что его объект должен рассматриваться как «исторический факт, как объект во времени, к которому его точное положение в потоке изменений необходимо и конститутивно»¹⁷. Дистинкция, является ли текст разреженным и ослабленным, как в математике, или он воспринимается «буквально», как простые, обычные смыслы, которые все используют в повседневной речи, по крайней мере, в нынешнем историческом контексте, который сам определяется осажденными остатками прошлого, служит основой для интерпретации текста. Неисторический текст вне любого исторического контекста интерпретации, понимания или намерения бессмысленен, а метод, который не опирается на принципы, принятые и поняты в историческом контексте, — как руководство к анализу — пуст.

IX. История и скептицизм

Первичное допущение истории философии состоит в том, что прошлое существовало. Историкам стоит рассмотреть последствия того факта, что это предположение может быть

¹⁷ Sebba.

оспорено. В работе «Скептицизм и историческое знание»¹⁸ Джек У. Мейланд утверждает, что исторические интерпретации строятся в настоящем из материалов, которые сами по себе не дают никаких указаний на то, что прошлое существовало. Исходя из допущения, что прошлого не было, он показывает, как историографические методы тем не менее могут быть использованы для оценки таких конструкций, так что некоторые из них могут рассматриваться как лучшие *исторические* интерпретации, нежели другие. Этот тезис сам по себе заслуживает серьезного рассмотрения, но книга Мейланда также может рассматриваться как поучительный рассказ для историков, которые действительно верят в существование прошлого. Исторические интерпретации — это *конструкции*, и они действительно возникают из материала, который должен быть исследован сейчас, в настоящем. Я говорил ранее, что историки создают часть своих интерпретаций. Я имею в виду, что они делают выводы, чтобы из соображений полноты непротиворечиво заполнить пробелы. Скрупулезно или недобросовестно, с самыми лучшими намерениями или совершенно об этом не заботясь, историки создают фикции. Все историки пересекают черту, отделяющую научные интерпретации от исторических романов. Существуют критерии различения, но, тем не менее, все еще возможно строить произвольные интерпретации из исторических данных и приписывать произвольные значения текстам. Откровенные мистификации встречаются редко¹⁹, но навязывание смысла тексту, исходя из догматической интерпретационной структуры — обычное дело.

Что, если попытаться создать интерпретацию, или иначе, навязать тексту неисторическую интерпретацию? Я утверждаю, что даже если попытаться исторически приписать тексту неисторическое значение, это все равно помещает текст в исторический контекст его присвоения, контекст, который делает приписанные значения понятными. Но если допустить, что можно провести не совсем чистый доктринальный анализ, и он окажется важен для понимания текстов, то какой историк

¹⁸ Meiland J. W. *Skepticism and Historical Knowledge*. New York: Random House, 1965.

¹⁹ Но они могут быть обширными. См.: Trevor-Roper, H. *Hermit of Pecking: The Hidden Life of Sir Edmund Backhouse*. New York: Alfred A. Knopf, 1977.

философии вообще захочет придавать тексту смыслы? Историков философии в первую очередь интересует то, что имеют в виду авторы, системы и разработки, а также формальные структуры фактических аргументов. Предполагается, что интерпретации должны представлять смыслы так, как они были поняты в историческом контексте композиции текста. Истории вообще не было бы, если бы допускалось приписывание — в отличие от исторических интерпретаций — смыслов текстам.

Однако мы приписываем смыслы, хотя редко делаем это произвольно или в угоду собственным капризам, и никогда не внеисторически. На протяжении всей этой статьи я ссылался на общую предостерегающую максиму историков, которая заключается в том, чтобы осознавать свой собственный исторический контекст и остерегаться импортирования современных смыслов в интерпретации исторических текстов. Следует также остерегаться причудливых ошибок, таких как анахроничное отношение к Аристотелю как к британскому университетскому преподавателю XIX века. Тем не менее, даже самые лучшие исторические интерпретации — это приписывания. Историки интерпретируют тексты; они пытаются представить их так, как они были поняты в историческом контексте их происхождения, и они пытаются избежать представления их так, как если бы они были написаны в историческом настоящем. Но независимо от того, насколько тщательно сделаны все интерпретации, они остаются вопросом выбора и приписывания из множества правдоподобных возможных вариантов.

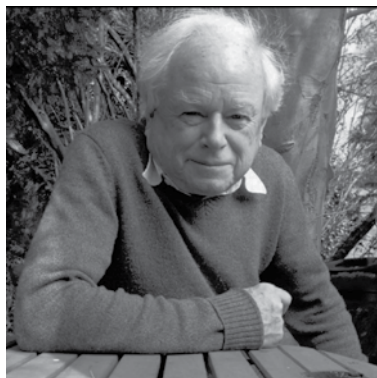
Я уже высказывал свой скептицизм по поводу возможности когда-либо узнать, что автор изначально имел в виду. (Если вас нужно убедить, попробуйте выяснить, был ли Пьер Бейль или Декарт, если уж на то пошло, искренне верующим в христианство.) Я также считаю невозможным сознательно заикливаться на однозначно релевантных аспектах любого исторического контекста. Однако мои сомнения не приводят меня к выводу о том, что следует отказаться от попыток разобраться в авторских смыслах и обоснованных исторических интерпретациях. Напротив, то, что возможны различные правдоподобные интерпретации любого текста, делает историю философии еще более интересной. Несовместимые или дополняющие друг друга, эти различные интерпретации и составляют историю философии.

Я также считаю, что невозможно не привести смыслы и точки зрения из исторического настоящего в наши исторические интерпретации. Но мы знаем, что они есть, и можем делать возможным всё, что дозволено. Более того, эти стандартизированные интерпретации сами становятся частью истории философии, на что указывает эпиграф к этой статье. Сократ Платона, Аристотель Декарта, Юм Канта, Декарт Гуссерля и Хайдеггер Сартра столь же важны и влиятельны, как и оригиналы.

Наконец, любое чтение любого текста или интерпретация текста — это само по себе новое толкование, порожденное культурным фоном и историческим контекстом читателя. Некоторые из нас добираются до одного и того же места, но ни один из нас не идет точно таким же путем, что и все остальные.

Цель установления смысла текста в историческом контексте его происхождения является необходимым идеалом и якорем для истории философии. Единственная опасность ее установления состоит в том, что кто-то всерьез может принять ее за достижимую цель, используя как стандарт, по которому должны измеряться все интерпретации, и таким образом будут недооценены все «простые смертные» интерпретации. Однако на практике исторические интерпретации оцениваются с точки зрения того насколько они правдоподобно и доступно обеспечивают понимание текстов в исторических контекстах, частью которых мы являемся. Это не исключает (как это сделали бы некоторые строгие историки) легкого и логичного представления в качестве истории философии связей, структур, и идей, которые философы, писавшие тексты, никогда явно не имели в виду. Такие интерпретации строятся в предполагаемых исторических контекстах на основе имеющихся данных. Я считаю, что такие контекстно-управляемые конструкции уместно представить как историю философии ²⁰ ”.

²⁰ Сара К. Шют (Sara K. Shute) подробно критиковала несколько версий этой статьи и имеет серьезные сомнения по поводу моего утверждения, что формальный анализ зависит от исторических контекстов. Я также ценю комментарии к одной из более ранних версий, сделанные Edwin B. Allaire, Harry M. Bracken, James E. Force, Jack W. Meiland, David Fate Norton, Jerome P. Schiller, and Margaret D. Wilson.



ЭНТОНИ КЕННИ

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФОВ И ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Энтони Кенни: карьера и библиография

Сэр Энтони Кенни (Anthony Kenny) 1931) – один из самых выдающихся философов и историков философии нашего времени. Благодаря широте его интересов и невероятной энергии он оказал влияние на многие области философии, особенно на философию сознания, теорию человеческого действия и ответственности, свободу воли. Во всех работах Кенни, не только историко-философских, подчеркивается значение прошлого философии для ее настоящего. Три понятия — сознание, метод и мораль, и четыре великих философа — Аристотель, Фома Аквинский, Декарт и Витгенштейн были ключевым интересом Кенни на протяжении всей его карьеры.

Подробная биография Энтони Кенни наилучшим образом изложена в двух работах. Первая принадлежит самому Кенни, он излагает ее во «Введении» к своей книге «Краткие встречи: заметки из дневника философа» (Brief Encounters: Notes from a Philosophers Diary) (2018), вторая принадлежит его ученикам и приурочена к его юбилею и также опубликована во «Введении» в книгу «Сознание, метод и мораль. Очерки в честь Энтони Кенни» (Mind, Method, and Morality. Essays in Honour of Anthony Kenny / Edited by John Cottingham and Peter Hacker. Oxford, 2010). Ниже при изложении биографии Кенни мы пользовались этими работами.

За долгую карьеру ученого и писателя Кенни написал, перевел и отредактировал более шестидесяти пяти книг и опубликовал несколько десятков статей. Даже если бы Кенни не преподавал и не вел административной работы, одни его

публикации можно было бы расценивать как научный подвиг. Много лет и сил Кенни отдал Оксфордскому университету.

В случае с Кенни количество его работ несколько не умаляет их качество и глубину. Его первой философской книгой была «Действие, эмоции и воля» (*Action, Emotion and the Will*) (1963), которая быстро стала классической в своей области. Уже в этой книге Кенни попытался сопоставить современные проблемы сознания с понятным и доступным уровнем изложения идей классических философов древности.

Спустя год вышла вторая книга Кенни — публикация «*Summa Theologiae* IаIIae qu. 49–54» Фомы Аквинского, в которой идет речь о природе действия. В 1975 году выходит сиквел первой книги, «Воля, свобода и могущество» (*Will, Freedom and Power*) (1975). В ней Кенни исследует традиционные теории воли и разъясняет концепции намерения, свободного выбора и предлагает компатибилистское решение проблемы свободы воли и детерминизма. В согласии с аристотелевской традицией, Кенни считает, что человечество отличается от других живых существ обладание волей и интеллектом, а в согласии с Витгенштейном он добавляет восприимчивость к разуму и способность рассуждать как следствие владения языком.

К теме свободы Кенни возвращается в «Четырех лекциях о свободе воли и ответственности» (*Four Lectures on Freewill and Responsibility*) (1978). Здесь его интерес совпал с интересом к темам моральной психологии и философии права и закончился серией статей об уголовной ответственности, пределах действия принуждения и определения убийства.

В 1979 году он вернулся к истории философии, опубликовав книгу «Аристотель о воле» (*Aristotle on the Will*), рассмотрев учение Стагирита о произвольности, целенаправленном выборе и практическом разуме.

Спустя 10 лет Кенни подвел итог своим изысканиям в области философии сознания, приурочив работу «Метафизика сознания» (*The Metaphysics of Mind*) (1989) сороковой годовщине выхода работы Гилберта Райла «Концепция сознания»*.

* Гилберт Райл (1900–1976) — английский философ, профессор Оксфордского университета, основоположник лингвистической философии, главный редактор журнала «Mind». Самая влиятельная книга Райла «Концепция сознания» (*Concept of Mind*, 1949) посвящена критике картезианской концепции, которая относит душу и тело к разным субстанциям. По мнению Райла, здесь допущена категориальная ошибка, поскольку в картезианской версии «разум» и «тело» рассматриваются так, как если бы они принадлежали к одной и той же категории, хотя, как он считает, это не верно.

После этой книги Кенни полностью обратился к историко-философским исследованиям.

Другим аспектом творчества Кенни являются работы по философской теологии. В 1969 году выходит книга «Пять путей» (*The Five Ways*), в которой Кенни обращается к анализу пяти доказательств существования Бога Фомы Аквинского. В 1979 г. он публикует книгу «Бог философов» (*The God of the Philosophers*), в которой он обсуждает понятие Бога как оно сформулировано в традиции монотеистических религий, в частности, в католической естественной теологии. Кенни делает вывод, что концепция философов о Боге как о всемогущем, всеведущем и милостивом творце несогласована в силу несовместимости этих трех божественных атрибутов друг с другом. В книге «Вера и разум» (*Faith and Reason*) (1983) Кенни привлекает идеи Витгенштейна из книги «О достоверности» для анализа религиозной веры. Здесь он в равной степени прояснил и заметки Витгенштейна по эпистемологии, и понятие религиозной веры. Именно в этой книге Кенни начинает в полной мере говорить о различиях агностицизма и атеизма, впоследствии эту тему он будет примерять на себя, и позже, в работе «Во что я верю» (*What I Believe*) 2006 объяснит, почему он сам считает себя агностиком, но не атеистом. В более позднем сборнике эссе «Неизвестный Бог» (*The Unknown God*) (2004) Кенни снова возвращается к концепции Бога, и утверждает, что наше представление о Боге метафорично, и природа Бога, если Бог все-таки существует, невыразима.

Параллельно с вышеобозначенными исследованиями Кенни пишет несколько влиятельных работ по истории философии. Как мы уже отметили, его интерес был сосредоточен на четырех ключевых для философии фигурах: Аристотеле, Фоме Аквинском, Декарте и Витгенштейне (менее популярными остались его книги о Джоне Уиклифе, Томасе Море и Фреге).

Работая над Аристотелевским наследием, Кенни, помимо теории действия, сосредотачивается на аристотелевской «Этике», пытаясь прояснить отношения между *Евдемовой* и *Никомаховой* этиками, а также доказать подлинность «Евдемовой этики». Для решения этой последней задачи он обращается к крайне современным и технологичным методам исследования с применением компьютерных технологий и как результат пишет несколько работ: «Вычисление стиля» (*The Computation of Style*) (1981), «Стилометрическое исследование Нового Завета» (*A Stylometric Study of the New Testament*) (1986), в которой доказал, что большинство посланий апостола Павла

написаны одним автором, и «Компьютеры и гуманитарные науки» (*Computers and the Humanities*) (1991).

Работы о Фоме Аквинском включают вводный том «Аквинат» (*Aquinas*) (1980) в серии «Мастера прошлого», «Аквинат о разуме» (*Aquinas on the Mind*) (1993) и «Аквинат о бытии» (*Aquinas on Being*) (2002).

Еще один значительный блок исследований в творчестве Кенни, оказавших огромное влияние на современную историю философии, связан с именами Декарта и Витгенштейна.

Книга «Декарт: исследование его философии» (*Descartes: A Study of His Philosophy*) (1968) дает методический обзор картезианской метафизики, и что характерно для работ Кенни, включает существенную критику картезианского подхода. Кенни не только тщательно анализирует взгляды Декарта, но и критически применяет к аргументам Декарта идеи Витгенштейна, что оказалось принципиально новым для истории философии подходом. В 1970 г. Кенни опубликовал издание и перевод избранных писем Декарта, которые позже были включены в 3-й том англоязычного собрания сочинений Декарта: «Философские сочинения Декарта» (*The Philosophical Writings of Descartes*) (1991).

Витгенштейну отведено особое место в философских исследованиях Кенни. Одним из учителей Кенни в Оксфорде была Элизабет Энском, благодаря которой Кенни воспринял «гений» Витгенштейна и осознал его значение для современной философии. И именно Витгенштейн оказал среди всех других философов наиболее сильное влияние на Кенни. Главная работа здесь — это «Витгенштейн» (*Wittgenstein*) (1973), второе издание книги вышло в 2006 г., в ней дается обзор развития мысли Витгенштейна от записных книжек до «Трактата» и последних заметок о достоверности. Причем Кенни настаивал на преемственности ранней и поздней мысли Витгенштейна, подчеркивая постоянство его ключевых идей. Кенни выступил в качестве переводчика и издателя значительного количества работ Витгенштейна на английский язык.

К 1990-м годам интересы Кенни все более смещаются в область истории философии. В 1998 году выходит «Краткая история западной философии» (*A Brief History of Western Philosophy*). Как отмечает Кенни, новое тысячелетие совпало для него с новым витком его жизни: выйдя на пенсию в 2001 году с последней административной должности (проректор Оксфорда), он начал свой грандиозный четырехтомный труд, переведенный на множество западных и восточных языков, «Новая история западной философии» (*A New History of*

Western Philosophy) (2004–2007). В 2010 г. вся история полностью выходит в одном томе с тем же названием (*A New History of Western Philosophy*).

В 2018 г. выходит автобиографическая книга Кенни «Краткие встречи: заметки из дневника философа» (*Brief Encounters: Notes from a Philosophers Diary*). Хотя сам Кенни не считает ее автобиографией, поскольку описывает в ней не свою жизнь и не то, что он сделал в жизни сам, а те встречи и знакомства, которые ему посчастливилось обрести и которые определили его жизнь. Во «Введении» к книге, описывая свою жизнь, оксфордскую карьеру и свои книги, Кенни отмечает, что наибольшее удовольствие ему доставили книги, которые он написал в сотрудничестве со своими сыновьями: Робертом и Чарльзом. Kenny A., Kenny C. *Life, Liberty, and the Pursuit of Utility* («Жизнь, свобода и погоня за пользой») (2006); Kenny A., Kenny R. *Can Oxford be Improved?* («Может ли Оксфорд стать лучше?») (2007).

В 1992 г. Энтони Кенни за свои заслуги перед Британской империей был посвящен в рыцари королевой Елизаветой II.

Подробнее с философскими взглядами Кенни можно познакомиться в статье: Пуиве Р. После Витгенштейна: Св. Фома // *VOX*. 2009. № 6. (пер. с фр. С.С. Неретиной)*.

В публикуемой ниже статье «История философов и история философии»* Э. Кенни обращается к вопросам, непосредственно связанным с проблемами историографии философии. Существует ли прогресс в философии, какую роль и место в человеческой культуре играет философский канон и есть ли он вообще? Если мы признаем наличие в философии прогресса, мы, возможно, тем самым ставим философию на одну доску с наукой, а вопрос о каноне делает ее близкой к литературе. Но в действительности, гениальные философские умы постоянно нарушали границы интеллектуальных доменов разных дисциплин, вторгаясь то на территорию естествознания, то на территорию литературы, но это не исключает и собственного философского знания, которое является частью именно философской науки с самого начала ее существования. Разумеется, это накладывает и особые требования к тому, как писать

* <https://vox-journal.org/content/Vox6-Pouivet.pdf>.

* Kenny, Anthony. *The Philosopher's History and the History of Philosophy* // *Analytic Philosophy and History Of Philosophy* / ed. by T. Sorell and G.A.G. Rogers. New York: Oxford University Press, 2005. P. 13–24.

историю философию: как гениальный канон, как историю естествознания или как собственно философскую историю, не расширяя ее границы, а наоборот, намерено их сужая. На эти вопросы отвечает Э. Кенни в своей статье.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФОВ И ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

“Важно отличать историю философии (то, что сделали философы) от историографии философии (того, что делают историки философии). В этой статье я попытаюсь использовать слово «историография», а не «история», когда я буду иметь ввиду именно это. Однако же я не буду употреблять уродливое слово «историограф», так как с ним возникает небольшая опасность думать, что историк философии — это тот, кто творит историю, а не тот, кто пишет историю. Нашей главной задачей здесь является историография философии; но мне придется уделить некоторое время обсуждению истории, поскольку природа историографии зависит от природы самой истории. В свою очередь, природа истории философии зависит от природы философии.

Есть два различных взгляда на историю философии, которые важно разобрать с самого начала. Майкл Фреде во введении к своим «Очеркам по античной философии» дает наглядное описание того, каким образом изучение великих философов прошлого вошло в общую философскую программу в конце XVIII века. Это зависело, говорил он, от концепции истории философии, в которой определенные вопросы, проясняющие суть философского предприятия, виделись и понимались куда более ясно, и в которой ответы на эти вопросы становились гораздо более очевидными, в которой, возможно, даже предполагалось, что существует некий механизм или сила, гарантирующая такого рода прогресс, и в терминах которых, следовательно, должна быть понята история философии¹.

¹ Frede M. Essays in Ancient Philosophy. Oxford: Clarendon Press, 1987, p. xxv.

К сожалению, говорит Фреде, эта концепция и по сей день остается влиятельной в некоторых кругах. Конечно, говорит он, было и остается ошибкой думать, что правильным способом понять и объяснить мысль Аристотеля было и остается тот, который рассматривает ее как решающий шаг вперед в направлении кантианства или какой бы то ни было более поздней философской системы, которой мы можем придерживаться.

Действительно, можно с пользой изучать великих философов прошлого как исторические модели. Но это, утверждает Фреде, совершенно не похоже на историографию философии, осуществляемую в том виде, в каком она должна осуществляться. (Как правильно проводить такое осуществление он подробно описывает в своем эссе, к которому я вернусь позже в этой статье.)

Сегодня, как известно, «философия» имеет различное понимание в разных устах. Соответственно, «история философии» также имеет много значений. Ее значение зависит от того, что конкретный историк считает существенным для философии. Это было верно для Аристотеля, который был первым историком философии, и это же было верно для Гегеля, который надеялся, что он будет последним. У них обоих были довольно разные взгляды на природу философии. Но оба они, когда излагали взгляды более ранних философов — Аристотель в «Метафизике А» и Гегель в его «Лекциях по истории философии», — видели их нерешительные шаги в направлении тех взглядов, которые они сами намеревались изложить.

Существует точка зрения, прямо противоположная этой. Основные философские проблемы, согласно этой точке зрения, все еще обсуждаются после столетий дискуссий и не приблизились ни к какому окончательному решению. Всякий, кто оглядывается назад на долгую историю философии, неизбежно задается вопросом: а может ли философия чего-то достичь? Смогли ли философы, учитывая все их усилия на протяжении веков, действительно чему-то научиться? Вольтер сравнивал метафизиков с танцовщицами менуэта, движущимися по залу в прекраснейших позах, в вечном движении, не делая ни шагу вперед, и заканчивающими в той же самой точке, из которой они вышли. В наше время Витгенштейн писал:

Мы постоянно слышим, как люди говорят, что в философии нет никакого прогресса и что те же самые философские проблемы, которые уже занимали греков, все еще беспокоят нас сегодня. Но люди, которые так говорят, не понимают причин, почему так и должно быть. Причина в том, что наш язык остался прежним и всегда ставит перед нами одни и те же вопросы... Я читал: “философы не ближе к пониманию ‘реальности’, чем был до этого Платон”. Какая удивительная вещь! Как замечательно, что Платон смог зайти так далеко! Или что мы не смогли продвинуться дальше! Не потому ли, что Платон был так умен?²

Различие между этими двумя подходами к прогрессу в философии — мы можем назвать их аристотелевским и витгенштейновским — связано с двумя различными взглядами на саму философию. Философия — очень необычная дисциплина, трудно поддающаяся классификации. Ее можно рассматривать как науку или как искусство.

С одной стороны, философ, как и ученый, несомненно, стремится к истине. По-видимому, в ходе философии делались открытия: некоторые вещи, которые мы понимаем, не понимали даже величайшие философы предыдущих поколений. И поэтому, как философ, человек испытывает возбуждение от сопричастности к непрерывному, совместному, кумулятивному процессу, как это происходит с ученым; и тогда у него появляется надежда, что он может добавить свой собственный камень в пирамиду, внести свой крошечный вклад в строительство великого сооружения.

Если философия в этом отношении подобна науке, то на философе лежит обязанность идти в ногу с современным мышлением. Это насущная задача, поскольку срок годности научной статьи оценивается примерно в пять лет. Философия, с этой точки зрения, является кумулятивной дисциплиной, в которой недавняя работа вытесняет более раннюю. Мы, несомненно, стоим на плечах других, более великих философов, но мы стоим выше их. Мы отправили на пенсию Платона и Канта.

С другой стороны, философия, по-видимому, обладает притягательностью искусства, гуманитарных дисциплин.

² Kenny A. The Wittgenstein Reader. Oxford: Blackwell, 1994, p. 273.

Безусловно, классические философские труды не имеют срока давности. Если мы хотим изучать физику или химию, в отличие от их истории, мы сегодня не станем читать Ньютона или Фарадея, тогда как мы читаем литературу, Гомера и Шекспира не только для того, чтобы узнать о причудливых вещах, которые проходили через умы людей в те далекие дни. То же самое относится и к философии. Мы читаем Платона и Аристотеля не просто из соображений антикварного любопытства.

С этой точки зрения философия, по существу, является творением гения, продуктом выдающихся личностей. Если рассматривать философию как последовательность возвышающихся интеллектов, то смысла в том, чтобы Кант вытеснил Платона не больше, чем в том, чтобы Шекспир вытеснил Гомера. С этой точки зрения вы можете одинаково хорошо заниматься философией, читая Демокрита и читая Дэвидсона.

Философия не является наукой, потому что прогресс в философии — это не вопрос расширения знаний, приобретения новых истин о мире. Это вопрос понимания, то есть организации того, что известно. Поскольку философия всеобъемлюща, она настолько универсальна в своей области, что организация знаний, которых она требует, настолько сложна, что сделать это может только гений. Только совершенно исключительный ум может полностью распознать следствия даже самого простого философского аргумента или заключения. Для всех нас, кто не является гением, единственный способ, которым мы можем надеяться прийти к пониманию философии, — это обратиться к уму какого-нибудь великого философа прошлого.

Как и гуманитарные науки, философия имеет непосредственное отношение к канону текстов. Философия определяется как предмет ее великими практиками, поскольку конкретного предмета у нее нет, а есть только характерные методы. Самые ранние люди, которых мы считаем философами, досократики, также были и учеными, а некоторые из них были помимо прочего религиозными лидерами. В их время различие между наукой, религией и философией было не столь ясным, как в последующие века. VI век представляется неким интеллектуальным котлом, в котором элементы всех этих будущих дисциплин смешивались вместе. Позже все они — религиозные приверженцы, философские последователи и научные наследники — могли оглядываться на этих мыслителей как на своих

праотцов. Но эти философы еще не считали себя принадлежащими к общей профессии, в которой мы можем заявить о преимущественности. Именно Платон в своих трудах впервые употребил слово «философия» в некотором приближении к нашему современному смыслу. Те из нас, кто сегодня называют себя философами, могут искренне претендовать на то, чтобы быть наследниками Платона и Аристотеля. Но мы — лишь малая часть их наследников. То, что мы делаем — не примечания к Платону, но именно Платон определил нашу повестку дня. Что отличает нас от других наследников великих греков и что дает нам право пользоваться их именем, так это то, что в отличие от физиков, астрономов, медиков и лингвистов мы, философы, преследуем цели Платона и Аристотеля теми же методами, которые уже были доступны им. Вот почему история так тесно связана с философией и вот почему философия так важна для историка философии.

Хотя труды древних философов не вытесняются так же, как труды древних ученых, в философии существует такая вещь, как прогресс. Бертран Рассел в своей «Истории западной философии» утверждал, что были случаи, когда философия достигала окончательных ответов на центральные вопросы. В качестве одного из примеров он приводил онтологический аргумент.

Он, как мы знаем, был изобретен Ансельмом, отброшен Фомой Аквинским, принят Декартом, опровергнут Кантом и восстановлен Гегелем. Я думаю, что вполне определенно можно сказать, что в результате анализа понятия «существование» современная логика доказала несостоятельность этого аргумента³.

Онтологический аргумент — это обоюдоострый пример для цитирования. Он действительно показывает, что в философии может быть развитие: Ансельм совершил подвиг, изобретая аргумент, который не приходил в голову ни одному предыдущему философу. С другой стороны, если лучшим примером философского прогресса является случай, когда более поздние философы обнаруживают ошибочность более раннего философа, то он является плохим стимулом для изучения философии или

³ Russell B. History of western philosophy. London: Routledge, 2004, p. 752.

ее истории. Хуже всего то, что совсем недавно некоторые современные философы, используя более современные логические методы, чем те, которые были доступны Расселу, утверждали, что они восстановили аргумент, который он считал решительно опровергнутым. Более того, анализ «существования», к которому апеллировал Рассел, не стал дожидаться своего открытия в XIX веке. Абельяр, прежде чем Ансельм остыл в своей могиле, сказал, что в предложении «отец существует» мы не должны принимать «отца» как что-то означающее; скорее, предложение эквивалентно суждению «нечто есть отец». Тем не менее, в этом вопросе о возможности прогресса в философии, я думаю, Рассел был ближе к истине, чем Витгенштейн.

Философия действительно делает успехи, причем в нескольких направлениях. Согласно Витгенштейну, одна задача, возможно, задача философии, состоит в том, чтобы излечить нас от интеллектуальных болезней — освободить нас от чар нашего интеллекта. Даже с этой терапевтической точки зрения задачи и достижения философии различаются от века к веку, потому что соблазны к заблуждению, которые имеются у одного века, не являются теми же, которые предлагает другой. Каждая эпоха нуждается в новой философской терапии. Узлы, в которые завязывается недисциплинированный ум, различны от века к веку, и для развязывания этих узлов необходимы различные ментальные движения. Распространенной болезнью нашего времени, например, является искушение думать о разуме как о компьютере. В другие века он воспринимался как телефонная станция, педальный орган, гомункул или дух. В то время как новые методы лечения необходимы для новых болезней, хвори более раннего возраста могут вернуться. Когда, будучи молодым человеком, я читал Фома Аквинского и видел батарею аргументов, которые он приводил против астрологического предсказания человеческого поведения, я пропустил их, потому что никто из находившихся в здравом уме не верил в астрологию. В наши дни они вполне достойны прочтения: я видел, как все они использовались недавно, без ссылок, в авторской статье одного из еженедельников.

Терапевтический прогресс — это лишь мрачный вид прогресса: в философии можно наблюдать и более обнадеживающие изменения. Например, нельзя отрицать, что мы знаем некоторые вещи, которых не знали великие философы прошлого.

Но то, что знаем мы, и чего не знали они, — это не философские вещи. Они являются научными истинами, которые выросли из наук, утвердившихся на протяжении веков на философской основе в прошлом, как физика выросла из естественной философии, а экспериментальная психология обосновалась рядом с философией сознания. Хотя строго это не является прогрессом в философии, это один из несомненных путей, на котором мы занимаем лучшие позиции, чем наши философские предшественники.

Но есть формы прогресса, которые являются более инструментальными для философии. Мы все знакомы с эпиграммой сэра Джона Харрингтона:

Мятеж не может кончиться удачей, —
В противном случае его зовут иначе*.

Нечто подобное происходит и в философии. Как только философская проблема решена, никто уже не считает ее предметом философии. Когда-то философы задавались вопросом, живем ли мы на плоской или сферической земле. Гораздо дольше держался вопрос, являются ли Солнце, Луна и планеты живыми существами. Сегодня никто не будет рассматривать их как философские вопросы. Можно утверждать, что решение этих проблем не было философским достижением, но стало достижением науки, когда она унаследовала мантию философии. Но есть также случаи в узко определенной области философии, когда философские проблемы, после их успешной проработки великим философом, просто исчезали. Одним из ярких примеров является трактовка Парменида в «Софисте» Платона. Грубо говоря, многое в системе Парменида зависело от систематического смешения «быть» существования и «быть» предикации и соответствующего смешения между не существованием и небытием. Платон так успешно разобрался в этих вопросах, что больше уже никогда не возникло повода для их смешения. Действительно, теперь требуется огромное усилие философского воображения даже для того, чтобы понять, что же именно озадачивало Парменида — загадка, которая пугала философов на протяжении многих поколений.

Неудивительно, учитывая отношение философии к канону, что примечательной чертой философского прогресса

* Пер. С.Я. Маршака.

является то, что он в значительной степени является прогрессом в понимании и интерпретации мыслей великих философов прошлого. Великие произведения прошлого не теряют своего значения для философии, но их интеллектуальный вклад не является статичным. Каждая эпоха интерпретирует и применяет философскую классику к своим собственным проблемам и устремлениям. Это особенно заметно в последние годы в области этики. Этические труды Платона и Аристотеля сегодня имеют такое же влияние в области моральных исследований, как и труды любого специалиста по этике XX века — это легко проверить, взяв любой индекс цитирования и сравнив количество ссылок на Аристотеля со, скажем, ссылками на Ричарда Хейра [Richard Hare], — но они интерпретируются и применяются способами, совершенно отличными от тех, которыми их применяли в прошлом. Это подлинный прогресс в понимании Аристотеля; но, конечно, его понимание совершенно иного рода, чем то, которое получаем мы, проливая новый свет на хронологию его работ. Это скорее напоминает то, как мы начинаем больше ценить Шекспира, увидев новую, интеллектуальную постановку «Короля Лира».

Наконец, в философии есть своего рода прогресс, который мы могли бы назвать аналитическим. Философия не прогрессирует путем регулярного пополнения количества информации; но происходит это потому, что философия предлагает не информацию, а понимание. Есть некоторые вещи, которые современные философы понимают так, как не понимали даже величайшие философы предыдущих поколений. Даже если мы примем точку зрения, что философия — это, по существу, прояснение языка, то и здесь есть много возможностей для прогресса. Например, философы разясняют язык, различая разные значения слов; и как только такое различие было проведено, будущие философы должны будут учитывать его в своих рассуждениях.

Возьмем, к примеру, вопрос о свободе воли. После того как было проведено различие между свободой безразличия (способностью поступать иначе) и свободой непосредственности (способностью делать то, что вы хотите), ответ на вопрос «Наслаждаются ли люди свободой воли?» должен быть дан таким образом, чтобы учитывалось это приведенное выше различие. Даже тот, кто верит (как и я), что эти два вида свобод

совпадают, должен представить аргументы, чтобы это показать; он не может просто проигнорировать это различие и надеяться, что в этом вопросе его будут воспринимать всерьез. Это пример аналитического прогресса в философии, который следует поставить в один ряд с другими формами прогресса, которые мы обозначили, и которые мы можем назвать терапевтическим, контекстуальным и герменевтическим.

Поскольку философия уникальна, постольку уникальна и история философии. Она может изучаться по философским причинам, но также она может изучаться и по историческим причинам. Мы можем читать философов других эпох либо для того, чтобы решать философские проблемы, представляющие постоянный интерес, либо для того, чтобы более полно погрузиться в интеллектуальный мир ушедшей эпохи. Но каковы бы ни были мотивы, историк философии не может не быть одновременно и философом, и историком.

История философии не похожа на историю любого другого занятия. Историк живописи не обязательно должен быть художником; историк медицины, будучи историком, не практикует медицину. Но историк философии не может не заниматься философией в самом написании истории. Дело не только в том, что тот, кто не знает философии будет плохим историком философии; в равной степени верно и то, что тот, кто не имеет представления о том, как готовить, будет плохим историком кулинарии. Связь между философией и ее историей гораздо теснее. Сама историческая задача вынуждает историков философии перефразировать мнения своих объектов исследования, предлагать причины, по которым мыслители прошлого придерживались тех же взглядов, что и они сами, спекулировать о посылах, неявно оставленных в аргументах, и оценивать связность и убедительность сделанных ими выводов. Но обоснование философских выводов, выявление скрытых посылок в философских рассуждениях и логическая оценка философских выводов сами по себе являются полноценной философской деятельностью. Следовательно, любая серьезная история философии сама должна быть упражнением в философии, так же как и в истории.

Майкл Фреде весьма красноречиво описал особую роль историографа философии. Возьмем древнего философа, назовем его Археем, и будем считать, что он придерживался

определенного философского взгляда *p*. Есть, говорит Фреде, два способа смотреть на это. Можно смотреть на это как на философский взгляд, задаваясь вопросом, истинно ли это, каковы причины придерживаться такого взгляда, каковы следствия из него. Или же можно заинтересоваться тем фактом, что это была именно Археева точка зрения, в его собственной ситуации, и объяснить это таким образом, как обычно объясняют исторические факты.

Когда мы объясняем исторические действия, мы спрашиваем о причинах действующего; если мы находим вескую причину, мы думаем, что поняли его действия. Если мы приходим к выводу, что у него не было веской причины, даже в его собственных терминах, мы должны найти другое, более сложное объяснение. То, что верно для действия, верно и для философских представлений. Если мы найдем вескую причину для представлений Архея, наша задача будет выполнена. (Иногда это может повлечь за собой изменение нашего собственного представления о том, что является хорошей причиной). «Одна из причин, по которой мы изучаем мысли великих философов с такой тщательностью, по-видимому, заключается именно в том, что мы верим, что во многих случаях у них были веские основания говорить о том, что они сделали, хотя в силу ограниченности нашего понимания мы не всегда их находим»⁴. Одна из вещей, которых мы надеемся достичь, изучая великих философов прошлого, — это устранение подобных ограничений.

Иногда мы можем сделать вывод, говорит Фреде, что у философа не было веской причины. Это труднодостижимый вывод; он утверждает, что нам трудно понять, почему человек придерживался такой точки зрения, не из-за нашего непонимания, — утверждение, которое нелегко сделать рассуждая о философах, чья сила интеллекта и глубина прозрения обычно намного превосходят наши собственные. В этом случае мы должны искать объяснение иного рода. Но даже в этом случае историческое понимание *A*, придерживающегося точки зрения *p*, будет включать в себя философское понимание самой этой точки зрения — иначе как судить, что для нее не было веской причины?

⁴ Frede, *Essays*, p. xi.

В таком случае все еще существуют альтернативные подходы. Мы можем принять два различных вида объяснения. Один из них — это указание на ложные предположения или ложные рассуждения, которые мы сами совершаем или которых придерживаемся. Во втором случае мы обращаемся за объяснением к историческому контексту. Даже если мы приходим к выводу, что не было веской причины для мысли, важной для истории философии, все равно историк философии должен предложить особый способ ее объяснения.

Именно здесь историку философии придется проявить всю свою историческую ученость и философскую изобретательность. Ибо ему придется (1) попытаться реконструировать некоторую философскую линию рассуждений, которая объяснила бы, почему автор, о котором идет речь, считал свои доводы в пользу именно таких взглядов адекватными, и (2) обосновать утверждение, что именно в силу такой линии рассуждения автор считал свои доводы адекватными. Чтобы сделать первое, часто требуется большая философская изобретательность; чтобы сделать второе, необходимо твердо понять, какие виды рассуждений и какие виды философских соображений были доступны в то время⁵.

Иногда даже и такого рода объяснение недоступно — здесь мы должны искать объяснение в терминах какого-то другого раздела истории, например, истории религии. Мы могли бы подумать, что то, что автор думал, может быть понято только в терминах чего-то из истории его жизни или социальной структуры его общества, включая философские академические структуры того времени. Как говорит Фреде, трудно прийти к выводу, что у великого философа не было веских причин говорить то, что он сказал. Для историка философии критиковать философа гораздо труднее, чем защищать его. Чтобы защитить текст, достаточно найти одно его прочтение, которое делает его связным и правдоподобным; если кто-то хочет разоблачить путаницу, он должен исследовать множество возможных интерпретаций, прежде чем прийти к выводу, что ни одна из них не делает текст удовлетворительным. У меня был такой опыт, когда я писал вышедшую недавно книгу «Аквинат о

⁵ Frede M. Essays, p. xv.

бытии»⁶. В этой книге я доказывал, основываясь на подробном рассмотрении пассажей из многих работ Аквината, что его учение о бытии было основательно запутанным. Я делал все возможное, чтобы придать соответствующие смыслы обсуждаемым отрывкам, но во многих случаях мне это не удавалось. И в конце всего этого, без сомнения, оставалось много мест, в которых моя неспособность понять то, что говорит Аквинат, отражает непонимание с моей стороны, а не запутанность с его стороны. Следуя примеру Фреде, можно уточнить характер историографии философии. Ядром любой историографии философии является экзегеза: внимательное чтение и интерпретация философских текстов. Экзегеза может быть двух видов, внутренней или внешней. Во внутренней экзегезе интерпретатор пытается сделать текст связным и последовательным, используя в интерпретации принцип доброжелательности. Во внешней экзегезе интерпретатор стремится выявить значение текста, сравнивая его и противопоставляя другим текстам.

Экзегеза может лечь в основу двух совершенно различных исторических устремлений. Цель одного из них, которое мы можем назвать исторической философией, состоит в том, чтобы достичь философской истины, или философского понимания, о предмете или вопросе, обсуждаемом в тексте. Как правило, историческая философия ищет причины или обоснования утверждений, сделанных в изучаемом тексте. Цель другого устремления, истории идей, состоит не в том, чтобы достичь истины по данному вопросу, а в том, чтобы достичь понимания личности, или эпохи, или исторической последовательности. Как правило, историк идей ищет не столько обоснования, сколько источники, или условия, или мотивы для выражения того, что сказано в исследуемом тексте.

Обе эти дисциплины (историческая философия и история идей) основываются на экзегезе, но из них история идей наиболее тесно связана с точностью прочтения текста и чувствительностью к нему. Можно быть хорошим философом, будучи плохим экзегетом. Обращение Витгенштейна к Августину в начале «Философских исследований» — весьма сомнительная экзегеза, но это не ослабляет силы его философской критики «августинианской» теории языка. Но Витгенштейн действительно не

⁶ Kenny A. Aquinas on Being. Oxford University Press, 2002. 224 p.

считал себя вовлеченным в историческую философию, равно как и в историографию идей. Обращение к Августину как к автору ошибочной теории было сделано только для того, чтобы показать, что эта ошибка — одна из тех, что заслуживает критики.

В различных историях философии навыки историка и философа проявляются в различных пропорциях. Эта доля варьируется в зависимости от цели работы и области философии, о которой идет речь. История философии может изучаться либо в погоне за историческим пониманием, либо в погоне за философским просвещением. Основной интерес может быть связан с людьми определенного периода или культуры прошлого: можно изучать их философию, потому что хочется узнать не только то, что они носили, как обеспечивали себя или как ими управляли, но и то, что они думали. Или же наш основной интерес может быть связан с определенной философской проблемой или набором проблем: мы изучаем труды мыслителей прошлого, чтобы увидеть, что мы можем узнать из них о свободе и необходимости, добродетели и пороке или о проблеме сознания и тела.

Оба подхода к истории философии правомерны, хотя каждый содержит свои опасности. Историки, изучающие историю мысли, сами не будучи вовлеченными в философские проблемы, которыми занимались философы прошлого, склонны грешить поверхностностью. Философы, которые читают древние, средневековые или нововременные тексты, не зная исторического контекста, в котором те были написаны, скорее всего, склонны грешить анахронизмами. Редкий историк философии может твердо стоять на своем, не попадая ни в одну из этих ловушек.

Каждая из этих ошибок может свести на нет цель всего предприятия. Историк, которого не интересуют философские проблемы, волновавшие писателей прошлого, на самом деле не понимает, как они сами организовывали свое мышление. Философ, игнорирующий историческую подоплеку классиков прошлого, не прольет нового света на вопросы, волнующие нас сегодня, а лишь нарядит современные предрассудки в маскарадный костюм.

Эти две опасности угрожают в различных пропорциях в разных областях истории философии. В области метафизики

больше всего следует остерегаться поверхностности: для человека, не имеющего личного интереса к фундаментальным философским проблемам, системы великих мыслителей прошлого покажутся лишь причудливым безумием. В политической философии величайшей опасностью будет анахронизм: когда мы читаем критику демократии у Платона или Аристотеля, мы не поймем ее сути, пока не узнаем что-нибудь об общественных институтах древних Афин. Между метафизикой и политической философией стоят этика и философия сознания: здесь обе опасности угрожают примерно с одинаковой силой.

Должен ли философ быть историком философии? Не все время: неверно думать, что философия есть ни что иное, как изучение философского канона. Но для философа очень важно знать историю своего предмета. Это даст ему примеры наилучшей практики. Это избавит его от соблазна изобретать философское колесо (особенно в тех случаях, когда оно оказывается квадратным). Наконец, это позволит ему снять со своего мышления слои современных предрассудков.

Классический пример близости истории к философии дает первая часть «Grundlagen der Arithmetik» Фреге. Почти половина книги Фреге посвящена обсуждению и опровержению взглядов других философов и математиков. Когда он обсуждает мнения других, он старается ловко намекать на некоторые из своих собственных идей, что облегчает последующее представление его собственной теории. Но главная цель его пространной полемики — убедить читателей в серьезности проблем, решение которых он предложит позже. Без этой преамбулы, говорит он, у нас не было бы первой предпосылки для изучения чего бы то ни было: знания о нашем собственном невежестве”.



Ив Шарль Зарка

ИДЕОЛОГИЯ КОНТЕКСТА

Ив Шарль Зарка: карьера и библиография

Ив Шарль Зарка (Ives Charles Zarka) (1950) – французский философ, известный историк политической философии, влиятельный интеллектуал, автор классических исследований по философии Гоббса. Зслуженный профессор Парижского университета (Сорбонна). Основатель и главный редактор журнала политической философии «Cités», руководитель Центра Томаса Гоббса и Центра по исследованию истории современной философии, редактор и издатель множества трудов, так или иначе связанных с политической философией и ее историей.

Он был директором по исследованиям в CNRS (Centre national de la recherche scientifique) (1996–2004), где он возглавлял Центр истории современной философии и Центр Томаса Гоббса (1990–2002). Он возглавляет центр PHILÉPOL (Философия, эпистемология и политика) в Парижском университете, в рамках которого организуются исследования концепции «формирующегося мира», а также исследования, посвященные демократии, новым экологическим проблемам, новой конфигурации власти на глобальном уровне, космополитизму, терпимости и т. д.

Его работы по большей части посвящены истории политической философии (Гоббсу, Макиавелли, Фуко), переведены на многие языки, и находятся на стыке современной философии, социальной эпистемологии и политологии. Именно в этих аспектах он изучает преобразования демократии, новые экологические проблемы, космополитическую идею и т.

В Издательстве Парижского университета (Presses universitaires de France, PUF) он является редактором трех книжных серий: «Основы политики», «Философское вмешательство», «Философские дебаты».

Среди наиболее важных работ Зарки:

«Метафизическое решение Гоббса» (*La Décision métaphysique de Hobbes*). Paris, Vrin, 1987. Книга получила награду Академии моральных и политических наук и бронзовой медалью CNRS.

«Гоббс и политическая мысль Нового времени» (*Hobbes et la pensée politique moderne*) Paris, PUF, 1995.

«Философия и политика в классическую эпоху» (*Philosophie et politique à l'âge classique*) Paris, PUF 1998.

«Другой путь субъективности» (*L'Autre voie de la subjectivité*) Paris, Beauchesne, 2000.

«Деятели власти. Исследования политической философии Макиавелли у Фуко» (*Figures du pouvoir. Etudes de philosophie politique de Machiavel à Foucault*). Paris, PUF, 2001.

«Квентин Скиннер и Ив Шарль Зарка, Гоббс: Амстердамский спор», под. ред Ханса Блума (*Quentin Skinner et Yves Charles Zarka, Hobbes. The Amsterdam debate. Edited and introduced by Hans Blom*), Хильдесхайм, Цюрих, Нью Йорк, 2001.

«Трудная толерантность» (*Difficile tolérance*). Paris, PUF, 2004.

«Нацистская деталь во взглядах Карла Шмитта» (*Un détail nazi dans la pensée de Carl Schmitt*). Paris, PUF, 2005.

«Несвоевременные размышления о философии и политике» (*Réflexions intempestives de philosophie et de politique*). Paris, PUF, 2006.

«Восстановление космополитизма» (*Refonder le cosmopolitisme*). Paris, PUF, 2014.

«Метаморфозы политического монстра» (*Métamorphoses du monstre politique*). Paris, PUF, 2016.

«Революции XXI века» (*Les révolutions du xxie siècle*). Paris, PUF, 2018.

«Критические точки философии. О некоторых современных французских философах» (*Points névralgiques de la philosophie. Sur quelques philosophes français contemporains*). Paris, PUF, 2018.

«Метаморфозы варваров и варварства» (*Métamorphoses des Barbares et de la barbarie*). Paris/Milan, Mimesis, 2019.

В предлагаемой читателю статье* Зарка рассуждает о значении контекста для историко-философской интерпретации, в чем принципиальная разница между историческим и философским интересом к прошлому, что может привести к идеологизации контекста, и на примере Лео Штрауса рассуждает о том, что значит для историка философии «читать между строк», и может ли это дать нам адекватные интерпретации философского трактата.

ИДЕОЛОГИЯ КОНТЕКСТА: ИСПОЛЬЗОВАНИЕ КОНТЕКСТА И НАСИЛИЕ НАД НИМ В ИСТОРИОГРАФИИ ФИЛОСОФИИ

Введение

“Методологические разработки, как мы знаем, часто бывают поверхностными и бессмысленными. Это так, когда они представляются средством ввести нас в курс дела по данному предмету. Они поверхностны, потому что стоят особняком от того, что изучается, и бессмысленны, потому что забываются тут же, как только начинается серьезное дело, то есть, в точке, где знание начинает свою работу. Спиноза и Гегель, в частности, учили нас, что разработка метода скорее уводит нас от того, что мы изучаем, чем ведет к этому. Именно поэтому для них корректно понятый метод существует не прежде знания, но есть неотъемлемая его часть; так саморефлексия знания делают свою работу.

Мне кажется, в методологических размышлениях об историографии философии происходит тоже самое, что и в других дисциплинах: они часто поверхностны и бессмысленны. Например, кто-нибудь использует аргументы, чтобы определить способ, посредством которого историю — или историю философии — следовало бы писать; но как только дело доходит до проверки этого метода на практике, он возвращается к самой традиционной и схоластический из историографий. Или кто-

* The Ideology of Context: Uses and Abuses of Context in the Historiography of Philosophy // Analytic Philosophy and History of Philosophy / ed. by T. Sorell and G.A. Rogers. New York: Oxford University Press, 2005. P. 147–160.

нибудь другой считает, что он совершил революцию в своей области путем перехода от изучения великих текстов великих философов к рассмотрению гораздо большего числа менее значимых философов, а затем от них — к рассмотрению социально-политического контекста, в котором появились некоторые философские мысли. Он будет думать об этом и не догадываться, что он просто повторяет те вещи, о которых снова и снова говорили в течение многих десятилетий.

Если размышления об историографии философии — это способ избежать такой пустоты, то только в том случае, когда это будет сделано с учетом самой философии. Задавать вопросы об историографии философии — тоже самое, что задавать вопросы о том, что есть философия, или, точнее, что такое философский текст. Эти вопросы особенно важны в то время, когда статус философии и ее связь с другими формами знаний становятся проблематичными.

Отличается ли философский текст от других текстов? Восходит ли он исключительно к исторической дисциплине? Или же наоборот, его действительный философский смысл открывается только тогда, когда он попадает в поле зрения философии?

Выбрав тему «идеология контекста», я не собираюсь ставить под вопрос использование контекста в историографии философии. Напротив, я считаю, что использование контекста является необходимым, и даже, с определенной точки зрения, незаменимым при написании истории философии. Но я также считаю, что, когда мы пересекаем определенный порог, мы переходим от использования контекста к злоупотреблению им, и даже, возможно, от злоупотребления им — к идеологии. Именно на этом переходе от правомерного использования контекста к его идеологическому использованию я хотел бы здесь сосредоточиться. Для этого мне потребуется показать, как идеологический контекстуализм обеспечивает ложное представление о философии. Но я хотел бы также пойти дальше, во-первых, переоткрыв некоторые вопросы, касающиеся проблематичности отношений между философией и историей философии, а во-вторых, прояснив идею философской истории философии.

1. От правомерного использования контекста к его идеологическому использованию

Объект историографии философии есть философия, или, точнее, прошлое философии — философские тексты из прошлого. Это утверждение не настолько тавтологично, как может показаться сначала. Для историографии философия есть прежде всего тексты, которые приводят к другим текстам. Задавать вопросы об историографии философии — значит спрашивать о конкретном статусе философского текста, текста, в котором раскрывается мысль или мысли философа. Вопросы такого уровня нужны, чтобы выяснить, является ли философский текст лишь одним среди множества других текстов, или должны ли мы приписать ему какой-то особый статус. Историк романа может задать тот же вопрос о статусе художественного текста.

А. В каком-то смысле ответ на этот вопрос должен быть положительным: философский текст не имеет привилегированного статуса по сравнению с другими текстами (беллетристика, поэзия, история и т.д.). Как и любой другой текст, он создается в какой-то момент человеческой истории, в конкретном обществе, которое сталкивается с конкретными проблемами. Само собой разумеется, что философские мысли не приходят из какого-либо мира идей, которые безразличны к событиям в мире.

Другими словами, философский текст, для того, чтобы он стал понятным, следует поместить в контекст, в котором он был написан. Некоторые аспекты его значения зависят, часто напрямую, от знания полемики, отношений власти и институциональных вопросов, а также от позиции других философов или уровня развития науки в то время. В этой связи использование контекста является необходимым и законным. Однако, нужно иметь в виду два пункта.

Во-первых, контекст никогда не бывает простым. Он содержит измерения, среди которых — экономический (как настаивали марксистские историки), социально-политический, институциональный. Это привносит в игру отношения власти, даже, вероятно, существование гонений на независимую мысль. Контекст также включает в себя различную интеллектуальную и доктринальную среду, которая может быть близка философу или настолько же далека ему как во времени, так и в

пространстве. Важно поставить эти контекстные измерения в какую-то иерархию, чтобы определить тот самый комплексный контекст мысли.

Во-вторых, контекст всегда следует реконструировать. Он никогда не дан. Другими словами, контекст не проще, чем текст. Точно также, если текст должен быть интерпретирован, то контекст должен быть реконструирован. Лучший способ продемонстрировать это — сказать, что интерпретация текста (или в любом случае, некоторых из его элементов) и историческая реконструкция контекста взаимодействуют между собой. Текст необходим для реконструкции контекста и наоборот. Я имею в виду, в частности, внушительный анализ Лео Штрауса «Преследование и искусства письма»^{*}. Отношения между контекстом и текстом следует, в некотором роде, расшифровывать одновременно.

Ссылка на Лео Штрауса здесь важна, поскольку он вывел на передний план два историографических принципа философии: 1) историк должен стремиться понять автора так, как тот сам понимал себя, и не лучше, чем тот понимал себя. Это сообщение дает нам основание для необходимости обращения к контексту; 2) Тот факт, что некая философия была выработана в определенный момент истории и в конкретном обществе, не означает, что содержание этой философии является простым выражением этого исторического момента. Смысл философии не может быть настолько просто привязан ко времени, в котором она появилась.

В. Поэтому, в другом смысле, важно сказать, что философский текст обладает некой сингулярностью (особенностью), которая делает его философским. Если бы мы не могли этого признать, то история философии была бы не более, чем частью истории культуры. В таком случае, то, что было бы потеряно, оказалось бы собственно философией. Мы были бы свидетелями очень странной работы, когда историограф подавлял бы особенности того самого объекта, чью историю он намерен был написать — что-то вроде этнолога, само присутствие которого дестабилизирует общество, которое он хотел описать. Историк

^{*} Статья опубликована на русском языке:

http://sociologica.hse.ru/data/2013/01/16/1302893719/11_3_02.pdf

философии должен быть чем-то другим, чем этнолог философии.

Мы переходим от правомерного использования контекста к его идеологическому использованию, когда мы применяем его в одностороннем порядке, считая его ключевым для всех измерений философских текстов. Эта позиция сводится к словам, что смысл и задачи философского произведения ограничены эпохой, в которой оно было создано. А в некоторых случаях это сводится к рассматриванию философского произведения так, словно оно всего лишь трактат. Это можно легко показать на некоторых интерпретациях Гоббса и Декарта.

На самом деле, задача историка философии также (и главным образом) заключается в выяснении или обозначении особенности философского подхода: то есть, обращение к тому же самому объекту, что и оригинальный философ. Я вернусь к этому вопросу в третьей части этой статьи, где я говорю об объекте артикуляции (*enunciation*).

Идеологическое использование контекста опирается на три предпосылки и поддерживается теоретическим интересом. Каковы предпосылки этой идеологии?

(а) Разделение философии и истории философии: история философии, как сказано, принадлежит исключительно исторической дисциплине, которая не содержит в себе ничего философского.

(б) Де-централизация места, в котором обнаруживается смысл текста: смысл текста, или его истина не могут быть найдены в тексте, но только в контексте, в котором он возник.

(с) Контекст легче понять, чем текст. Контекст вытекает из фактических данных, в то время как текст всегда требует интерпретации.

Но, как мы знаем, идеология, даже если она присуща определенной историографической практике, всегда поддерживается некоторым интересом.

Здесь интерес, конечно, теоретический. Идеология контекста — лишь частный случай историцистского видения истории философии. Теперь, я считаю, что с историзмом в историографии, далеко не обязательным, следует бороться, и не только во имя философии, но и во имя истории. Я хочу показать, как критика идеологии контекста позволяет нам возобновить дискуссию о проблемном характере отношений между

философией и историей философии. Этот проблемный характер идет от их взаимоотношений, которые уникальны как в отношении их необходимой связи, так и в отношении состояния напряженности.

2. Философский интерес и исторический интерес

Вопрос о проблемном характере отношений между философией и ее историей не является чем-то новым. Мы не первые, кто подчеркивает в одно и то же время и разногласия, и внутреннюю связь между философией и историей философии. Для меня это всего лишь вопрос возобновления его проблемного характера, коль скоро деконструируется идеология контекста. Эта двойная связь отражается в самом понятии истории философии, которая оказывается зажата между философией, рассматриваемой в терминах ее истинного значения и, таким образом, аисторического измерения, с одной стороны, и истории, чей объект является таким, что претерпевает изменения или может быть преобразован, и который, таким образом, знает только временное. Этот внутренний конфликт в самом понятии истории философии подчеркивался и преодолевался Гегелем с помощью фундаментального примирения между содержанием истории философии и содержанием самой философии: «То же самое развитие мышления, которое изображается в истории философии, изображается также и в самой философии, но здесь оно освобождено от внешних исторических обстоятельств и дается в стихии чистого мышления»¹.

Содержание, которое раскрывается в форме истории, с одной стороны, можно рассматривать как систему, с другой стороны. Если мы думаем о статусе истории философии в наше время, мы могли бы сказать, что то, что сохранилось от Гегеля есть в большей мере внутренний конфликт, который влияет на его объект, чем примирение, посредством которого он желает это преодолеть. Все современные вопросы к истории философии начинаются с разрыва во внутренней связи, которую

¹ Hegel, *Encyclopédie des Sciences philosophiques*, i: *La Science de la Logique*, trans. Bernard Bourgeois (Paris: Vrin, 1994), Introduction, pp. 179–80. (Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., «Мысль», 1974. – С. 53-424.

Гегель хотел установить между историческим изложением и систематическим изложением, как если бы требования одного были несовместимы с другим.

Тем не менее, философия и история философии после Гегеля не повернулись друг другу спиной, как если бы они были разнородными дисциплинами. Нужно признать, что это тот самый нечастый случай, как сегодня в аналитической философии (или, скорее, в большей ее части), который характеризуется почти полным безразличием к истории философии. Но так было не всегда; действительно, можно даже сказать, что эта позиция до сих пор имела относительно небольшое влияние во французских исследованиях, где историки философии, как правило, интересовались философской природой своей работы, и где философы знают, что смысл понятия не является независимым от своей истории. Отрывок из Эмиля Бутру* хорошо выражает причины, почему, несмотря на все различия, которые могут быть установлены между философией и историей философии, необходимая связь между ними все же существует. Этот текст Бутру процитирован Марселем Геру в его «Философии истории философии», но я придам ему противоположный тому, который приносил в него Геру, смысл. Мне кажется, что здесь мы находим отголоски гегелевской мысли в меньшей степени, чем при попытке перековать новый способ связи между философией и историей философии, признав невозможность возродить гегелевское примирение между историческим изложением и систематическим изложением. Вот текст Бутру:

«Вопрос об отношении философии к истории философии, прежде всего, жизненный вопрос. Либо философия существует как подлинная наука, как считали все ее представители, и их отношение к истории философии не внешнее, но сущностное; или она отрекается от всех внутренних связей с историей философии, и в этом случае она уже более не отличима от позитивных наук, она поглощается ими; в действительности, она исчезает. Либо она черпает

* Этьенн Эмиль Мари Бутру (фр. Étienne Émile Marie Boutroux), больше известный как Эмиль Бутру (28 июля 1845–22 ноября 1921) — французский философ и историк философии. Преподавал в университетах Монпелье, Нанси, Эколь Нормаль Сюперьёр и Сорбонском. Представитель спиритуализма. Командор Ордена Почётного легиона. Его учение оказало влияние на таких мыслителей как Бергсон, Блондель, Брюнsvик.

свою жизнь из источника истории философии, либо *она* не существует»².

Отметим, что в этом тексте не история философии нуждается в предоставлении ей философского характера (черт) для того, чтобы существовать, но напротив, философия, которой, для того, чтобы существовать как подлинной науке, необходимо признать свою внутреннюю связь с историей философии. Эта связь, как Геру справедливо отмечает, сущностная, потому что она предполагает автономию философии, которая была бы потеряна, если отношения между философией и ее историей были такими же, как у позитивных наук с их историей – то есть, можно сказать, совершенно никакими. Отличительная черта – и автономия – философии, в сравнении с другими науками, проистекает из того факта, что она не теряет своего философского характера, когда становится объектом исторического изучения. Или, скорее, если история философии возможна, то только потому, что мы полагаем, что философия прошлого имеет непреходящее историческое значение.

Но разве не обречена попытка сохранить неразрывную связь между философией и историей философии на провал? Ибо что такое философский смысл всякой философии вне самого акта делания философии в настоящее время? Части поиска истины вещей? Разве не экстравагантна идея, что философский смысл удерживается тогда, когда он переходит от поиска истины вещей к исторической реконструкции мысли? Казалось бы, это подтверждается посредством напряжения между стремлением к истине, которая характеризует каждую философию и размещает ее в оппозиции к другим, с одной стороны, и совместное расположение различных философий рассматривается только лишь как последовательные учения, понимание которых предполагает, строго говоря, что их не будут судить с точки зрения истины и ошибок. Другими словами, несмотря на то, что различные философии непреодолимо различаются в своих поисках истины, они теряют эту несводимость, становясь моментами истории философии.

² Émile Boutroux, 'Role de l'histoire de la philosophie dans l'étude de la philosophie', Congrès de Geneve, 1905; cited by M. Gueroult, Philosophie de l'histoire de la philosophie (Paris: Aubier, 1979), p. 20.

Эта дизъюнкция между философским интересом и историческим интересом недавно уже поднималась различными философскими течениями, как и различными историческими направлениями. В известном смысле, история понятий как она была тематизирована Козеллеком³ включает расширение исторического метода до любых специализированных историй со следующими выводами:

Не существует такого понятия как история, не связанная, в том или ином смысле, с человеческими отношениями, с различными формами объединений, или с социальным расслоением; до такой степени, что попытка охарактеризовать историю как «социальную историю» выражает постоянное, несводимое, в каком-то смысле антропологическое требование, скрытое за каждой формой историографии. И нет такой вещи как история, которая не была бы задумана как таковая прежде, чем она могла материализоваться в истории. Изучение понятий и их история в языке является минимальным условием исторического знания, так же, как и определение истории, связанное с человеческими обществами.

С этой точки зрения, то, что касается связи между социальной историей и историей понятий (в частности, в том смысле, в котором Козеллек употребляет этот термин), вся интеллектуальная продукция сводится к изучению отношений между интеллектуальными и лингвистическими системами, с одной стороны, и детерминантами социально-политического контекста, с другой. Связь между историей понятий и социальной историей, представленная Козеллеком как возможный путь отказа от «понятий истории идей и интеллектуальной истории, которые изучались независимо от их социально-политического контекста, таким образом, в отношении их собственной ценности».

Теперь, если мы применим эту точку зрения к истории философии, мы увидим, что нет никаких причин присвоить ей какой-либо особый статус. История философии на самом деле должна быть предметом тех же процедур, как и все другие специализированные формы истории. Здесь, как и где бы то ни

³ Koselleck, 'Histoire sociale et histoire des concepts', in L'Expérience de l'histoire (Paris: Gallimard/Le Seuil, 1997), pp. 101–18.

было, мы должны были бы иметь дело с языковыми и концептуальными системами только в качестве разделов политической, экономической, и социальной истории. Общие принципы истории применимы к философии в той же мере, как и к любой другой деятельности человеческого разума. Но тогда, что же останется не только от философии, но даже и от истории философии? Насколько это касается философии, то ответом будет ничто – или, по крайней мере, ничто кроме интеллектуальной системы, такой же, как и любая другая, анализируемая независимо от ее ценности или истинной цели. Что касается истории философии, ответ также «ничто» – или, по крайней мере, ничто кроме представления об отношениях между историей понятий и социальной истории. Другими словами, мы можем потерять все различия между историей и историей философии. Первая будет сведена к некоторой интеллектуальной системе, одной среди прочих, а вторая будет поглощена контекстом истории в целом. Таким образом, мы обнаружим себя рисующими картину окончательных последствий того, что Ренан характеризовал как подмену исторического метода догматическим, как это имело место в девятнадцатом веке:

Характерной чертой девятнадцатого века является подмена исторического метода догматическим во всех формах обучения, относящихся к человеческому сознанию. Литературная критика в настоящее время не более чем выставление различных форм красоты, то есть способы, в которых разные семьи и разные возрасты человечества решали проблему эстетики. Философия есть не более чем список решений, которые были предложены для решения решить проблему философии. Теология теперь должна быть не более чем история спонтанных усилий для решения проблемы божественности. История, на самом деле, есть необходимая форма для любой науки, относящейся к тому, что является предметом законов изменения и последовательных форм жизни. Значительный прогресс критицизма подменил категорией становления категорию бытия, концепцией относительности концепцию абсолютного, движением неподвижность. Было время, когда все было рассматривалось как бытие: люди говорили о философии, праве, политике, искусстве, поэзии

в абсолютном смысле, теперь все считается промежуточным, незавершенным⁴.

Следует подчеркнуть еще раз, что гегемония исторического метода была достигнута дорогой ценой. В случае философии и истории философии, уплаченная цена включает все, что отличает эти предметы от любых других.

Вопрос, который сейчас поднимают, лучше всего сформулирован Марселем Геру: «Существует ли такая возможная история философии, которая объективно состоятельна как с точки зрения философии, так и истории?» Другими словами, возможно ли восстановить отличительные черты истории философии, которая учитывает требование историей точности, с одной стороны, и которая сохраняет уникальность смысла, исходных данных, или ценности философской истины, с другой? Чтобы утвердительно ответить на этот вопрос, надо быть в состоянии узаконить принцип философской истории философии, не теряя неоспоримые преимущества исторического метода, — другими словами, не впадая в идеализм изучения философских систем, как если бы они существовали в аисторическом мире идей, с одной стороны, и избегая проникновения телеологического принципа в основания истории философии. Придать смысл философской истории философии поможет различение разных регистров, которые необходимо принимать в расчет при написании истории философии.

3. Философская историография: артикуляция, проговаривание и объект артикуляции

Смыслом предшествующих размышлений о взаимосвязи между историческим интересом и философским интересом, или снова между внутренними требованиями исторического подхода и ими же философского подхода, было возродить проблематику, которую, так сказать, погрузила в сон идеология контекста до такой степени, что, как мы уже видели, она предполагает, с одной стороны, разделение между философией и историей философии, рассматривая их как гетерогенные

⁴ Ernest Renan, *Averroès et l'averroïsisme* (1852) (Paris: Calmann Lévy, s.d.), préface, pp. vi–vii.

дисциплины, и, с другой стороны, как сдвиг в понимании смысла текста, взятого отдельно от самого текста и его контекста. Но этого не достаточно, чтобы деконструировать идеологию контекста и связать его проблематический характер с отношениями между философией и историей философии. Остается определить, на этот раз положительно, если не правила искусства написания истории философии, то, по крайней мере, различные регистры, которые это искусство должно с необходимостью включать. Эти различные регистры должны принимать во внимание тот факт, что работа философии обладает историчностью, которая укореняет ее в определенном контексте и, в то же время, наполняет эту историчность ее философским смыслом, который не может быть привязан к контексту, в котором он оказался, и должен способен быть рассмотренным вновь в другом контексте, то есть в другой момент в истории. Таким образом, и историчность и транс-историчность философии нуждаются в истории философии, чтобы быть обнаруженными. Это означает попытку определить идею историографии философии так, чтобы она не была ни историей идей, ни историей понятий, ни контекстуализмом, но тем, что способно использовать то, что эти различные методологические подходы могут предложить. Другими словами, речь не идет о подавлении этих различных методологических подходов и их замены совершенно другой перспективой, но, наоборот, дать им относительную степень актуальности, переосмыслив их в соответствии с разными регистрами, в которых история философии должна работать. Не поймите меня неправильно: я не сторонник своего рода инженерии эклектичного примирения этих различных методологий, но, напротив, сторонник открытия – или перекрытия – пути к философской историографии философии, отличительный знак которой в том, что она является философской историей философии, это – история философии, которая и есть философия. И это, очевидно, предполагает существенное изменение в самом духе историографического подхода.

Например, философская историография не может быть сведена к традиционной истории идей. Такая история принимает в качестве непосредственного объекта своих исследований такие работы, доктрины и интеллектуальные течения, которые сформировались как пласты исторических осадочных пород; тогда как философская историография выходит за эти

рамки, чтобы, посредством того, что говорит текст, вывести на свет тот объект, на который она направлена, тот, о котором она предлагает нам подумать. История идей разворачивает сложный ход человеческой мысли так, словно он имело место перед нейтральными наблюдателями. Философская историографии, напротив, предполагает возобновление соответствующей философской проблемы (или проблем). Для этой цели не достаточно обнажить структуру аргументации или систему идей. Нужно воспроизвести те операции, которые создали специфическую конфигурацию знания на онто-гносеологическом, этико-политическом и других уровнях. Иными словами, философская историография должна удовлетворять требованиям как исторической точности, так и философской спекуляции. Она должна заключаться в философской интерпретации тех особенностей, которые удерживаются или соединены с тем текстом, значение которого она стремится вывести на свет. Это предполагает, что мы сегодня имеем возможность добраться до того значения, которое текст имел в прошлом, пусть даже не полностью. Без этой предпосылки, оригинальный смысл каждой философской работы и, в более общем плане, каждого продукта человеческой мысли будут потеряны для нашего понимания.

Философская историография, тогда, подразумевает подход, который рассматривает три регистра – различных регистра, хотя они идут вместе: артикуляция (восстановление исторических условий, в которых текст был создан); проговаривание (сам текст); и объект артикуляции (то, что дано, чтобы мыслится в том, что сказано или написано). В первом регистре контекст используется законно; во втором имеется лингвистический и понятийный аппарат, который следует прояснять; в третьем имеется вопрос смещения фокуса с текста или речи как объекта исторического обсуждения к (философскому) объекту текста или речи.

В результате, философская историография приобретает статус критической интерпретации, которая сочетает в себе три подхода. Первый восстанавливает историчность текста посредством соотнесения проговаривания с артикуляцией, то есть с условиями контекста (социально-политическим и лингвистическо-смысловым), в котором текст был создан. Второй, в тесной связи с первым, восстанавливает значение текста: то есть,

точный смысл того, что было сказано в его первоначальном состоянии – материальный (оформление текста), филологический и семантический. Третий переоформляет его философский смысл, демонстрируя объект артикуляции, тот объект, который дает нам текст, и который становится объектом нашего мышления. Философская историография, тогда, стремится в конечном итоге пролить свет на то, о чем мыслитель заставлял нас задуматься, когда он писал то, что он писал.

Формулируя эти три регистра, или уровня, рассмотрения, следует отметить, что существует взаимодействие между ними, в котором второй уровень выступает осью вращения. Это так, поскольку он имеет дело с самим текстом так, что мы можем реконструировать контекст, и имеет дело с самим текстом так, что мы можем приблизиться к объекту, который он дает нам в качестве объекта нашего мышления. В такой философской историографии эрудиция не просто сохраняет культурное наследие; скорее, она оживляет с помощью новой силы, которая связывает необходимость исторической точности с возрождением философских проблем.

Вывод

Говоря об идеологии контекста, я не имел в виду, что любая ссылка на контекст идеологична сама по себе, или что контекст не должен играть какую-либо роль в истории философии. Как раз наоборот: имеется законное использование контекста, или, скорее, контекстов (исторических и социально-политических, но также и доктринальных, интеллектуальных, семантических и так далее), для выяснения артикуляции, которая поддерживает существование текстового проговаривания и отмечает его историчность. Иными словами, ссылка на контекст может считаться только одну фазой в написании истории философии: фазой, в которой философский текст считается продуктом конкретной эпохи, определенного места, в связи с определенным интеллектуальным климатом полемики, которая включает или не включает отношения силы, и которая адресована прямо или косвенно конкретной аудитории.

Знание контекста, в этом смысле, является необходимым для истории философии, и представляет собой защиту от

произвольных толкований. Тем не менее, мы должны отметить, что если контекст проясняет текст, контекст должен быть реконструирован, и эта реконструкция не имеет другого проводника, кроме самого текста. Таким образом, происходит взаимодействие между текстом и контекстом, между интерпретацией текста и реконструкцией контекста.

Однако, мы переходим от необходимого и законного использования контекста к идеологии, когда, выходя за рамки лозунгов, используемых некоторыми (хотя они не имеют никакого влияния вообще на реальную историографическую практику), мы движемся к одностороннему контекстуализму: то есть, та идея, которая оказывается смыслом произведения, и, в частности, философского произведения, исчерпывает себя в тот самый исторический момент, в который она появилась. Мы видим губительные последствия этой идеологии в историографии философии, поскольку ее основным следствием является отрицание всего того, что делает философский текст особенным. Чтобы восстановить его оригинальность, как я пытался показать, мы должны перейти от взаимодействия, которое имеет место между артикуляцией и проговариванием (контекста и текста) и перенаправить наше внимание от проговаривания как объекта к объекту проговаривания (или артикуляции). Это тот самый момент, в который историография философии раскрывает свой неизменно философский характер”.



АЛАСДЕР МАКИНТАЙР

ОТНОШЕНИЕ ФИЛОСОФИИ К СВОЕМУ ПРОШЛОМУ

Аласдер Макинтайр: карьера и библиография

Аласдер Чалмерз Макинтайр (1929) — шотландский и американский философ. Работы Макинтайра сосредоточены в области моральной и политической философии, с привлечением социологии, социальной философии, греческой и латинской классики.

Начальные интересы Макинтайра были связаны с марксизмом. Занимаясь классической философией в Колледже Королевы Марии Лондонского университета (1945–1949), Макинтайр солидаризировался с бедными и рабочими классами Ист-Энда Лондона, где расположен Колледж. Там Макинтайр познакомился с марксистской критикой либерализма и капитализма, и на следующие двадцать лет его жизнь и деятельность были связаны с деятельностью марксистских организаций. Примерно в это же время состоялось знакомство Макинтайра с томистской критикой английской общественной и политической жизни, и хотя томизм произвел на Макинтайра сильное впечатление, до 1984 года философ не обращался к томизму в своих исследованиях. Будучи марксистом, Макинтайр воспринимал либерализм как деструктивную идеологию, которая подменяет сообщества людей индивидуальной свободой, тем самым препятствуя моральному формированию человека как действующего агента.

В 1950-х гг., в попытках оправдать сталинизм, Макинтайр начинает разрабатывать марксистскую этику, способную рациональными средствами решить эту задачу («Заметки из моральной пустыни I & II» (Notes from the Moral Wilderness), 1958

и 1959). Первая версия новой этики человеческого действия была предложена им как раз в терминах марксизма, и вместо того, чтобы разделять «должное» морали и «сущее» желания, он предлагал обратиться к факту человеческой солидарности и обнаружить то, чего же мы хотим. Однако в конечном итоге Макинтайр вынужден был отказаться от любых форм «современного либерального индивидуализма», равно и от марксизма.

В промежуточный период своего творчества (1971–1977) Макинтайр обращается к анализу либерализма, и приходит к выводу, что различные формы современного либерализма используют самые разные теории и принципы для собственного обоснования, при этом теории, к которым обращаются для оправдания либеральных принципов, оказываются лишь идеологическими масками, и поэтому нет большой разницы между «американским консерватизмом», «американским радикализмом» или «американским либерализмом» — за этими ярлыками скрывается одна и та же сущность, и потому либерализм «не лечится» радикализмом.

К 1971 году Макинтайр стал смотреть на Аристотеля как на подходящее основание для преобразования общества, и впервые всерьез задумался о том, что именно аристотелевская философия морали может служить стартовой точкой для систематического переосмысления проблем современной этики, и в целом современная моральная философия может быть приемлемой, только если она написана с аристотелевской точки зрения. Такая точка зрения «видит» телеологию, присущую природе вещей, интерпретирует преднамеренную человеческую деятельность как добровольное действие, а не как обусловленное поведение, и находит человеческую личность естественно социальной.

Тем самым, в поисках этики, релевантной своим задачам, Макинтайр предпочел вернуться к этике Аристотеля как более эффективному способу обновления моральной свободы воли и практической рациональности. Результатом этого долгого пути стала самая известная книга Макинтайра «После добродетели» (*After Virtue*) (1981). В ней Макинтайр характеризует современное общество как «культуру эмотивизма», в котором язык морали служит прагматистским целям манипулирования отношениями, выбором и решениями таким образом, что произвольный выбор маскируется объективной моральной риторикой. Две другие книги Макинтайра «Чья справедливость? Какая рациональность?» (*Whose Justice? Which Rationality?*) (1988) и «Три конкурирующие версии нравственного исследования» (*Three Rival Versions of Moral Enquiry*) (1990)

продолжают тему морали в современном обществе и исследуют роль традиций в суждениях об истине и лжи. Еще одна крупная работа Макинтайра, «Зависимые рациональные животные: почему человеческим существам нужны добродетели» (*Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*) (1999), исследует социальные потребности и социальные обязательства человеческих агентов.

Самый значительный вклад Макинтайра сделан в области этики добродетели и коммунитарной политики, однако сам Макинтайр отрицал свою принадлежность к этим школам. Помимо критики современной нормативной этики, особенно К. Маркса и логических позитивистов, таких как А. Дж. Айер, Макинтайр указывал на несостоятельность традиционной деловой этики, в которой современные моральные теории выступали приложением к принятию деловых решений. Однако благодаря его усилиям область деловой этики стала меняться, и в ней нашлось место для аристотелевских элементов этики, особенно касающихся действия и добродетели.

С 1984 года Макинтайр начинает считать себя томистом, хотя не все томисты разделяли это мнение. Макинтайр признавал деятельностьный подход Фомы, но отвергал неотомистский проект создания томистской моральной эпистемологии, основанной на метафизике человеческой природы. Макинтайр сыграл важную роль в обновлении аристотелевской этики и политики за последние десятилетия и внес ценный вклад в развитие томистской философии.

Еще один вектор интересов в работах зрелого периода Макинтайра связан с эпистемологией. Эта проблема отражена им в программной статье в 1977 года, опубликованной в специальном выпуске «*Historicism and Epistemology*» журнала «*The Monist*» — «Эпистемологические кризисы, драматический нарратив и философия науки» (*Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science*, vol. 60, no. 4, pp. 453–472).

Каждая из указанных в названии статьи позиций отражает один из методов философии, который позволяет ответить на вопрос «Как действовать философски?». По мнению Макинтайра (в отличие от знаменитого расселовского тезиса, высказанного им в книге «Проблемы философии»), философия может решать проблемы, а не только ставить их, и за счет этого осуществляется ее прогресс. Сами философские проблемы возникают, когда теории, истории, доктрины и другие нарративы, организующие наше восприятие мира, терпят крах и оставляют нас в «эпистемологических кризисах». Эпистемологические

кризисы могут быть личными, экзистенциальными, равно как и спекулятивными, когда надежные, казалось бы, теории оказываются не в состоянии объяснить наш опыт. Жить в эпистемологическом кризисе — значит осознавать, что человек не знает того, что он знал о предмете и стремиться восстановить это знание или прежнюю уверенность в знании. Эпистемологический кризис не решается посредством новой интерпретации нашего опыта, нам также нужно понять, почему мы были неправы раньше. Кризис решается путем построения нового нарратива, который позволяет агенту понять, почему он придерживался своих прежних убеждений, и почему был введен ими в заблуждение*. Все это ведет к осознанию того, что человеческое понимание неполно, но выход из эпистемологического кризиса не может гарантировать перехода от несостоятельной теории к истинной.

Второй философский метод касается взаимосвязи между нарративами, истиной и образованием. Дети воспитываются на сказках и мифах, и постепенно научаясь извлекать уроки из этих историй, они также учатся отличать вымысел от истины. Гаман и Вико были воспитаны в такой традиции уважения к мифам. Декарт предлагает явно отличный метод, отвергая все, что не является ясным и отчетливым, т.е. истинным, стремясь сразу выстроить свое понимание мира на основе необходимой истины. Ирония в том, что действуя таким образом, отрицая миф, Декарт сам создает мифический и глубоко ложный нарратив. Вместо того чтобы признать, что есть кризисные области, в которых он утратил свою уверенность в знании мира, и вернуться в сформировавшую его традицию, он сознательно отвергает все свои веры и отказывается платить свои долги перед схоластической традицией. Для Макинтайра поиск эпистемологической достоверности через сомнение как исходное условие познания ошибочно: «это приглашение не к философии, а к психическому расстройству, или, скорее, к философии как средству психического расстройства», — считает он.

Чтобы достичь прогресса в философии, следует разобратся в нарративах, которые формируют наше понимание, бороться с вопросами, которые эти нарративы затрагивают, а иногда отвергать, заменять или переосмысливать части этих нарративов и предлагать эти изменения своему сообществу для оценки. Человеческое исследование всегда находится в пределах истории и жизни общества, и иного, альтернативного,

* Ср. рассуждение о веских причинах для принятия точки зрения у М.Фреде, выше, 1-й раздел.

неисторического, нетрадиционного, или по-кантовски выражаясь, априорного пути к прогрессу в человеческом исследовании нет.

Философия науки дает нам знание о прогрессе в философии и в науке. Кун в «Структуре научных революций» писал, что нормальная наука существует в рамках парадигмы, «дисциплинарной матрицы». Если парадигма устаревает и сменяется другой, происходит научная революция. Однако есть существенная и очевидная разница между парадигмальными сдвигами Куна и эпистемологическими кризисами Макинтайра. Во-первых, парадигмальные сдвиги не являются рациональными ответами на конкретные проблемы, скорее они сопоставимы с принятием религии, без обращения к рациональным нормам. Во-вторых, новая парадигма трактуется как замкнутая система убеждений, регулирующая новый период «нормальной науки».

По мнению Макинтайра, Кун следует за М. Полани, полагая, что переходы между традициями или реконструкции неудачных традиций должны быть иррациональными, это — эпистемологические кризисы, понятые в картезианском смысле. Тут под сомнение ставится все одновременно. Сам Макинтайр следует за И. Лакатосом, признавая роль разума в переходах между теориями и исследовательскими программами (аналог парадигм). Для Лакатоса, в отличие от Куна, рациональный научный прогресс означает возможность для новой теории не только сделать предсказания о дальнейших открытиях, но и объяснить фактический провал теории, которую она заменяет. В третьих, решения о принятии одних теорий вместо других могут быть рационально оправданы в той мере, в какой они позволяют нам понять наш опыт и нашу историю, включая историю неудач прежних теорий. По совокупности эти три подхода и будут объяснением того, как действовать философски. Во всех зрелых работах Макинтайра используются и развиваются эти три метода*.

Представленная ниже статья Макинтайра также опирается и отчасти обсуждает указанные методы в их применении к тому, как писать историю философии.

* Мы изложили философские взгляды и жизненный путь А. Макинтайра в соответствии со статьей «Alasdair Chalmers MacIntyre (1929—)» в Internet Encyclopedia of Philosophy (IEP), существенно ее сократив. Для полной версии см. саму статью.

Главные работы А. Макинтайра:

«Марксизм: Интерпретация» (Marxism: An Interpretation). London: SCM Press, 1953.

«Логический статус религиозной веры» (MacIntyre, Alasdair. "The Logical Status of Religious Belief." In *Metaphysical Beliefs: Three Essays*, by Stephen Toulman, Ronald W. Hepburn, and Alasdair C. MacIntyre). London: SCM Press, 1957. Reprinted with new preface, 1970. pp. 159–201.

«Детерминизм» (Determinism // *Mind*, 66 (1957): 28-41).

«Заметки из моральной пустыни» ("Notes from the Moral Wilderness" I and II, *New Reasoner* 7 (Winter 1958–1959): 90–100; and *New Reasoner* 8 (Spring 1959): 89–98). Reprinted in *The MacIntyre Reader*, pp. 31-49 and in Alasdair MacIntyre's *Engagement with Marxism*, pp. 45-68.

«Трудности христианской веры» (Difficulties in Christian Belief). London: SCM Press, 1959.

«Краткая история этики: История моральной философии от эпохи Гомера до двадцатого века» (A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to Twentieth Century). New York: Macmillan, 1966. Repr. New York: Touchstone, 1996.

«Марксизм и христианство» (Marxism and Christianity). New York: Schocken Books, 1968. Republished, University of Notre Dame Press, 1984.

«Против представлений эпохи о себе: Очерки идеологии и философии» (Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy). London: Duckworth; New York: Schocken Books, 1971. Republished, University of Notre Dame Press, 1978.

«Эпистемологический кризис, драматический нарратив и философия науки» (Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science // *The Monist* 60, no. 4 (October 1977): 453–472); reprinted in Alasdair MacIntyre, *The Tasks of Philosophy*. Cambridge University Press, 2006. pp. 3–23.

«Методология общественных наук как идеология бюрократической власти» ("Social Science Methodology as the Ideology of Bureaucratic Authority," in *Through the Looking Glass: Epistemology and the Conduct of Inquiry*, Maria J. Falco, ed. (Washington: University Press of America, 1979) pp. 42–58. Reprinted in Kelvin Knight, ed. *The MacIntyre Reader*. pp. 53–68.

«После добродетели: Исследования моральной теории» (After Virtue: A Study in Moral Theory. 2d ed). Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1984. 3rd edition with new prologue, 2007.

«Чья справедливость? Какая рациональность?» (Whose Justice? Which Rationality?) Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1988.

«Релятивизм, власть и философия» (“Relativism, Power, and Philosophy.” In Relativism: Interpretation and Confrontation. Edited with introduction by Michael Krausz). Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1989, 182–204.

«Три конкурирующих версии нравственного исследования: Энциклопедия, генеалогия и традиция» (Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition (Gifford Lectures)). Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1990.

«Первые принципы, конечные цели и современные философские проблемы. Лекция о Фоме Аквинском» (First Principles, Final Ends, and Contemporary Philosophical Issues. The Aquinas Lecture, 1990). Milwaukee: Marquette University Press, 1990.

«Тезис о Фейрбахе: Непройдённый путь» (“The Theses on Feuerbach: A Road Not Taken,” in Carol C. Gould and Robert S. Cohen, eds, Artifacts, Representations, and Social Practice: Essays for Marx Wartofsky) (Kluwer Academic Publishing, 1994), reprinted in Kelvin Knight, ed., The MacIntyre Reader. pp. 223–234.

«Интервью «Кинезиса» с профессором Аласдером Макинтайром» (“Kinesis Interview with Professor Alasdair MacIntyre.” Interview by Thomas D. Pearson). Kinesis 20, no. 2 (Spring 1994): 34–47.

«Макинтайр: хрестоматия» (MacIntyre, Alasdair C., and Kelvin Knight. The MacIntyre Reader). Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press, 1998.

«Зависимые рациональные животные: почему человеческим существам нужны добродетели» (Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues). Chicago: Open Court, 1999.

«Эдит Штайн: Философский пролог, 1913–1922» (Edith Stein: A Philosophical Prologue, 1913 – 1922). Lanham: Rowman & Littlefield, 2006.

«Задачи философии. Избранные работы. Том 1» (The Tasks of Philosophy. Selected Essays, Volume 1). Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

«Этика и политики. Избранные работы. Том 2» (Ethics and Politics. Selected Essays, Volume 2). Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

«Отношения Аласдера Макинтайра с марксизмом: Избранные труды 1953-1974» (MacIntyre, Alasdair C., Paul Blackledge, and Neil Davidson. Alasdair MacIntyre's Engagement with Marxism: Selected Writings 1953-1974). Leiden: Brill, 2008. Published in Paperback, Chicago: Haymarket Books, 2009.

«Бог, философия, университеты: Избирательная история католической философской традиции» (God, Philosophy, Universities: A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition). Lanham. MD: Rowman & Littlefield, 2011.

«Что произошло в и с моральной философии в XX веке?: философские очерки в честь Аласдера Макинтайра» (MacIntyre, Alasdair C., and Fran O'Rourke. What happened in and to moral philosophy in the twentieth century?: philosophical essays in honor of Alasdair Macintyre. University of Notre Dame Press, 2013).

ОТНОШЕНИЕ ФИЛОСОФИИ К СВОЕМУ ПРОШЛОМУ

“Слишком легко стать узником следующей дилеммы. *Либо* мы читаем философии прошлого, чтобы сделать их релевантными нашим современным проблемам и задачам, превращая их, насколько это возможно, в то, чем они были бы, если бы были частью современной философии, и преуменьшая, игнорируя или даже иногда искажая то, что не поддается таким преобразованиям, потому что оно неразрывно связано с тем, что в прошлом делает его радикально отличным от современной философии; *или*, наоборот, мы с большой осторожностью читаем их в их собственных терминах, тщательно сохраняя их своеобразный и специфический характер, так что они не могут появиться в настоящем иным, чем набор музейных экспонатов, образом. Сила этой дилеммы может быть измерена степенью, в которой мы, — даже несмотря на то, что одной ее формулировки достаточно, чтобы вызвать большое недовольство любой из альтернатив, — тем не менее, на практике очень часто поддаемся той или другой. То, что мы делаем это, несомненно, является следствием как количества, так и важности различных способов, которыми мы можем быть отделены или дистанцированы от прошлых этапов в истории философии.

Прежде всего рассмотрим влияние изменений в академическом разделении труда. Теперь мы типично отличаем философские проблемы и исследования от научных, исторических или теологических проблем и исследований; но так было не всегда. У Юма были амбиции стать Ньютоном моральных наук, а Декарт считал, что отношение его метафизики к физике сродни отношению ствола к ветвям одного дерева. То, что мы склонны рассматривать как историю философии в собственном смысле слова, довольно часто включает абстракцию того, что мы теперь принимаем за подлинно философские части более крупного целого. Но поступая таким образом, мы не можем избежать искажений; концептуальные утверждения, с одной стороны, и эмпирические и теоретические утверждения с другой в значительной степени неразделимы, и этот урок следует извлекать как из самой истории, так и из рассмотрения последствий критики Куайном аналитико-синтетической дилекции. Наглядным примером служит предмет моральной философии

XVII и XVIII веков. Ее интеллектуальные наследники и бенефициары XX века имеют в своем составе не только ослабленную и обедненную дисциплину, которой стала современная философская этика в руках большинства ее современных практиков, но и психологию и другие социальные науки. И это, конечно, не означает простого перераспределения тем и вопросов. Сам процесс перераспределения был трансформирующим, и эти трансформации распространились за пределы академических дисциплин на идиомы повседневной жизни. Анализ затрат и выгод, психологические оценки личностных качеств и исследования политического порядка и беспорядка в настоящее время обычно проводятся таким образом, что предполагается, что они не являются по существу моральными задачами. Сфера морали уменьшилась вместе с областью моральной философии.

Второе измерение исторического различия столь же очевидно: это изменение внутренней структуры философии в терминах того, какие вопросы считаются центральными, какие периферийными, какие методы плодотворными, какие бесплодными. Я говорю здесь скорее об ограничениях, чем о проблемах, потому что конкурирующие концепции того, что является проблематичным, могут быть именно тем, что ставит ограничение. И конкурирующие концепции того, что проблематично, вероятно, неотделимы от конкурирующих концепций тех целей, к которым должна направляться философская деятельность. Таким образом, то, что является или кажется одним и тем же или очень похожим аргументом, встречающимся в двух различных философских эпохах, может иметь очень разное значение. Августинское употребление *cogito* — это вовсе не то же, что Декартовское употребление. Представление Августина о месте остенсивного определения в изучении языка указывает на божественное озарение ума; очень схоже с ним представление Витгенштейна — то, что Витгенштейн ошибочно счел его конфликтующим с учением Августина, усиливает мой центральный тезис — указывает на понятие формы жизни.

Эти два вида различий усиливаются третьим: различием литературных жанров. Платон, Беркли, Дидро и Джон Уиздом — все они писали философию в форме диалога. Но диалоги Платона представляют жанр философии, весьма отличный от всего, что было возможно в XVIII или XX веке; и в процессе

написания своих диалогов Платон сам трансформировал этот жанр. И Августин, и Ансельм писали философию как молитву, Аквинат и Скотт — как интеллектуальную дискуссию, Данте и Поуп — как поэзию, Спиноза — в том виде, который, он считал, был формой геометрии, Гегель — как историю, Джордж Элиот, Достоевский и Сартр — как романы, а многие из нас представляют самую эксцентричную и поздно возникшую из всех философских жанровых форм, — статью, написанную для профессионального журнала.

Изменения в общем академическом разделении труда, во внутреннем структурировании философии и в литературном жанре, конечно, тесно связаны с концептуальными изменениями и взаимосвязаны не как три независимых процесса, взаимодействующих друг с другом и с четвертым, а как аспекты одной и той же сложной, но единой истории. Мера концептуальных изменений — это мера трудностей, возникающих при попытке перевести или перефразировать понятия, которые являются родными для одной конкретной лингвистической и философской культуры, с помощью тех, которые принадлежат или могут быть созданы представителями совершенно другой такой культуры. Я думаю, например, о том, какие лингвистические инновации потребовались Джорджу Томсону для его истории ранней греческой философии на современном ирландском языке, а также для его переводов Платона на этот же язык. Проблемы, с которыми Томсон должен был столкнуться, освещаются при рассмотрении результатов разрешения параллельных проблем в переводе поэзии. Возьмем, например, любой отрывок из Гомера, речь Сарпедона к Главку в *Илиаде* XII. 309–328, и сравним с прочтением Чэпмена в шестнадцатом веке, Поупа — в восемнадцатом веке и Фицджеральда — в двадцатом веке. Действительно, есть моменты, в которых один из них искажает греческий оригинал так, как этого не делает другой. Но во многих отношениях они не конкурируют: Фицджеральд — первоклассный переводчик нашего времени, Чэпмен и Поуп — первоклассные переводчики своего времени. Понятие наилучшего перевода на все времена не имеет никакого смысла. И я не вижу причин предполагать, что это не так же верно для

Платона, как для Гомера (ужасность Джоуитта великолепно соответствует ужасности Ланга, Лифа и Майерса^{*}).

Было бы совершенно неверно выводить из любого из приведенных выше соображений, что какая-либо часть прошлого с необходимостью недоступна нам здесь и сейчас. Но они указывают на размах и изобретательность тех хитростей, к которым нам придется прибегнуть, если мы не хотим быть, часто в неожиданной степени, узниками настоящего в наших мнимых истолкованиях прошлого. При этом они подчеркивают дилемму, которую я сформулировал изначально. Ибо даже этот аргумент предполагает, что в какой-то значительной степени ощущение преемственности, которое обеспечивают столь многие стандартные истории философии, является иллюзорным и зависит от ловкого, хотя, несомненно, бессознательного использования ряда приемов, предназначенных для маскировки различий, наведения мостов между разрывами и сокрытия непонятности. Но даже это вводящее в заблуждение ощущение преемственности может быть нарушено, если мы прочитаем слишком много различных стандартных историй философии, написанных в разное время и в разных местах. Попробуйте прочесть историю философии со времен Канта по-немецки, Дугалда Стюарта — по-английски и Виктора Кузена — по-французски и до наших дней, и сразу же обнаружится дополнительное измерение различий. Каждая эпоха, иногда даже каждое поколение имеет свой собственный канон великих философских писателей и безусловно великих философских книг. Подумайте о том, как по-разному относились в разное время и в разных местах к Джордано Бруно, Юму, Порт-Роялю или Гегелю. Или посмотрите, как относительная важность, придаваемая различным диалогам Платона, периодически менялась со времен Возрождения. Эти различия частично отражают и частично усиливают некоторые другие, которые я уже отметил. Они показывают, как история философии как субдисциплина может иногда способствовать усилению предрассудков настоящего, изолируя нас от того, что в прошлом нас

^{*} Бенджамин Джоуит — английский филолог-классик, профессор Оксфорда. Автор известных переводов Платона. Andrew Lang, Walter Leaf and Ernest Myers — авторы английского прозаического перевода «Илиады» (1893 г.).

беспокоило бы больше всего. Опять же, в этом аргументе нет ничего, что указывало бы на то, что какая-либо часть прошлого всегда *с необходимостью* недоступна. Но умножение случайных факторов также предполагает, что мы не можем исключить ни одну из двух перспектив. Одна из них заключается в том, что в истории философии могут быть периоды, настолько чуждые друг другу, что более поздние из них не могут надеяться адекватно понять более ранние, но неизбежно будут неверно истолкованы. И это, кажется, уже произошло, например, в случае непонимания средневековой мысли французским Просвещением XVIII века. Однако мы вполне можем считать, что *нам* такая перспектива не угрожает, поскольку сам наш успех в выявлении таких случаев недопонимания предполагает, что мы можем преодолеть барьеры и обойти препятствия, которые обрекли на неудачу наших предшественников в XVIII веке. Эта культурная гордость, конечно, может оказаться неуместной. Но даже если это не так, открывается вторая перспектива, а именно, что сам наш успех в интерпретации социально, культурно и интеллектуально чуждых периодов в истории философии может заставить нас осознать модусы философского мышления и исследования, формы и предпосылки которых настолько отличаются от наших, что мы не в состоянии обнаружить достаточной согласованности в концепциях и стандартах, которая обеспечивала бы основания для выбора между конкурирующими и несовместимыми утверждениями, воплощенными в таких модусах, без каких-либо вопросов. Ибо к какому бы стандарту или критерию мы ни сочли разумным обратиться, это будет тот, применение которого уже предполагает рациональную обоснованность наших собственных конкретных способов философского мышления и исследования, в то время как именно потому, что он так надежно принадлежит контексту этих способов, он никогда не мог бы показаться рационально обоснованным, возможно, даже не мог бы быть понятен тем, чей чуждый способ философского мышления и исследования является тем, с которым мы хотим вступить в рациональную полемику. Но если бы это произошло, то рациональность наших собственных способов философского мышления и исследования была бы поставлена под сомнение. Ибо мы должны знать о существовании другого конкурирующего набора философских вер, установок и форм исследования, чьи имплицитные или эксплицитные притязания

на рациональную гегемонию были бы несовместимы с параллельными притязаниями, воплощенными в нашей собственной философской деятельности, но чьи притязания не могли быть подкреплены рациональной аргументацией — ибо любой веский и значимый аргумент оказался бы предполагающим то, что от него требовалось подтвердить, — быть опровергнутым или отклоненным в пользу нашего собственного. (Тот факт, что точно такой же тип ограничений, очевидно, может возникнуть при прояснении нашего отношения к способу философской деятельности, осуществляемой в рамках какой-то чуждой культурной традиции, конечно, был замечен антропологами; но меня здесь интересуют конкретные проблемы, возникающие в ситуациях, когда мы имеем дело только с прошлыми эпохами в рамках нашей собственной культурной традиции).

Разумеется, в той ситуации, которую я себе представляю, та же самая причина, делающая невозможным для нас рациональное обоснование превосходства *нашего* способа философской деятельности над тем, каким был некий соперничающий период из нашего прошлого, сделает невозможным также и рациональное обоснование предпочтеть *их* доводы нашим. Но это должно приносить очень слабое утешение. Ибо отчасти, по крайней мере, открытие конкурирующих теологических способов исследования, встроенных в конкурирующие формы религиозной практики, столь же неспособных и по той же причине опровергнуть притязания друг друга на фундаментальном уровне рациональными аргументами, привело к тому, что Просвещение и Пост-просвещение дискредитировали теологию как способ рационального исследования. Поэтому неизбежно возникает вопрос: почему философия не страдает от такой же дискредитации?

Этот вопрос имеет силу по двум различным причинам. Во-первых, это более сложный вариант вопроса, который уже часто задают не-философы. Философия, как иногда утверждают, отличается от естественных наук своей неспособностью разрешать фундаментальные разногласия; коль скоро философы обращаются к миру разными и противоречивыми головами, то почему на них следует обращать внимание? А во-вторых, эта грубая, но распространенная попытка дискредитировать философию подкрепляется целым рядом соображений, которые я приводил. Рассмотрим несколько

детальнее, как успех в корректировке неправильного толкования какого-либо конкретного прошлого периода в философии может привести к выявлению его радикальных отличий от нас таким образом, что мы, по-видимому, не в состоянии рационально решить вопрос о том, какая из фундаментальных точек зрения является правильной. Я снова беру пример из моральной философии.

В главе «Свобода и разум», озаглавленной «Отступничество», профессор Р. М. Хэйр заметил, что

Существуют аналогии ... между такими выражениями, как «думай хорошо» и «думай, что следует», с одной стороны, и словом «хочу» — с другой ... однако мы не должны быть настолько одержимы аналогиями между желанием и принятием оценочных суждений, чтобы игнорировать их различия. Возможно, поступая именно таким образом, Сократ пришел к своим знаменитым затруднениям, связанным с вопросом моральной слабости. Именно своей универсализованностью оценочные суждения отличаются от желаний... и почти все трудности Сократа проистекают из того, что он не замечает этого. (Хэйр 1963: 71).

Примечание Хэйра к этому отрывку отсылает не к первоначальному Платоновскому источнику, *Протагору*, а к рассуждениям Аристотеля в Книге VII *Никомаховой этики* (1145b 25). Я полагаю, что заявленные «знаменитые затруднения» Сократа состоят в его утверждении, что никто не действует вопреки тому, что лучше всего делать, кроме как по незнанию, и в известном смысле это позволяет Аристотелю изначально предположить, что то, что он принимает за тезис Сократа, явно расходится с *ta phainomena* в *akrasia**; и это утверждение Хэйра состоит в том, что если бы только Сократ признал тот тип

* Акрасия или акразия (др.-греч. ἀκρασία — «слабоволие, несдержанность») — термин, отражающий иррациональное поведение человека при совершении поступка, когда человек, вместо того, чтобы совершить поступок, который кажется ему наиболее правильным и даже является наиболее желательным для совершения, поступает другим образом. Такое иррациональное поведение изучается в рамках философской теории действия. К понятию акрасии обращались многие философы, в частности, античные — Сократ и Аристотель и современные — Р. М. Хэйр и Д. Дэвидсон. Не реже к решению этого вопроса обращалась и Церковь, в частности, мы находим обсуждение вопроса акрасии у Апостола Павла и у Аврелия Августина.

различия между желанием и вынесением оценочных суждений, на котором настаивает Хэйр, то Сократ понял бы, что если я хочу чего-то настолько сильно, что добиваюсь этого, даже если это противоречит оценочному суждению о том, как должны вести себя люди в данной конкретной ситуации, и моей приверженности этому, о которой я до сих пор заявлял, тогда, при условии, что в моей власти не пытаться удовлетворить это конкретное желание, невозможно, что теперь я действительно согласен с этим оценочным суждением. Тем самым, по мнению Хэйра, никто никогда не действует таким образом, который заставляет пренебрегать их собственными оценочными суждениями, ибо «это тавтология говорить, что мы не можем искренне согласиться с командой, адресованной нам самим, и *в то же время* не выполнять ее, если сейчас представляется случай для ее выполнения, и в нашей (физической и психологической) власти сделать это» (Хэйр 1952:20, цитируется по Nare 1963 79). Так что если бы только Сократ обладал такой степенью проницательности, как у Хэйра, он никогда не попал бы в свои знаменитые неприятности.

То, что Платон действительно представлял Сократа не только как того, кто говорит, но и как того, кто совершает поступки, должно было претерпеть две последовательные трансформации, чтобы обеспечить Хэйру возможность обращаться с Сократом как с мальчиком для битья. Первоначальный контекст *Протагора* — диалектический, в котором ближайшей целью Сократа является опровержение веры *hoi polloi* в то, что человеческие существа могут быть отвращены от стремления к тому, что они считают благом, будучи одолеваемы стремлением к удовольствиям, и в котором более широкая цель Сократа касается места знания в добродетелях. Назвать контекст диалектическим — значит сказать, что мы неправильно понимаем Сократа, если считаем, что он в этих отрывках произносит *утверждения* в процессе движения к *выводам*, ошибка, иногда допускаемая переводчиками. В конце *Протагора* Сократ представлен как говорящий: «мне кажется, что наша точка выхода из споров только что *hê arti exodos* подобна человеку, обвиняющему нас и насмехающемуся над нами ...» (361a 4).

Г-н К.Ч.У. Тэйлор* переводит «*hê arti exodos*» как «выводы, к которым мы только что пришли», перевод, который теряет все драматические аллюзии — *exodos* является, помимо прочего, финалом пьесы, и использование Сократом здесь этого выражения связано с использованием комедийных идиом повсюду в диалоге — и позволяет легко сделать ложное предположение, что Сократ пытался прийти к какому-то выводу и теперь признает свою неудачу. Но философская деятельность Сократа, по крайней мере в том виде, как она представлена в этих отрывках из *Протагора*, была совершенно иной деятельностью, чем та, которой занималось большинство последующих философов, когда они давали обещания и делали выводы, и первый последующий философ, неверно его понявший, был Аристотель.

В действительности Аристотель не был и не считал себя указывающим на какие-либо недостатки или затруднения Сократа, известные или нет. Ибо когда он говорит, что точка зрения, которую он приписывает Сократу, находится в противоречии с *ta phainomena*, он имеет в виду *не то*, что оно находится в противоречии с «наблюдаемыми фактами» (перевод У. Д. Росса) или «очевидными фактами» (перевод Х. Рэкхема), а с общепринятым мнением (Owen 1961), с чем-то, что Сократ из *Протагора* уже очень хорошо понял. И то, что Аристотель заключает — и он, конечно, *делает* утверждения и делает выводы — эксплицитно (1147b 15), что Сократ был прав, что тот, кто, кажется, делает то, что противоречит тому, что он или она знает как наилучшее для него или для нее, не может *действительно* знать, что это так. Конечно, соглашаясь с Сократом, Аристотель предвосхитил своих современных последователей в игнорировании заключительных пассажей *Протагора* и диалектической природы философской деятельности Сократа и, таким образом, исказил Сократа. Но это искажение само по себе еще больше искажается, когда аристотелевская дискуссия об *akrasia* трактуется Хэйром как обсуждение тех же самых тем,

* К.Ч.У. Тэйлор (C.C.W. Taylor) (1936—) [не путать с Чарльзом Тэйлором] — известный британский историк античной философии, один из редакторов влиятельного журнала по античной философии «Oxford Studies in Ancient Philosophy», редактор 1-го тома известной «Ратледжской истории философии» «С начала и до Платона» (From the beginning to Plato: Routledge history of philosophy, v.1), издатель трудов Аристотеля, Симпликия на английском языке.

которые Хэйр обсуждает под рубриками «отступничество» и «слабость воли», так что рассказ Хэйра об этих вопросах может быть использован — как это делает Хэйр — чтобы прояснить нам, что было истинным и что было ложным в Сократовском (и косвенно — в Аристотелевском) рассказе об *akrasia*.

При этом игнорируются важнейшие различия в моральном и культурном контексте, так что место отступничества в любой современной морали должно сильно отличаться от такого места в *akrasia* в Афинской мысли и практике. Контекст теории Аристотеля — это должно быть ясным, что в приписывании теорий Сократу нужно быть очень осторожным — это телеологическое рассмотрение добродетелей, в рамках которых необходимо дать объяснения как того, как кто-то может совершать справедливые действия, но не быть справедливым человеком, так и того, как кто-то может совершать несправедливые действия, но не быть только несправедливым человеком. Объяснение этого последнего является, по крайней мере, центральной функцией аристотелевского рассмотрения *akrasia* (1151a 11). *Akrasia* не имеет ничего общего с условиями принятия оценочных суждений. Ее возникновение предполагает различие между личностью, проявляющей добродетели, и личностью, которая, хотя и имеет, по крайней мере, истинное мнение и, возможно, знание о цели, которой служат добродетели, отступает от них. То, что чьи-то моральные убеждения не нуждаются в коррекции по отношению к *содержанию*, является предпосылкой проявления *akrasia* этим человеком. Если человеку, проявляющему *akrasia*, чего-то и не хватает, то это полной *episteme*, действующей в данном конкретном случае, и полного расположения характера, которое могло бы поддерживать и воплощать это действие. Напротив, в любом современном прескриптивистском учении о морали, таком как учение Хэйра, не только не может быть места для концепции соответствующего вида *episteme*, но и не может быть логической возможности для такого рода разрыва между знанием и действием, который иллюстрирует *akrasia*. Согласие с принципами, с точки зрения прескриптивистов, *действует* в соответствии с этими принципами, за исключением тех случаев, когда поступать таким образом не в чьей-либо власти. Но *akrasia* — это не только вопрос конкретных обстоятельств; это еще и черта характера.

Неудивительно, что *akrasia* и слабость воли или отступничество оказываются весьма различны, если принять во внимание радикальное различие культурных и моральных контекстов. Прескриптивистская мораль принципов чувствует себя как дома в преимущественно посткантIANском социальном мире, где устоявшаяся мораль является одним из моральных правил, которые агент предписывает себе, и где делать что-то иное, чем то, что согласуется с его моральными заявлениями о верности определенным правилам, означает демонстрировать то, что Хэйр называет отступничеством. Но *akrates* вовсе не обязательно и не типично является отступником. Он — тот, чье нравственное воспитание еще не завершено и несовершенно, чье движение к *telos*, который является одновременно его истинным и его уже признанным благом — хотя, возможно, все еще неявно, чем явно признанным — отклоняется из-за отсутствия у него контроля над *pathê*, которые на него обрушиваются. Таким образом, *akrates* занимает совершенно иное место в совершенно ином моральном порядке, чем тот, который отводится отступнику как в соответствии с прескриптивной моральной теорией, так и современной моральной практикой. Но понять это — значит исправить неверное истолкование ценой столкновения именно с тем положением дел, которое я определил ранее как то, которое ставит под сомнение рациональное обоснование фундаментальных философских точек зрения.

В сердце греческой моральной философии лежит образ образованного морального деятеля, чьи желания и выбор направляются добродетелями к подлинным благам и в конечном счете к благу *самоу по себе*. В основе сугубо современной моральной философии лежит фигура автономного индивида, чей выбор является суверенным и окончательным, и чьи желания, согласно одной версии такой моральной теории, должны быть взвешены в равной степени с желаниями любого другого человека, или, согласно другой версии такой теории, должны быть ограничены категориальными правилами, которые накладывают нейтральные ограничения на все желания и интересы. Справедливость с характерной для греков точки зрения — это вопрос заслуги, вопрос распределения благ в соответствии со своим вкладом в ту форму политического сообщества, которое является моральной ареной. Справедливость с характерной для современности точки зрения — это вопрос фундаментального

равенства. Для каждой совокупности теорий ключевые понятия настолько взаимосвязаны в рамках сложной совокупности вер, установок и практик, что абстрагировать каждое концептуальное различие по очереди в попытке решить вопросы один за другим неизбежно означает по большей части фальсифицировать и исказить, в то время как рассматривать каждую совокупность теорий в целом означает обнаружить, что каждая из них несет в себе свое собственное объяснение рационального обоснования суждений о моральной практике.

Этот конкретный пример дилеммы, порождаемой отношением философии настоящего к философии прошлого, демонстрирует все измерения различия, которые я каталогизировал ранее. Греческая мысль, как и греческая практика, понимает мораль и политику как единый объект исследования; современная моральная теория отличается как от политической философии, так и еще более резко от политической науки. Таким образом, академическое разделение труда позволяет нам делать вид, что наши ученики могут понять *Этику* Аристотеля, не читая *Политику*, и наоборот. Греческая моральная мысль уделяет основное внимание вопросам природы человеческой психологии, которые столь же чужды сугубо современной моральной философии, как и некоторые из ее центральных вопросов, различие факта/ценности и отношение морали к полезности, например, у Платона и Аристотеля. Различия, которые возникают из-за различного использования литературных жанров и канонизации определенных текстов, едва ли нуждаются в пояснении; и трудности концептуального пересказа лежат в самой сердцевине проблемы. Таким образом, то, что мы видим здесь, является ярким и красноречивым примером того, к чему привела наша неспособность разрешить первоначальную дилемму: последовательная неспособность противостоять моральной философии той самой культуры, наследие которой сделало возможной нашу собственную моральную философию. Как нам следует ответить?

Одна из привлекательных стратегий заключается в том, чтобы игнорировать ситуацию в целом, что, в конце концов, большинство из нас уже делает. Иными словами, мы будем продолжать рассматривать наше философское прошлое двумя совершенно различными способами. С одной стороны, как философы, определяющие свою дисциплину в терминах того, что в

настоящее время делают члены Американской философской ассоциации, мы будем допускать философов прошлого к нашим дискуссиям только в наших собственных терминах, и если это влечет за собой историческое искажение, то, возможно, тем лучше. Мы окажем прошлому честь, предположив, что оно столь же философски проникательно, как и мы. С другой стороны, как историки философии, мы будем по-настоящему скрупулезны в попытках понять прошлое таким, каким оно было на самом деле, и, если это делает прошлое философски нерелевантным, мы просто будем осуждать релевантность, а там, где другие говорят об антиквариатизме, мы будем говорить об учености.

Поэтому мы можем на мгновение поздравить себя с тем, что то, что казалось острой проблемой, на самом деле оказалось ловким решением. Но это наслаждение не может длиться дольше мгновения. Ибо это решение несет в себе ясный и, я надеюсь, неприемлемый подтекст. Прошлое станет миром только *de facto*. Настоящее единственно будет миром *de jure*. Изучение прошлого будет определено таким образом, чтобы исключить любое рассмотрение того, что является истинным, хорошим или рационально обоснованным, а не того, что они тогда с их особыми концепциями истины, добра и рациональности считали таковым. Исследования того, что на самом деле является истинным, хорошим и рациональным, будут зарезервированы за настоящим. Но заметьте, что для любого частного философского поколения его занятие настоящим может быть только временным; в некотором не слишком отдаленном будущем оно будет преобразовано в еще одну часть философского прошлого. Его вопросы и ответы *de jure* будут переведены в систему отсчета *de facto*. Оно, как выяснится, не способствовало исследованию, продолжающемуся из поколения в поколение, но отошло от активного философского исследования, чтобы стать просто предметом изучения историков. Куайн шутил, что есть два типа людей, интересующихся философией: те, кто интересуются философией, и те, кто интересуются историей философии. С точки зрения, которую я только что набросал, контр-шутка такова: люди, интересующиеся философией сейчас, обречены стать теми, кем через сто лет будут интересоваться только те, кто интересуются историей философии. Таким образом, философское обнуление прошлого посредством

этой концепции отношения прошлого и настоящего оказываются способом нашего собственного заблаговременного обнуления. Это особое разделение труда между позитивным историком и философом гарантирует, что со временем все будет отдано историческому позитивизму.

Тогда кажется, что эту дилемму нельзя игнорировать; бездействие тоже будет иметь радикальные негативные последствия. Ничто, кроме убедительного объяснения, как можно противостоять философскому прошлому и философски, и исторически, не даст нам того, что нам нужно. Но такое рассмотрение должно будет объяснить, как одна крупномасштабная философская точка зрения может взаимодействовать с другой в тех случаях, когда каждая точка зрения воплощает свои собственные концепции того, в чем состоит рациональное превосходство, и тем самым, по-видимому, не может быть апелляции к какому-либо нейтральному и независимому стандарту. И все же мы, конечно, не первые, кто нуждается в таком рассмотрении. Проблемы того, как рационально разрешать проблемы, когда они разделяют сторонников больших и всеобъемлющих точек зрения, систематические разногласия которых распространяются на разногласия в том, как эти разногласия должны быть охарактеризованы, не говоря уже об их разрешении, — это те проблемы, с которыми уже сталкивались историки и философы естествознания под именем, присвоенным им Томасом Куном. Это проблемы несоизмеримости. Поэтому вполне уместно спросить, как обстоят — или, возможно, должны обстоять — эти дебаты, чтобы понять, можем ли мы извлечь из них помощь в решении нашей собственной проблемы.

Отличительные черты естественных наук, установление которых привело Куна к его первоначальным утверждениям о несоизмеримости, были, конечно, более ограниченными по своим масштабам, чем отличительные черты философии, которые породили нашу настоящую проблему. Во-первых, даже у такого либерального историка, как Кун, концепция естествознания, лежащая в основе всей его аргументации, — это концепция, в которой современные концепции естествознания в значительной степени позволяют определять, какие теории и деятельность в до-современных обществах следует считать предшественниками истории естествознания. И это, конечно,

совершенно законно, ибо само понятие наших естественных наук является в значительной степени вполне современным понятием, возникшим между XVI и XIX веками, тогда как понятие философии — нет. Тем не менее первоначальная проблема Куна была точно такой же, как и наша: как можно рассматривать как конкурирующие, утверждения, заключенные в контекстах настолько различных, что нет нейтрального критерия или стандарта аргументации — как, по утверждению Куна, бывает иногда, когда два крупномасштабных корпуса научных теорий*, такие как физические космологии Аристотеля и Галилея, противостоят друг другу? Мы не можем апеллировать в таких случаях к нейтральным и независимым данным, получаемым через наблюдение, ибо то, как мы характеризуем и даже как мы воспринимаем соответствующие данные, а также какие данные мы считаем релевантными для наблюдения, будет зависеть от того, какую из конкурирующих теоретических точек зрения мы исходно приняли: «когда Аристотель и Галилей смотрели на качающиеся камни, первый видел ограниченное падение, второй — маятник», — писал Кун в своей ранней формулировке этой точки зрения. И позже он пришел к выводу, что любая концепция соответствия «между сущностями, которыми теория населяет природу», с одной стороны, и «тем, что “действительно существует”», с другой стороны, должна быть отвергнута: «я думаю, что нет независимого от теории способа реконструировать фразы типа “действительно существует”...» (Kuhn 1970: 121 и 206). Иными словами, каждая крупномасштабная теория такого рода приходит к нам со своей собственной концептуализацией той наблюдаемой реальности, о которой она дает отчет. Следовательно, нет никакого обращения от корпуса теории к независимому и нейтрально наблюдаемому свойству этой реальности.

Кроме того, Кун также приводит аргументы, призванные показать, что использование таких, по-видимому, независимых критериев, как степень подтверждения одного корпуса теории относительно другого путем наблюдения или сравнения степени и вида аномалий, которые должны быть выявлены в каждом из двух конкурирующих корпусов теорий, не даст нам

* Под корпусом научной теории понимается набор понятий данной теории и взаимосвязей (взаимодействий) между ними.

никаких рационально обоснованных нейтральных и независимых критериев, которые мы стремимся обнаружить. Ибо то, *что* мы считаем важными подтверждающими примерами теории, и *какие* аномалии в теории или в отношении теории к наблюдению мы считаем центральными, а не периферийными, будет также в значительной степени зависеть от того, какую из конкурирующих теоретических точек зрения мы примем. Таким образом, если мы последуем за аргументами Куна, то, по видимому, будем вынуждены заключить, что в таком способе выбора теории нам действительно не хватает какого-либо нейтрального и независимого критерия, с помощью которого мы могли бы оценить спорные утверждения. Такие корпусы теорий кажутся взаимно несоизмеримыми.

Реакция философов науки на определение Куном феномена несоизмеримости по большей части была двоякой. Некоторые утверждают, что Кун на самом деле ошибается и что понятие несоизмеримости не имеет применения в истории науки. Другие приняли тезис Куна и высказывались в пользу выводов из него гораздо более радикальных, чем те, которые он сам принял бы. Обе стороны согласны с тем, что имеет место следующее следствие: если и поскольку концепция несоизмеримости применима к выбору между соперничающими корпусами теорий, то у нас не может быть никаких рациональных оснований для принятия любого из этих соперников, а не любого другого: если и постольку, поскольку понятие несоизмеримости применимо к выбору между конкурирующими корпусами теорий, то у нас не может быть никаких рациональных оснований для принятия какого-либо одного нежели другого из этих конкурентов. Это следствие я хочу оспорить. Аргумент, который я хочу вернуть, требует первоначального акцента на двух моментах, которым философы науки до сих пор, возможно, уделяли недостаточно внимания.

Первый состоит в том, что теории в естественных науках, как и в других областях, по своей сути имеют историческое существование. Нет такой вещи, как кинетическая теория газов; есть только кинетическая теория, какой она была в 1850 году, теория, какой она была в 1870 году, теория, как она есть сейчас и так далее. И точно так же не существовало средневековой (аристотелевской) физической теории как таковой; но только такая теория, какой она была принята в Париже

начала XIV века или в Падуе конца XV века. То есть сами корпусы теорий прогрессируют или не прогрессируют, и они делают это потому и постольку, поскольку они обеспечивают своими несогласованностями и непоследовательностями — несогласованностями и непоследовательностями, оцениваемыми по стандартам самого корпуса теории, — определение проблем, решение которых обеспечивает направление для формулирования и переформулирования этого корпуса теории. Иначе говоря, несогласованность и непоследовательность теории никогда не должны рассматриваться как всего лишь отрицательные аспекты этой теории. Они действительно являются теми точками, в которых корпус теории создает себе проблемы, те проблемы, в решении которых он обнаруживает себя все еще способным к росту, все еще научно плодотворным или, с другой стороны, неспособным и бесплодным. Обеспечивая себя проблемами, корпус теории обеспечивает себя целями и некоторой мерой своего собственного прогресса или отсутствия прогресса в достижении этих целей. Значение этого пункта для проблем несоизмеримости становится ясным, когда мы добавим к нему еще один.

Частные маломасштабные теории появляются по большей части как встроенные в более крупные корпусы теории; а такие более крупные корпусы теории, в свою очередь, встроены в еще более всеобъемлющие схемы вер. Именно эти схемы вер обеспечивают основу для концептуальных схем, протяженных во времени, в пределах которых осуществляется переход от одного несоизмеримого корпуса теории к его конкуренту; и такая концептуальная схема должна существовать, поскольку без концептуальных ресурсов, которые она предоставляет, мы не могли бы понять, что эти два корпуса теории являются конкурирующими, и предоставляют альтернативные и несовместимые объяснения *одного и того же объекта изучения*, и которые предлагают нам конкурирующие и несовместимые средства достижения *одного и того же набора теоретических целей*. Условием подлинной несоизмеримости двух конкурирующих корпусов теории систем является то, что эта общая для них спецификация объекта изучения и теоретических целей не должна обеспечивать основание для рационального выбора между ними; но без общей спецификации объекта изучения и теоретических целей на уровне базовых убеждений — на уровне

Weltanschauung — теориям просто не хватало бы логических свойств, которые позволяют нам классифицировать их как конкурентов. Таким образом, в физической теории понятия *веса*, *массы как их определил Ньютон*, и *массы как она определена в квантовой механике*, понятия, воплощенные в несоизмеримых корпусах теории, должны быть поняты как понятия *того свойства тел, которое определяет их относительное движение*, если мы хотим понять, что делает эти корпуса теории конкурирующими. И именно этот общий словарь более высокого порядка, этот набор смыслов и ссылок, предоставляемых на уровне *Weltanschauung*^{*}, позволяет приверженцам конкурирующих несоизмеримых корпусов теории признать себя движущимися к тому, что на этом уровне может быть определено как одни и те же цели. Таким образом, средневековые физики, решающие внутренние проблемы теории импетуса, последователи Галилея эпохи Возрождения и создатели квантовой механики XX века — все они имели или имеют более или менее общий словарь, который позволил бы им осознать, что они пытаются достичь как можно более общего и полного описания движущихся тел. Почему это имеет значение? Это важно потому, что адекватная формулировка этих двух пунктов необходима не только для постановки проблем, связанных с несоизмеримостью конкурирующих корпусов теории, но и для их решения. И это решение теперь может быть сформулировано как критерий, с помощью которого можно судить о рациональном превосходстве одной крупномасштабной теории над другой. Одну крупномасштабную теорию — скажем, ньютоновскую механику — можно считать решительно превосходящей другую — скажем, механику средневековой теории импульсов, если и только если первый корпус теорий позволяет нам дать адекватное и по самым лучшим стандартам истинное объяснение того, почему последний корпус теорий одновременно наслаждался успехами и победами, которые он совершил, и терпел поражения и разочарования, которые он также совершил, где успех и неудача, победа и поражение определяются в

^{*} *Weltanschauung* — (нем. Мирозозрение). Понятие «мирозозрение» является калькой с данного немецкого слова в философских европейских словарях, а потому часто используется именно немецкий термин без перевода (как это и делает Макинтайр).

терминах стандартов для успеха и неудачи, победы и поражения, обеспечиваемых тем, что я ранее назвал внутренней проблематикой последнего корпуса теорий. Это неуспех и неудача, прогресс или бесплодие, как их видим мы, высказывая наши суждения с точки зрения рационально лучшей теории, и которые предоставляют материал для объяснения этой теории. Это успех и неудача, прогресс и бесплодие в терминах как проблем, так и целей, которые были или могли быть определены сторонниками рационально худшей теории. Таким образом, с точки зрения ньютоновской механики можно объяснить, почему теоретики импетуса, не имея понятия инерции, смогли продвинуться только до каких-то границ и никак не дальше в решении тех задач, которые препятствовали их движению к цели создания общих уравнений движения.

Я настаиваю, что один несоизмеримый корпус научных теорий может говорить с другим во времени не только как предоставляющее лучший набор решений ее центральных проблем, поскольку, конечно, именно с определением того, что составляет центральную проблему, две несоизмеримые теории, вероятно, не согласятся, но и как предоставляющий историческое объяснение того, почему ключевой опыт его приверженцев в борьбе со своими собственными проблемами был именно таким, каким он был. Применение этого критерия рационального превосходства будет проще всего в тех случаях, когда его можно дополнить другим критерием, который сам по себе не является ни необходимым, ни достаточным для того, чтобы решить вопрос о притязаниях двух конкурирующих несоизмеримых корпусов теорий. В тех случаях, когда традиция исследования, определяемая конкретным корпусом теории, выродилась с точки зрения когерентности или стерильности, или не может вместить новые открытия, не впадая в непоследовательность (последнее, по сути, является важной составляющей ранних попыток Галилея вписать новые открытия в старую физику), тогда приверженцы этого корпуса теории могут сами иметь веские основания для того, чтобы его отвергнуть, не имея при этом никаких явно веских оснований для выбора какой-либо конкретной альтернативы, достойной их внимания. (Я оставляю это замечание в качестве поправки к тому, что я написал в MacIntyre 1977, но в целом я рассматриваю этот аргумент как развитие некоторых тезисов, заявленных в той статье.)

Стоит отметить, что нам совершенно не нужно добавлять к критериям, которые я сформулировал в качестве дополнительного требования, что корпус теории, признанный рационально лучшим, сам была относительно последовательным (конечно, *не слишком* последовательным, поскольку, как я уже предположил, несогласованность является источником интеллектуального прогресса) и плодотворным в решении проблем; ибо ни одна теория, которая не отвечала бы этому требованию, не смогла бы дать такого исторического объяснения, которое служило бы проверкой на рациональное превосходство.

Тогда выясняется, возможно, удивительным образом, что история естествознания в известном смысле является суверенной по отношению к естественным наукам. По крайней мере, там, где речь идет о крупномасштабных несоизмеримых корпусах теории, впервые выявленных Куном, высшей теорией в естествознании является та, которая дает основания для определенного рода исторического объяснения, которая придает историческому нарративу понятность, без которой оно не могло бы ею обладать. Рациональное превосходство ньютоновской механики проистекает, как выясняется, главным образом из ее способности играть определенную роль в объяснении позднесредневековых переживаний интеллектуальной фрустрации. То, как мы оцениваем состояние науки, зависит от того, как мы оцениваем качество истории, которую она помогает обеспечить. Отсюда также следует, что ни одна естественнонаучная теория никогда не подтверждается как таковая; она подтверждается или не подтверждается только относительно тех своих предшественников, с которыми она до сих пор конкурировала. Наилучшие причины, которые у нас были для принятия квантовой механики, — это соединение ее объяснения природы и исторического объяснения, которое может помочь в понимании упадка ньютоновой механики. Таким образом, существует неизбежная историческая отсылка от каждой научной точки зрения назад к ее несоизмеримому предшественнику. Естественные науки, несмотря на антиисторический склад ума, который так часто определяет способы их преподавания и передачи, не могут избежать своего прошлого. Но осознать это — значит достичь точки, в которой можно вернуться от истории естественных наук к истории философии и исследовать, можно ли понять отношение прошлого и настоящего в философии

если не посредством той же самой, то по крайней мере посредством близкой аналогии.

Условием этого было бы то, что на вопросы, возникающие из трех важнейших различий между проблемами, поставленными естественными науками, и проблемами, поставленными философией, можно было бы ответить хотя бы минимально удовлетворительным образом. Во-первых, я с самого начала заметил, что Кун мог полагаться на современное определение естественных наук, чтобы определить границы того, что считается их историей в прошлом. Но в философии, по причинам, которые теперь очевидны, для всего нашего проекта было бы фатальным позволить философскому настоящему определять то, что должно было считаться философским прошлым. Однако это не значит, что у нас нет для этого ресурсов. Ибо если естественные науки выводят свое минимальное объединяющее определение из той точки, которой они теперь достигли, то философия способна вывести свое аналогичное минимальное объединяющее определение из своей исходной точки. Никто не может считаться философом, если его не судят в конце концов по стандартам, установленным Платоном. Я говорю это не только потому, что фактически Платон уже в значительной степени дает философии как ее отправную точку, так и определение ее задач и объекта исследования. Но Платон преодолевает, именно так, как я описал, ограничения досократической философии, и тем самым устанавливает стандарт для всех последующих попыток преодолеть установленные им ограничения в свою очередь. Именно так он сделал возможным Аристотеля; именно так он сделал возможной философию. Следовательно, все философы после Платона должны столкнуться с ситуацией, в которой, если вы не можете преодолеть ограничения или то, что вы принимаете за ограничения, налагаемые фундаментальными положениями Платона, тогда у вас нет достаточных оснований не признавать себя платоником — если, конечно, вы не оставите философию полностью. Кольридж ошибался, полагая, что каждый является либо платоником, либо аристотеликом, но он был бы прав, если бы вместо этого заявил, что каждый является либо платоником, либо кем-то еще — нетривиальная исчерпывающая дизъюнкция, поскольку вся философия должна иметь эту неустранимую обратную ссылку на диалоги Платона. Признать это — значит обеспечить

философии то минимальное единство как в перспективе, так и в ретроспективе, и которое ретроспективно обеспечивает современное состояние естественных наук.

Во-вторых, важной частью моего тезиса о естественных науках было то, что разрывы несоизмеримости происходили в рамках непрерывности, обеспечиваемой на уровне того, что я называю *Weltanschauung*, тех общих убеждений и точек отсчета, которые не ставятся под сомнение даже тогда, когда есть столько всего еще. И можно было бы предположить, что, поскольку крупномасштабные философские разногласия часто включают в себя то, что я назвал *Weltanschauung*, постольку необходимые преемственность, необходимые общие убеждения и точки отсчета, характеристика которых существенна даже для утверждений, не говоря уже о решении каких-либо конкретных проблем несоизмеримости, вполне могут отсутствовать в других, во многом параллельных, эпизодах в истории философии. Я, конечно, не хочу спорить с утверждением, что крупномасштабные философские разногласия выходят далеко за рамки самых радикальных конфликтов в естественных науках и что они часто распространяются на то, что я назвал *Weltanschauung*. Но даже самые радикальные философские конфликты происходят в контексте не столь уж различных континуумов. Философская истина состоит в том, что не все может быть поставлено под сомнение одновременно, и эта истина актуальна: и там, где, например, мы сталкиваемся с разрывами в истории аристотелевской *pathê*, аффектами XVII века, чувствами XVIII века и эмоциями XX века, мы понимаем, что *гнев* и *страх* или их эквиваленты должны фигурировать в каталоге каждого из них, и что даже если у нас есть оговорки относительно перевода, скажем, *ira* буквально как *гнев* и *timor* как *страх*, наши оговорки должны быть сформулированы таким образом, чтобы было ясно, что мы можем получить благодаря этому переводу и чего мы получить не можем. Иными словами, типы дискретности и различия, перечисленные в начале моего рассуждения, требуют в качестве своего аналога столь же полного каталога типов континуальности, сходства и повторяемости. Если бы мы заметили это раньше, то никоим образом не устранили бы и не смягчили проблему, порождаемую разрывами и различиями. Но на этом, более позднем этапе рассуждения, заметим, что это является

предварительным условием перехода от заключения об истории естественных наук к заключению об истории философии.

В-третьих, в моем изложении отношения естественных наук к их истории само собой разумеющимся было то, что почти повсеместно в этой истории позднее побеждает более раннее. И хотя на самом деле так и было, не обязательно, чтобы так было. И в философии я вижу гораздо меньше оснований полагать, что это было так, и совсем нет оснований с самого начала исходить из предположения, что было так. Но, высказав это предостережение, я не вижу дальнейших серьезных препятствий для переформулирования изложенного мною объяснения того, что дает право одному крупномасштабному корпусу естественнонаучной теории считаться рационально превосходящим другой, так что он становится объяснением того, что дает право одному крупномасштабному корпусу философской теории считаться рационально превосходящим другой. Эта переформулировка будет выглядеть следующим образом.

Нам придется признать, что философские споры, споры и конфликты бывают по меньшей мере двух различных видов. Есть, конечно, и такие, которые встречаются *в рамках* очень широко разделяемой совокупности предположений о фоновых верах, стандартах аргументации, способах вывода контр-примеров, парадигмах опровержения и так далее. Но есть также типы дебатов или конфликтов между конкурирующими крупномасштабными точками зрения, которые я заметил ранее, где разногласия систематизированы таким образом, что, по-видимому, исключают возможность какого-либо общего стандарта для рационального разрешения разногласий. Каждая из конкурирующих точек зрения в таком крупномасштабном противостоянии будет иметь свою внутреннюю проблематику, свои моменты несогласованности, свои нерешенные проблемы, оцениваемые *по своим собственным* стандартам того, что проблематично, что связано и что является удовлетворительным решением. Приверженцы той или иной точки зрения могут, конечно, не всегда осознавать, что влечет за собой применение их собственных стандартов; и нам не нужно ограничиваться тем, что они действительно признают, чтобы утверждать, что то, что составляет рациональное превосходство одной крупномасштабной философской точки зрения над другой, — это ее способность преодолевать ограничения этой другой, предоставляя

со своей собственной точки зрения объяснение и понимание неудач, разочарований и несогласованности другой точки зрения (неудачи, разочарования и несогласованности, оцениваемые по стандартам, внутренним для этой другой точки зрения), лучшие, чем эта другая точка зрения может дать сама по себе, и таким образом, чтобы мы могли предложить лучшее историческое рассмотрение, более адекватный и понятный истинный рассказ об этой другой точке зрения и ее успехах и неудачах, чем она может обеспечить сама.

Таким образом, получается, что как достижения естественных наук в конечном счете должны оцениваться в терминах достижений истории этих наук, так и достижения философии в конечном счете должны оцениваться в терминах достижений истории философии. История философии есть с этой точки зрения та часть философии, которая господствует над всей остальной дисциплиной. Этот вывод покажется некоторым парадоксальным, а многим — нежелательным. Но у него есть по крайней мере одно достоинство: он не оригинален. Вико, Гегель и Коллингвуд — все они с разных позиций очень близко подходят к тезисам, удивительно и даже не случайно сходным. Но каждый из них, отстаивая такого рода точку зрения, допускал, как и я, что критическая проверка таких тезисов происходит вовсе не на том уровне аргументации, на котором я проводил ее до сих пор, и на котором они достаточно часто сами проводили ее. Решающий вопрос заключается в следующем: можно ли действительно написать требуемый вариант истории? И единственный способ ответить на этот вопрос — попытаться написать его и либо потерпеть неудачу, либо преуспеть”.

Литература

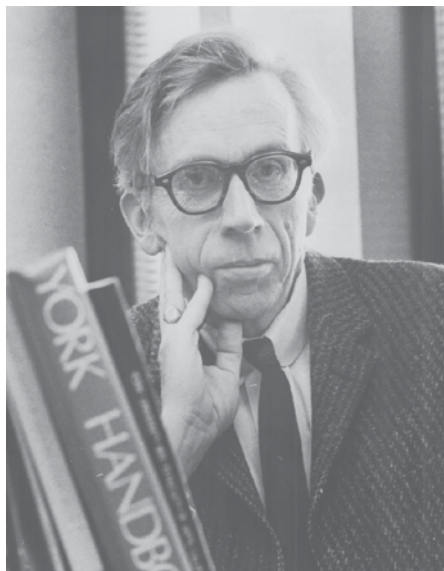
Hare, R. M. 1952. *The Language of Morals*. Oxford: Oxford University Press.

Hare, R. M. 1963. *Freedom and Reason*. Oxford: Clarendon Press.

Kuhn, T. S. 1970. *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd edition. Chicago: University of Chicago Press.

MacIntyre, Alasdair. 1977. Epistemological crises, dramatic narrative and the philosophy of science, *The Monist* 60(4): 453-72.

Owen, G. E. L. 1961. 'Tithenai ta Phainomena', in S. Mansion (ed.), *Aristotel et les problemes de methode*. Proceedings of the second Symposium Aristotelicum. Louvain.



Джон У. Йолтон

СУЩЕСТВУЕТ ЛИ ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ? НЕКОТОРЫЕ ЗАТРУДНЕНИЯ И ИХ РЕШЕНИЯ

Джон Йолтон: карьера и библиография

Джон Йолтон (1921–2005) — американский историк философии, чьи работы, посвященные Джону Локку, были хрестоматийными и необходимыми для изучения английского философа, которому Йолтон непосредственно посвятил восемь книг. Все остальное творчество Йолтона несет на себе след изучения Локка.

Джон Йолтон учился в Калифорнийском университете в Беркли, получил степень доктора философии в Оксфордском университете. Он был приглашенным лектором в Университете Джона Хопкинса, работал в Принстонском университете, в Университете Мэриленда, в Йоркском университете в Торонто, Канада. Он покинул Йорк, уехал в Ратгерский университет, где оставался вплоть до своей отставки.

Карьера Йолтона началась тогда, когда на историю философии в США под влиянием аналитической философии смотрели как на неперспективную историю ошибок и заблуждений. Если Локка и читали в середине прошлого века, то преимущественно для того, чтобы показать в чем состояли его ошибки, как эти ошибки были исправлены последующими поколениями (например, Лейбницем), а главное — и это

характерная для аналитических философов черта в их подходе к истории философии — Локка (как и многих других) читали как современника, как философа, который решал наши современные философские проблемы, но (почему-то) не пользовался современными средствами решения проблем.

В 2004 году вышла последняя книга Йолтона о Локке, «Два интеллектуальных мира Джона Локка. Человек, личность и дух в “Опытах”», и она стала его пятнадцатой книгой.

Интерес к Локку у Йолтона был сопряжен с некоторыми более широкими темами. Во-первых, это дискуссии вокруг понятия «врожденных идей», (ставших объектом активной критики Лейбница), в частности, что врожденные идеи могут быть центральными для человеческих моральных и социальных ценностей. В связи с понятием врожденных идей Йолтон показывал, что это общая проблема не только для всех читателей Локка, но и важная интеллектуальная задача для других современных философов, включая Декарта, Беркли и Юма. Проблема интерпретации, которой касался Йолтон, может быть сформулирована так: действительно ли все эти философы считали, что идеи — это объекты, которые встают между воспринимающим умом и внешним миром, или же стандартное овеществление идей — просто ошибочное прочтение их аргументации? Йолтон, начиная с 1980-х гг., утверждал, что стандартное и хорошо известное по учебникам овеществление идей основано на ложном прочтении текстов. И хотя его собственное прочтение не всегда разделялось другими историками философии, в последние годы именно его подход оказывается доминирующим.

Другая тема исследований Йолтона — религиозное, социальное и этическое значение отказа Локка от понимания мышления как отдельной духовной (или мыслящей) субстанции, сомневается в атрибутивном (но не акцидентальном ее характере). Йолтон не только показывал связь учения Локка с другими философами своей эпохи, но и четко разводил различные интересы самого Локка — как эпистемолога и когнитивного психолога и философа языка, с одной стороны, и как социального и религиозного мыслителя — с другой. Главная заслуга Йолтона в том, что он заставил современников серьезно относиться к историческому контексту философов, что было непросто сделать в аналитической среде.

Помимо исследований, Йолтон выступил редактором многих влиятельных работ и сборников статей, таких как «Джон Локк: проблемы и перспективы» (John Locke: Problems and Perspectives) (1969), «Блэкуэллское руководство по

философии Просвещения» (The Blackwell Companion to the Enlightenment) (1992).

В своих работах Йолтон сумел показать, как писать историю философии, избегая анахронизмов и опираясь сугубо на тексты самих философов, и что хотя Локк не является нашим современником, отбрасывать его концепции рано — мы все еще можем многому у него научиться.

Публикуемую статью* сам Йолтон характеризует следующим образом: «Философия как отдельная дисциплина — явление довольно новое. Это представляет проблему для нашего понимания того, что составляет историю философии. Писатели прошлого часто подходили к проблемам своего времени с междисциплинарной точки зрения; таким образом, чтобы понять их, мы должны сделать больше, чем ответить на современный набор вопросов. С этой целью я предлагаю обратиться к совету Локка о том, как читать текст. Следование этому совету может позволить нам избежать нескольких головоломок, которые возникают вследствие неправильного прочтения текста.

Обращаясь к названию моей статьи, я буду иметь в виду XVII и XVIII века. Я не собираюсь утверждать, что наша дисциплина начинается или останавливается в эти века (обычно мы прослеживаем ее, по крайней мере, до Греции), хотя огромное количество вопросов и проблем в англоязычной философии XX века придерживались этой более поздней линии. Взяв века, которые я знаю лучше всего, в качестве пробного камня и примера, я могу проиллюстрировать трудности, с которыми сталкиваются попытки исследовать нашу дисциплину исторически».

Избранная библиография:

«Джон Локк и путь идей» (John Locke and the Way of Ideas). Oxford, 1956.

«Философия науки А. С. Эддингтона» (The Philosophy of Science of A. S. Eddington). The Hague, 1960.

«Мышление и восприятие: Исследование по философии сознания» (Thinking and Perceiving: A Study in Philosophy of Mind). La Salle, Ill., 1962.

«Теория познания» (Theory of Knowledge). New York, 1965.

«Метафизический анализ» (Metaphysical Analysis). Toronto, 1967.

* Yolton J. Is There a History of Philosophy? Some Difficulties and Suggestions // Synthese. 1986. No. 67. PP. 3–21.

«Локк и компас человеческого понимания: Выборочный комментарий к “Опытам”» (Locke and the Compass of Human Understanding: A Selective Commentary on the Essay). Cambridge, UK, 1970.

«Джон Локк и образование» (John Locke & Education). New York, 1971.

«Мыслящая материя: материализм в Британии XVIII века» (Thinking Matter: Materialism in Eighteenth-century Britain). Minneapolis, 1983.

«Чувственное восприятие от Декарта до Рида» (Perceptual Acquaintance from Descartes to Reid). Minneapolis, 1984.

«Джон Локк: Справочное Руководство» (John Locke: A Reference Guide, with Jean S. Yolton), Boston, 1985.

«Локк: Введение» (Locke: An Introduction). Oxford, 1985.

«Локк и французский материализм» (Locke and French Materialism). Oxford, 1991.

«Словарь Локка» (A Locke Dictionary). Oxford, 1993.

«Восприятие и реальность: История от Декарта до Канта» (Perception & Reality: A History from Descartes to Kant). Ithaca, N.Y., 1996.

«Реализм и кажимость: Очерк по онтологии» (Realism and Appearances: An Essay in Ontology). Cambridge, UK, 2000.

«Два интеллектуальных мира Джона Локка. Человек, личность и дух в “Опытах”» (The Two Intellectual Worlds of John Locke: Man, Person, and Spirits in the Essay). Ithaca, N.Y., 2004.

Исследования под редакцией Дж. Йолтона:

«Джон Локк: Проблемы и перспективы, сборник новых эссе» (John Locke: Problems and Perspectives, a Collection of New Essays). Cambridge, UK, 1969.

«Philosophy, Religion, and Science in the Seventeenth and Eighteenth Centuries» (Philosophy, Religion, and Science in the Seventeenth and Eighteenth Centuries). Rochester, N.Y., 1990.

«Блэкуэллское руководство по философии Просвещения» (Blackwell Companion to the Enlightenment). Oxford, 1992.

«Словарь английских философов XVIII века» (Dictionary of Eighteenth-century British Philosophers) / ed. with John Price and John Stephens, Bristol, UK, 1999.

«Философский канон в XVII и XVIII веках: Очерки в честь Джона У. Йолтона» (The Philosophical Canon in the 17th and 18th Centuries: Essays in Honour of John W. Yolton). Rochester, N.Y., 1996.

СУЩЕСТВУЕТ ЛИ ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ? НЕКОТОРЫЕ ЗАТРУДНЕНИЯ И ИХ РЕШЕНИЯ

«Чем была философия в течение некоторых двух столетий?»

Понятие истории философии неоднозначно. Оно может относиться к письменным историям, к книгам, пытающимся проследить историю дисциплины или предмета (или какой-то части этой истории). Это может также просто относиться к предыдущим авторам и проблемам, обозначаемым нашим термином «философия». Таким образом, выражение «история философии» может относиться либо к прошлому данной дисциплины, либо к книгам об этом прошлом. В обоих случаях возникает изначальная трудность определения этой дисциплины или предмета исследования. Сам термин «дисциплина» — например, «философская дисциплина» — может вводить в заблуждение, поскольку наша дисциплина возникла как отдельный и идентифицируемый предмет сравнительно поздно. В XVII и XVIII веках, например, нельзя было получить степень по философии в Оксфордском университете. Можно было изучать право, теологию, некоторые науки (в том числе связанные с медициной) и логику, но не философию. Термин «философия» часто связывался с термином «естественная», как в понятии «естественной философии», обозначающем науку.

Вопрос о референте термина «философия» может быть проиллюстрирован списками литературы для чтения в небольшой брошюре, опубликованной в 1730 г. Даниэлом Уотерлендом (Daniel Waterland), «Советы молодому студенту, с Методом изучения в течение четырех первых лет». Уотерленд составляет план чтения для студента университета, предлагая книги, которые следует прочитать в каждый из четырех лет. Он использовал три категории: философскую, классическую и религиозную. Под «философской» за первый год он перечисляет несколько книг по арифметике, «Геометрию» Евклида, работу по тригонометрии и одну — по стандартной аристотелевской логике. Для второго года он перечисляет более продвинутые математические работы, две книги по астрономии, введение в физику (Кейлла [Keill]) и картезианский труд Роо (Rohault) по физике. Есть также в списке «Опыты» Локка. Третий год

включает в себя книги по этике и закону природы, а также несколько книг о том, что мы могли бы назвать географией. Четвертый год просто цитирует под лейблом «философские» четыре книги: труд по метафизике (Барониуса [Baronius]), «Оптику» Ньютона, труд Грегори (Gregory) по астрономии и книгу по математике¹.

Если мы обратимся к термину «философия» в популярном справочном труде «Энциклопедия» Чемберса (Chambers), опубликованном в 1728 г., то она определяется как «знание или изучение природы и морали, основанное на разуме и опыте». В этом определении нет ничего особенно «философского» для нашего слуха, за исключением, возможно, появления «морали». Большинство его примеров взяты из античных авторов, часто цитируется любимец эти двух столетий, Цицерон. У Чемберса есть отдельные статьи о греческих сектах, а также о картезианцах и ньютонианцах. Он также говорит о корпускулярной, механической и экспериментальной философии. «Философствование» он называет «актом рассмотрения некоторого Объекта нашего Познания; исследование его Свойств и Феноменов, в которых он себя проявляет; исследование их Причин или Следствий и их Законов; все это осуществляется в соответствии с Природой и Причиной Вещей». Затем он цитирует Ньютоновские правила философствования, указывая, что то, что он описывает — это *естественная философия*, а не *философия*. Первое издание «Британской энциклопедии» (около 1776 г.) повторяет определение «философии» Чемберса как «знания или изучения природы и морали, основанного на разуме и опыте». Статья перенаправляет читателя на статьи по механике, оптике, астрономии, логике и морали. Опять же, единственные пункты, которые мы могли бы считать философскими, — это те, которые посвящены логике и морали. Статья о нравственной философии довольно пространная. У меня не было времени

¹ Список Уотерленда довольно традиционен и отражает то, что мы знаем о курсе обучения в Оксфорде в XVIII веке. Однако есть свидетельства того, что некоторые преподаватели рекомендовали более современные работы, работы, которые отвечали на вопросы, поднятые Локком в его «Эссе». Подробнее о логике и философии в Оксфорде в XVIII веке см. мой вклад в готовящемся к изданию томе по истории Оксфордского университета (выйдет в 1985 году) (The History of the University of Oxford / In VIII vols. Oxford University Press, 1984-2000).

проследить источник этого материала, но беглый взгляд предполагает, что он, по крайней мере, заимствован из стандартных работ, возможно, Хатчесона (Hutcheson) или Адама Смита (Adam Smith). Ссылки на логику в этом перечне близко подходят к нашей теме, но по причинам, которые мы могли бы не осознавать, если бы не были знакомы с содержанием книг по логике XVIII века. В статье о логике используется много материала из логики Уильяма Дункана (William Duncan) 1748 г., которая была близкой копией «Опытов» Локка.

Учебники по логике XVII века, унаследованные от схоластики, все содержат аспекты нашего предмета: рассмотрение рассуждений, суждений, предложений и некоторое внимание к другим познавательным процессам. Новые логики XVIII века (например, британские логики Уоттс, Дункан, Эдвард Бентам [Watts, Duncan, Edward Bentham], находившиеся под влиянием Декарта, логики Порт-Рояля и Локка, были еще более философскими работами в нашем понимании, касающимися природы ума, знания, веры и большинства тем, разработанных Локком в его «Опытах». Одним из важных источников проблем и подходов, которые мы определяем как философские, являются эти логические работы. В этом смысле «Опыты» Локка было расширенной логикой (так считали многие писатели в XVIII в.), равно как и Книга I «Трактата» Юма².

Как мы можем написать историю нашей дисциплины без существования предмета, называемого «философией»? Как это было сделано, коль скоро существует множество книг, называющих себя «историями философии»? Очевидно, был соблюден некий принцип отбора авторов для включения в эти истории. Томас Рид (Thomas Reid), возможно, создал образец того, как писать о периоде модерна и авторов, которых нужно включить. В своем «Эссе об интеллектуальных способностях человека» (1785) он посвящает большую часть одного тома

² См. комментарий Юма в *Аннотации*: «Автор закончил то, что касается логики, и заложил основу других частей в своих рассуждениях о страстях». Упомянутыми выше логиками XVIII века были: Эдвард Бентам [Edward Bentham], «Введение в логику», «Схоластика и рациональное» (1773) и его «Размышления о природе и полезности логики» (1740, второе издание как «Размышления о логике», 1755); Уильям Дункан [William Duncan], «Элементы логики» (1748); и Исаак Уоттс [Isaac Watts], «Логика; или Правильное использование разума в исследовании истины» (1725).

обсуждению своих предшественников в Англии и Франции. Он сосредоточивает свое внимание главным образом на рассмотрении работы ума, нашем знании внешнего мира и пути идей. Его обсуждение начинается с Декарта, Арно и Мальбранша во Франции, продолжается Локком, Беркли и Юмом и некоторыми менее известными в Великобритании фигурами. Первая история пути идей появилась в 1705 г., «Философское эссе, касающееся идей». В этом анонимном труде названо лишь несколько авторов, но Мальбранш, Арно и Локк легко различимы в этом рассказе. Беркли ссылается на нескольких своих предшественников и современников. Юм явно начинает использовать термин «философия» для обозначения как современных, так и древних авторов. Современные авторы, которых он упоминает, — это Локк, Батлер, Шефтсбери, Хатчесон и некоторые другие. Конечно, к XIX в. появляются истории философии модерна, обсуждающие доктрины, которые мы связываем с нашей дисциплиной. Выбор авторов в некоторых из этих историй более обширен и детализирован, чем в других, но традиция философии модерна во Франции и Англии, по-видимому, закрепилась к началу XIX века³.

То, что эти истории обозначались как философия модерна, взято из широкого круга трудов: из руководств по логике, а также из книг и брошюр теологов, ученых и медиков. Все эти авторы были склонны к тому, что мы охарактеризовали бы как «междисциплинарность». Сэмюэл Кларк был священником, который писал книги о бытии и атрибутах Бога, имея дело со знанием, верой, моралью, свободой и необходимостью. Он также был поклонником и последователем Ньютона, его обмен мнениями с Лейбницем происходит из нападок последнего на Ньютона. Этот обмен мнениями охватывает многие темы, обсуждавшиеся в то время: пространство и время, природа добровольного действия, роль идей в познании, сознание и тело. Врачи также писали трактаты на эти же темы, более глубоко исследуя работу человеческого тела, взаимодействие между физиологией и психологией, природу осознания. Интересы

³ Два полезных примера из истории философии XIX века — это «Очерк истории философии Франции XVII века», автор Ф. Дамиро [Ph. Damiron] (1846), и «История современной философии до конца восемнадцатого века», Ж. М. де Жерандо [J.M. de Gérando] (1858). Первое название — в двух томах, второе — в четырех.

Ньютона охватывают теологию, алхимию, библеистику, восприятие, а также физику и астрономию. Локк также имел очень широкий круг интересов, о которых он писал.

Когда в 1671 году Локк приступил к изучению механизмов человеческого понимания, он опирался на некоторые предшествующие работы современных ему авторов, включая Декарта и многих его последователей. Исследования Декарта в области, которую мы считаем философской, не ограничивались его объяснениями в «Рассуждениях» и «Размышлениях»: они опирались на работы по оптике, физиологии, науке вообще, математике и изучению страстей. Подход Мальбранша к восприятию и познанию также был укоренен в оптике, физиологии и некоторых религиозных вопросах. Именно на таком бэкграунде, а также благодаря своим работам по медицине и глубокому интересу к религии, Локк развил свои представления в «Опытах». Было бы слишком сильным утверждением сказать, что каждая тема, затронутая в «Опытах», связана с религиозными или медицинскими интересами Локка, но понимание его представлений о восприятии и познании требует от нас бдительности в том, что касается возможных связей между его обширными интересами.

Это напоминание о междисциплинарном характере большинства произведений, написанных в эти века, говорит о том, что понимание этих авторов не может быть успешным, если мы подходим к ним с узко дисциплинарной точки зрения. Вместо «междисциплинарных» мы могли бы куда лучше охарактеризовать эти труды как «недисциплинарные», или даже лучше как тематические или проблематические. Темы и проблемы, которыми они занимались, не возникали из отдельных дисциплин, и сами авторы не рассматривали эти темы и проблемы с единой точки зрения. Если мы заинтересованы в том, чтобы понять, что Локк говорит о познании или верах, мы должны быть внимательны к его взглядам на религиозную веру, к его предположениям о природе материи, к его отрицанию класса реальных предметов, к цепи бытия. Гораздо большей важностью для понимания авторов этих столетий обладает необходимость открыть книги, которые они читали, найти проблемы и их формулировки у их современников, доктрины, которых придерживались другие и которые они отвергали. И самое главное, мы должны признать, что вопросы, о которых они

писали, различия, которые они делали, даже язык, который они использовали, часто встречались в (иногда заимствованных) работах о науке и религии. Изучение философии XVIII века должно включать в себя многих авторов, которые не включены в историю философии.

Разрыв между философией и историей философии

Позже я предложу ряд специфических подходов, полезных для чтения текста, для понимания других авторов, но сейчас хочу показать взаимосвязанный характер вопросов и проблем, обсуждаемых в их работах. Отсюда и необходимость прочтения этих авторов с учетом этих фактов. Если наши представления о философии и философских проблемах коренятся в узкой, специализированной дисциплине, то наше понимание проблем у Локка или Декарта может быть весьма далеким от цели. Если мы будем рассматривать философию отдельно от науки и религии, то анализ вопросов, поставленных этими авторами XVII и XVIII веков, может совсем не соответствовать тому, что мы ожидаем или готовы принять. Если мы рассматриваем философию как рациональные аргументы, обосновывающие некоторые утверждения о нашем знании внешнего мира, или о связи между разумом и телом, или о ментальных и физических событиях (даже о том, что *есть* вообще ментальные события), мы можем быть разочарованы, когда не найдем подтверждающих аргументов у тех, кого мы считаем нашими философскими предшественниками, многие из которых были больше озабочены тем, чтобы предложить объяснение человека и мира, которое имело смысл для них с точки зрения их общих вер. В зависимости от наших собственных философских предпочтений мы можем осуждать наличие метафизических концепций у какого-либо автора прошлого или находить несогласованности там, где их нет, если учитывать роль этих концепций. Наши представления о философии могут настолько сильно отличаться в этих различных аспектах от прошлых практик, что мы не считаем целесообразным прилагать усилия для их понимания. Неспособность признать эти различия в философских концепциях (или даже найти референт этого термина) может привести и часто приводит нас к отказу от истории философии как не имеющей отношения к нашим интересам.

Даже когда история философии подобным образом отвергается, все равно продолжают публиковаться книги и статьи об авторах прошлого; ссылки на то, что сказал Декарт, на представления Локка о том или ином, на доктрины Беркли, идеи Юма придают пикантности литературе по нашей дисциплине. Сколько авторов этих публикаций предприняли искреннюю попытку понять этих авторов, сколько из них изучили их тексты подробно и без каких-либо предварительных замечаний о том, что они там смогут найти, и сколько читали обширную литературу, современную этим авторам? В недавнем документе, который некоторые из нас получили от трех наших британских коллег, прекрасно поставлен этот вопрос. В этом документе, предваряющем предложение о создании Британского общества истории философии⁴, отмечается:

Историки философии гораздо больше внимания, чем раньше, уделяют обстоятельствам, в которых рождаются и развиваются философские идеи. Отчасти это реакция на более эклектичный подход к истории философии, практикуемый в недавнем прошлом. В результате между ведущими философами и историками философии возникла некоторая отчужденность, которую необходимо остановить и обратить вспять. Последние теперь воспринимаются как делающие «научную» работу — величайшее оскорбление — именно в то время, когда (i) они полагают, что им есть что сказать о предмете самой философии, и (ii) они больше всего осознают недостатки в большинстве принятых исследований по истории философии. Сопутствующим симптомом этого теоретического несогласия является отказ от контекстуального исследования как просто истории «идей».

Вопрос, поднятый авторами этого британского документа, подкрепляется рецензентом (Джордж Макдональд Росс [George MacDonald Ross]) недавно изданного Майклом Хукером (Michael Hooker) сборника эссе о Лейбнице. Рецензия на него опубликована в январском номере журнала «Философские

⁴ Этот документ озаглавлен «Британское общество истории философии» и подписан А. Дж. Холландом, Г. М. Россом и М. А. Стюартом [A. J. Holland, G. M. Ross, and M. A. Stewart]. Стюарт недавно сообщил мне, что в настоящее время образовано «Общество истории философии».

книги» за 1984 год., Хукер, как указывает Росс, объясняет в своем предисловии, что первый термин подзаголовка («Критические и интерпретирующие эссе») относится к использованию «инструментов современного [т. е. конца двадцатого века] философского анализа». Эти эссе, объясняет Хукер, интерпретирующие в том смысле, что они «чувствительны к важности исторической целостности». На такое объяснение названия рецензент несколько саркастически замечает: «Если это означает, что они избегают полярных пороков *простой* истории идей и бесстыдного обсуждения возможных Лейбницев, а не фактического, тогда все они выполняют это требование...». Рецензент продолжает более критически: «если, с другой стороны, более строгим является требование применения таких инструментов, как современная семантика и формальная логика к философии Лейбница без анахронизмов или искажения смысла Лейбница, тогда успешность всего сборника в целом гораздо более проблематична». Росс скептически относится к успеху такого метода работы с историческим текстом: «Главная опасность чрезмерного формализма заключается в том, что он искушает человека игнорировать контекст слов философа». Мы могли бы добавить, что та же самая опасность присутствует всякий раз, когда предпринимаются попытки объяснения *других* философов *нашими* понятиями, определениями и ожиданиями⁵.

Британский документ, на который я ссылался, принимает более позитивный и обходительный тон, предполагая, что историки философии обязаны позаботиться о том, чтобы «исторические аллюзии в современной философской литературе» больше не были оторваны от исторических исследований или

⁵ В недавнем выпуске журнала *Revue internationale de philosophie* (№146 за 1983 год) воспроизводятся доклады, прочитанные на конференции в Лондоне в 1979 году. На этой конференции также рассматривался вопрос об отношении между историей философии и философией, причем англосаксонские философы рассматривались как представители аналитического, антиисторического подхода. В кратком предисловии к этому выпуску журнала Жака Бувересса [Jacques Bouveresse] прослеживаются те же контрасты и противоречия, что и в британском документе, который я цитировал. Бувересс резюмирует один из контрастов, приводя цитату из статьи Джонатана Барнса [Jonathan Barnes]: «Английский порок — жаждать правды, забывая при этом историю; европейский порок — довольствоваться прошлым, забывая при этом философию» («Aristotle chez les Anglophones», *Critique*, 1980).

от текстов, на которые эти аллюзии ссылаются. Они предполагают, что философы, которые не являются историками, не всегда могут быть в состоянии идти в ногу с новейшей исторической наукой. Более тесное общение между философами и историками-интеллектуалами, полагают они, что поможет устранить разрыв между философией и историей философии. Однако коммуникация может быть недостаточной сама по себе, если философы и историки философии не разделяют уважения к текстам и не согласны в том, как читать и объяснять текст.

Как читать текст

Я обратил внимание в «Читателе Локка» на важное рассуждение Локка во вступительном эссе к его «Парафразам на Послания святого Павла» о том, как читать текст. Он уже делал несколько замечаний по этому поводу в своих «Опытах о человеческом разумении». Мы можем извлечь пользу из некоторых замечаний и рекомендаций Локка и применить их к нашему анализу текстов. В *Опыте* 3.9.22,23 отмечалось, что даже в пределах одной страны авторы, использующие один и тот же язык, часто используют этот язык уникальным и своеобразным образом; они используют, как он предположил, «особый язык, хотя и одни и те же слова». В разных странах, даже с одним и тем же языком, употребление слов и их значения часто зависят от «различных понятий, нравов, обычаев, украшений и фигур речи». Он призывал своих читателей быть «менее авторитарными, уверенными и надменными, навязывая свой собственный смысл интерпретации» авторов, которых мы читаем. В своем «Очерке для понимания посланий апостола Павла» он делает ряд замечаний и рекомендаций, которые расширяют эти краткие замечания в его «Опытах» 1690 года. Позвольте мне подытожить некоторые наиболее важные из них, предложив варианты того, как мы можем их использовать для наших целей.

(1) Он замечает, что многие вещи могут оставаться скрытыми в этих посланиях, потому что при такой давности событий мы не имеем «никаких сведений о том, по какому поводу писал апостол Павел, мало или вообще ничего не известно о характере и обстоятельствах тех, кому он это писал». Нам действительно нужно выяснить обстоятельства и ситуации тех авторов, которых мы читаем, и тех, для кого они писали.

(2) Что касается иностранного языка, такого как греческий святого Павла, мы должны понимать язык, ценить стиль этих слов и привычки словоупотребления этого языка. Мы можем применить это замечание к тому же самому языку Локка, к английскому XVIII века. Некоторые слова могут иметь иное значение, чем то, которые мы даем им сегодня. Знакомые слова могут быть использованы для выражения новых идей, новых доктрин, так что «наиболее ... важные термины» в этом языке могут «иметь совсем другое значение, чем в других» или в наших дискурсах.

(3) Локк также отметил, что апостол Павел «иногда опускает возражения других и свои ответы им, не меняя схемы своего языка», так что мы можем поначалу не осознавать этого факта. Мы должны быть внимательны к такой вероятности у авторов, которых мы читаем.

(4) Сходным образом автор иногда обращается к мнениям или практике некоторых своих современников и предшественников, не предупреждая нас об этом факте. «Трактат» Юма — хороший тому пример. Когда вы внимательно читаете трактаты и памфлеты восемнадцатого века, часто вы можете услышать оппонентов Юма, против которых он пишет, но не называет их.

(5) Локк также замечает, что слова, используемые автором, получают «определенный смысл от своих товарищей и соседей», от их вербального контекста. Часто бывает необходим словарь словоупотребления у рассматриваемого нами автора. Несоблюдение этой рекомендации — исследовать использование автором слов — «либо заставит нас искать в словах святого Павла наш собственный смысл, а не его; либо вообще не позволит нам найти в них никакого определенного смысла». Мы будем, замечает Локк, напрасно пытаться истолковать их слова понятиями нашей философии и учениями тех людей, которых мы изучаем в наших школах. Это значит объяснять значения, используемые апостолами так, как они никогда бы не подумали, когда писали; это значит найти не их смысл в том, что они нам передали, а наш собственный, и взять из их писаний не то, что они оставили там для нас, но то, что мы приносим с собой в самих себе.

(6) Наконец, Локк отмечает, что «особенности истории, в которую помещены их речи, показывают судьбу Святого

Павла в его речи, которая, будучи обнаруженной, проливает свет на целое и показывает уместность всего, что он говорит». Иногда особенности истории книги можно почерпнуть из внимательного прочтения этого текста. В других случаях нам нужно читать и дополнительную литературу. Без такой истории мы можем неверно истолковать текст⁶.

Совет Локка о том, как читать текст, является здравым и практичным, если предположить, что мы действительно хотим максимально приблизиться к авторскому смыслу и намерению. В дополнение к рекомендациям Локка я обычно предлагаю своим студентам трехэтапный метод чтения текста. (1) Первый этап состоит из четырех компонентов: а) начните с работы над самим текстом, начиная с титульного листа; (b) по мере чтения составляйте описи употребления слов, словарь слов, которые кажутся важными или которые имеют отношение к какой-либо теме, которую вы изучаете; (с) обратите особое внимание на фразы, которые часто встречаются, или те, которые, как вам кажется, встречались у других авторов, современных или более ранних, чем тот, которого вы читаете; d) задавайте вопросы к тексту и попытайтесь найти ответы в тексте. Не придумывайте сами ответы, которые, по вашему мнению, мог бы или был в состоянии использовать автор. (2) Второй этап состоит в том, чтобы просто больше читать произведений этого автора, будучи бдительным к сходному употреблению слов, сходным фразам и сходным проблемам в других его работах. (3) Третий этап изучения автора — это расширение ваших знаний, читая другие произведения, современные этому автору, те, которые он упоминает, цитирует или которым оппонирует, а также любые другие книги или памфлеты, названия которых звучат так, как будто они могут быть связаны с проблемами, которые вы обнаружили у своего автора. Часто, по крайней мере в семнадцатом и восемнадцатом веках, было много ничем не прославившихся и малоизвестных трактатов, а также журналов, которые раскрывают то, что было важно для тех людей и для вашего автора. Рецензии или нападки на

⁶ Профессор Э. Керли [E. Curley] обратил мое внимание на то, что в «Богословско-теологическом трактате» Спинозы (1674) содержатся некоторые сходные рекомендации. Спиноза не так детален, как Локк, но см. его Главы 7 и 11. В библиотеке Локка был экземпляр этой книги.

вашего автора, если вы сможете их найти, также полезны, особенно если есть ответы на них или дальнейшие дискуссии.

Некоторые недоумения по поводу стандартных интерпретаций

Если бы некоторые советы Локка были услышаны, если бы те авторы, которые оглядывались назад на своих предшественников, примерно следовали тому же методу, который я описал, возможно, некоторых стереотипов и неверных интерпретаций исторических личностей можно было бы избежать. По крайней мере, для некоторых из «загадок», связанных с интерпретацией фигур XVII и XVIII веков, можно было бы поискать решения, если не окончательно разрешить. Я хочу привести несколько таких загадочных интерпретаций, уделив одной из них несколько более детальное внимание. Эти загадки связаны с таким прочтением авторов, которое, по-видимому, противоречит тому, что сами эти авторы говорят о своих утверждениях. Некоторые из этих стандартных толкований могут быть правильными, но очевидное противоречие с текстом нуждается в объяснении⁷.

Загадка № 1 — Декарт

Как же часто мы читаем, что разум и тело у Декарта радикально различны и обособлены, настолько обособлены, что никакое их взаимодействие невозможно? Однако в Медитации VI он говорит, что «я очень тесно связан с ним [своим телом] и, так сказать, настолько сплетен с ним, что, кажется, составляю с ним одно целое» (стр. 152 HR). Французы говорят о том, что они «соединены и смешаны» с телом, латиняне — о том, что они «соединены и квази-смешаны». «Страсти души» посвятили несколько статей объяснению того, как душа и тело действуют друг на друга, и рассуждению о том, что душа активизирует физиологию тела. Такое вмешательство в физиологию не требует, чтобы душа физически располагалась на шишковидной железе,

⁷ Если читатели не разделяют моего недоумения по поводу этих конкретных случаев, я уверен, что они могут заменить некоторые мои примеры своими собственными, где комментаторы упускают из виду или не объясняют некоторые фундаментальные доктрины конкретного автора.

а только чтобы она могла «осуществлять там свою функцию». Душа действительно соединяется, говорит он, со всем телом, но не так, как могут быть соединены два тела, так как душа не протяжена и не имеет измерений (статья XXX). В своей переписке с принцессой Елизаветой Декарт предостерегал ее от мысли, что такое воздействие души на тело должно происходить посредством контакта, ибо даже в физическом мире не все действия совершаются подобным образом: гравитация показывает нам, что существует действие без контакта⁸.

Загадка № 2 — Юм

Самое обычное замечание, касающееся представлений Юма о тождестве личности, состоит в том, что он утверждает, что мы — ни что иное, как пучок восприятий. Это замечание принимается как ответ Юма тем философам, на которых он ссылается, но не называет их в начале той главы «Трактата»: тем, «кто воображает, что мы в каждый момент глубоко осознаем то, что мы называем нашим Я; что мы чувствуем его существование и его протяженность в существовании; и что мы уверены в... его совершенной тождественности и простоте» (стр. 251). Юм сам может быть одним из тех философов, когда он обращается к своему собственному несомненному учению в

⁸ На конференции, где я представил этот доклад, профессор Уильямс совершенно справедливо оспорил мое замечание о гравитации в письме Декарта. В этом письме Декарт критикует более древнюю точку зрения, которую он отвергает, потому что она отчасти трактует качество как субстанцию. Более важная ошибка в этой концепции (которую он, по-видимому, приписывает обычным людям) состоит в том, что она применяет понятие или концепт (простое понятие), которое подходит для соединения ума и тела, к действию тела на тело. Я думаю, что здесь важно заметить, посредством такого неправильного использования понятия Декарт говорит, что мы понимаем действие тела на тело как происходящее без контакта. Именно так, без соприкосновения, мы можем представить себе действие души на тело. Итак, у нас есть, по крайней мере, некоторые попытки объяснить действие души на тело таким образом, что для этого не требуется контакта. Есть некоторый намек на подтверждение моего первоначального предположения в процитированной выше интересной статье Ф. К. Т. Мура «Является ли интуиция дуализма первичной?» в номере «Revue internationale de philosophie». По крайней мере, комментатор Мура Андре Гомбей [André Gombay] находит это предположение в статье Мура: «схоластическая модель гравитации помогает понять единство разума и тела» (op. cit., p. 274).

Книге II. Даже в Книге I он призывал нас «различать тождество личности в том, как оно относится к нашей мысли и воображению, и как оно относится к нашим страстям или заботам, которые мы принимаем в самих себе» (стр. 253). Это замечание кажется ясным сигналом, что понятие тождества личности, анализируемое в Книге I или доступное пониманию или воображению (когнитивные инструменты этой Книги), будет отличаться от понятия, используемого в Книге II (где анализ направляют конативные (волевые) аспекты). Насколько различаются эти два понятия, определить, возможно, будет сложнее.

Также верно, что некоторые места в Книге II, которые отсылают к «я» как к предмету гордости и скромности, говорят об этом «я» как о «последовательности родственных идей и впечатлений» (стр. 277), но другие пассажи не так легко увязать с понятием «пучок восприятий». В разделе V Части I Книги II, например, говорится о «"я"», или той индивидуальной личности, чьи действия и чувства каждый из нас глубоко осознает» (стр. 286). В Разделе XI даже говорится о *впечатлении* о «я»:

Очевидно, что идея или, вернее, впечатление о нас самих всегда непосредственно присутствует в нас, и что наше сознание дает нам настолько живое представление о нашей собственной личности, что невозможно себе представить, что какая-либо вещь может в данном конкретном случае выйти за его пределы. (стр. 317)

Далее в том же разделе он говорит: «Мы всегда непосредственно даны самим себе» (стр. 320). Часть II, раздел I отмечает: «как непосредственный *объект* гордости и скромности существует «я» или та тождественная личность, мысли, действия и ощущения которой мы глубоко осознаем» (стр. 329). И в Разделе II этой части снова поднимается эта повторяющаяся тема: «очевидно, что, поскольку мы всегда глубоко осознаем себя, свои чувства и страсти, их идеи должны поражать нас с большей живостью, чем идеи чувств и страстей любого другого человека» (стр. 339).

Я не хочу этим простым примером показать, что в понимании «я» у Юма все ясно и легко. Я только хочу предположить, что простое допущение концепции пучка восприятий как последнего слова Юма по этой теме должно быть компенсировано тщательным отслеживанием пассажиров о «я» в его работе о

страстях. Стандартный взгляд не может считаться корректным в том виде, в каком он есть.

Загадка № 3 — Беркли

Еще одна фигура XVIII века, — тщательные объяснения того, что он не говорил, систематически обходили вниманием с его дней до наших, — это епископ Беркли. В очень влиятельной книге, опубликованной в 1733 году (по крайней мере, с двумя последующими переизданиями, третье в 1745 году), Эндрю Бакстера [Andrew Baxter] («Исследование природы человеческой души», *An Enquiry into the Nature of the Human Soul*) посвятил 234 страницы обсуждению феноменов сновидения, а затем 95 страниц — нападкам на Беркли. Такое противопоставление должно было означать, что Беркли превратил реальный мир в мир грез. Бакстеру было трудно поверить, что кто-то должен быть «серьезно убежден, что у него нет ни *страны*, ни *родителей*, ни какого-либо *материального тела*, что он не *ест*, не *пьет* и не живет в *доме*; но что все эти вещи — просто иллюзии и существуют только в воображении» (стр. 239, 3-е издание)⁹. Бакстер не рассматривает сочинения Беркли в деталях; он больше интересовался тем, что он считал скептицизмом по отношению к внешнему миру в доктринах Беркли. Писатели XVIII века не уделяли Беркли большого внимания. Его взгляды приводятся и цитируются в популярной «Энциклопедии» Чемберса (Chambers) (1728), но было сделано мало попыток понять принцип «быть — значит быть воспринимаемым» или поместить его в контекст рассуждений о чувственном восприятии от Декарта до Беркли.

Когда мы рассматриваем Беркли в духе традиции идей, оценивая его происхождение от схоластических и картезианских рассуждений о существовании объектов в уме, мы можем прийти к такому пониманию его доктрин, которое соответствует тому, что он сам говорил, и чего не говорил. Я подробно изложил свою интерпретацию Беркли и окружающих его

⁹ Позднее, в том же столетии, Томас Рид [Thomas Reid] повторил эти обвинения почти дословно. См., например, «Исследование человеческого разума» (1764), стр. 32, 110 и 143 в издании Тимоти Даггана [Timothy Duggan] 1970 года.

авторов в книге «Чувственное восприятие от Декарта до Рид» (University of Minnesota Press and Blackwell, 1984). Я не буду защищать свои исторические притязания в этой статье, но позвольте мне просто напомнить вам несколько отрывков из его «Философских комментариев» и опубликованных им книг.

Есть много отрывков, которые (а) относятся к словам, обозначающим объекты, и используют их, и многие из них (б) настаивают, что он не изменил обычного взгляда на физический мир: он именно такой, каким кажется. Например: «Существование — это *percipi* или *percipere*, лошадь — в конюшне, книги — в кабинете, как и прежде» (РС 429). Более длинный пассаж можно найти в РС 535: «Итак, скажем, согласно этой новой Доктрине, все есть просто Идея, нет ничего, что не было бы *Ens rationis*. Я отвечаю, что вещи столь же реальны и существуют в *rerum natura* в такой же степени, как и когда-либо» (ср. РС 807). Раздел 34 его «Принципов» развивает ту же самую мысль.

Во-первых, нам возразят, что согласно вышеприведенным принципам все реальное и существенное в природе изгоняется из мира, и вместо этого возникает химерическая схема идей. Все вещи, которые существуют, существуют только в уме, то есть они чисто условны. Что же тогда происходит с Солнцем, Луной и звездами? Что мы должны думать о домах, реках, горах, деревьях, камнях; даже о наших собственных телах? Неужели все это — лишь множество химер и иллюзий, порожденных воображением? На все это, а также на все другие подобные возражения, я отвечаю, что, исходя из этих допущенных принципов, мы не лишены никакой, даже единственной вещи в Природе. Что бы мы ни видели, ни чувствовали, ни слышали, что бы ни постигали и ни понимали мудрецы, все остается таким же надежным и реальным, как всегда. Существует *rerum natura*, и различие между реальностью и химерами сохраняет свою полную силу.

Особенно в этом последнем отрывке Беркли как будто предвосхитил те возражения, которые должны были прийти от Эндрю Бакстера и Томаса Рида позже в этом столетии. То самое следствие, которое Бакстер и Рид выдвинули против доктрин

Беркли, Беркли решительно отрицает. Другие подобные места есть в «Принципах» (раздел 35) и «Диалогах» (стр. 229–230, 244 в издании Люса-Джессопа [Luce-Jessor]). Сказать, как это делает Беркли, что существование *объектов* состоит в их бытии воспринимаемыми, означает, кажется (и, по-видимому, так было во времена Беркли), войти в противоречие с здравым смыслом, несмотря на то, что сам Беркли отрицал, что это было его намерением или следствием его учения. Принцип «быть — значит быть воспринимаемым», по-видимому, ведет к радикальному тезису, который превращает вещи в идеи.

Помимо этих явных отрицаний и утверждений о том, что говорит или подразумевает его новый принцип, в его рассуждениях есть еще несколько нитей, которые показывают, насколько ложным было прочтение Бакстера. Прежде всего, Беркли не только не превращает вещи в идеи, но говорит, что он делает как раз обратное. В третьем из диалогов Филонус у Беркли говорит следующее: «Я не за превращение вещей в идеи, а скорее за превращение идей в вещи; поскольку они суть непосредственные объекты восприятия, которые, по твоему мнению, являются только видимостью вещей, а я их принимаю за сами реальные вещи» (стр. 244). Во-вторых (и именно этот момент, я полагаю, упускали из виду), идеи для Беркли не являются модусами ума, как это было у Декарта. Качества (термин, часто употребляемый взаимозаменяемо с понятием «идея») «существуют в уме только в том виде, в каком они воспринимаются им, то есть не как *модус* или *атрибут*, а только как *идея*» (Pr. 49). Подобное замечание можно найти и в «Диалогах»: «Тем самым, очевидно, что не может быть никакого *субстрата* этих качеств, кроме духа, в котором они существуют не как модус или свойство, но как вещь, воспринимаемая в том, что ее воспринимает» (стр. 237). Нетрудно услышать в этих замечаниях отголосок декартовской доктрины *объективной реальности*, которая, в свою очередь, является версией некоторых более ранних схоластических представлений о том, как объекты познаются и существуют в уме. Декарт противопоставлял *формальное* бытие Солнца, поскольку Солнце существует в небе на некотором расстоянии от нас, бытию Солнца в уме. Когда я воспринимаю Солнце, оно существует в моем уме, но не формально, а объективно.

Третья особенность, которая подкрепляет утверждение Беркли о том, что он не превратил обычный мир в сон и иллюзию, — это его объяснение понятия «существования в уме». Это объяснение еще больше подтверждает картезианские отголоски в его рассуждении. Будь то в *наших* умах или в уме Бога, «существовать в уме» означает «восприниматься умом». Вы найдете такое объяснение для ограниченных умов в разделах 2 и 33 «Принципах [человеческого знания]» и на стр. 250 «Диалогов». Последнее можно принять как типичное: «Смотри, Гилас, когда я говорю о предметах, существующих в уме или запечатленных в чувствах: меня не следует понимать в грубом буквальном смысле, как когда говорят, что тела существуют в каком-то месте, или печать оставляет отпечаток на воске. Я имею в виду только то, что разум постигает или воспринимает их...» (о существовании в разуме Бога см. «Диалоги», стр. 234, 235, 252). То, что эта когнитивная интерпретация бытия объектов в уме была частью традиции от Декарта до Беркли, подтверждается обнаружением ее у Арно (Arnauld) и Локка (Locke). Локк вполне мог позаимствовать ее у Арно, поскольку «Опыты» 1.2.5 Локка фактически является переводом определения 5 в книге Арно «Des vraies et des fausses idles» (1683): «ибо если эти слова (*быть в Понимании*) хоть как-то обоснованы, они означают быть понятым» (Локк). «Быть объективно в уме — значит постигаться» (Арно).

Таким образом, при таком переводе «существовать в уме» и при сохранении ясности относительно двойного утверждения Беркли о том, что он не превращал вещи в идеи (как раз наоборот) и что идеи не являются модусами ума (таким образом, вещи не являются модусами ума), мы способны увидеть, как Беркли пытается четко сформулировать реализм в терминологии идей. XVIII век, как и прочтение Беркли XX века, должны были распознать эти важные особенности рассуждений Беркли. Обычное расхожее — и бездумное — его прочтение не сможет выстоять против этих многочисленных пассажей.

Заключение

Я мог бы привести и другие примеры интерпретаций, которые я нахожу столь же загадочными. Меня беспокоит тот

факт, что эти три примера лишь малая толика непонимания, ограниченного прочтения и прочтения, которое не учитывает исторического и текстологического конфликта между интерпретацией и текстом. Еще одна тревожная особенность этих примеров состоит в том, что загадки и неверные толкования исходят от современников автора в той же мере, как и от тех, кто более далек от этих веков. Если относительно близкие философы испытывают трудности в понимании друг друга, то чего мы можем ожидать от более далеких? На самом деле мы можем оказаться в лучшем положении. Возможно, сегодня нам будет легче исправить неверные толкования или объяснить их, чем это было для современников Декарта, Беркли или Юма, если бы мы могли достаточно узнать о том, что они читали и об окружающей их литературе. Один из выводов, который мы можем с уверенностью сделать из интеллектуальной истории, состоит в том, что предрассудки и укоренившиеся убеждения являются мощными силами, препятствующими точному пониманию любого автора, который выступает против традиционных доктрин.

Тем не менее, мы могли бы спросить, какой ущерб был нанесен недопониманием, искаженными интерпретациями и культивированием стереотипов? Наша дисциплина выжила, даже, кажется, процветает. От Декарта до Дэвидсона наблюдается высокий уровень продуктивности, так что, по-видимому, корреляция между точным историческим пониманием и устойчивостью значимой философии невелика. Если история нашей дисциплины процветала без тщательного соблюдения герменевтических рекомендаций Локка, то почему мы должны беспокоиться о неправильном прочтении текстов? Если какой-то философ сегодня обращается к конкретным вопросам и проблемам в своих собственных терминах, какая разница, извратит этот философ какую-то доктрину Локка или Беркли или припишет этим авторам взгляды, которые они сами тщательно отвергали? Нас интересует то, что говорят Витгенштейн, Крипке, Куайн, Дэвидсон или Рорти и пр., например, а не то, что они говорят о некоторых писателях семнадцатого или восемнадцатого века. Какой ущерб будет нанесен, если эти философы неверно истолкуют или неправильно поймут какую-то прошлую доктрину, кроме, возможно, ущерба от ложного понимания исторических оснований?

Именно на этом этапе мы должны сделать паузу. Если наш взгляд на философию таков, что она является или должна быть неисторической, то возможность истории философии должна быть серьезно поставлена под сомнение. Есть ли у нашей дисциплины история или нет? Возможно, в том смысле, в каком чтение Бакстером Беркли побудило его развить свои взгляды на восприятие, знание и душу; или озабоченность Рида своими шотландскими современниками и некоторыми из тех, кого он считал своими предшественниками, заставила его сформулировать свои версии здравого анализа сходных проблем; или вера Хомского в то, что он нашел у Декарта представления о врожденности, сходные с теми, которые ему были нужны для объяснения наших лингвистических способностей: эти отношения между одним писателем и другим породили взгляды, признанные достойными их современниками и коллегами; возможно, именно *в этом* и заключается роль истории в философии и для философии.

История существует в философии и в других отношениях. Доктрины, концепции и предположения часто передаются (иногда трансформируются) последующими авторами. Фразы и принципы, которые часто цитируются, могут быть ключом к более старой доктрине, всплывающей у нового автора. Увлекательной иллюстрацией такого рода истории в философии является то, как понятие существования объектов в уме можно проследить, по крайней мере, от Декарта до Рида. Понятие «присутствия в уме» вместе с принципом «ничто не может быть или действовать там, где его нет» непрерывно встречается в эти два века, освещая историю пути идей. Совершенно очевидно, что в этом смысле история философии всегда с нами, по крайней мере потенциально. Однако не совсем ясно, почему мы должны интересоваться присутствием истории в философии таким образом — пережитками более старых доктрин и более раннего языка — если мы не заинтересованы в интеллектуальной биографии (и жизненным опытом) какого-либо писателя, и если мы не считаем, что присутствие этих доктрин проливает свет на то, что этот писатель говорит и защищает. Мы, конечно, не можем предположить, что эти доктрины одинаковы только потому, что часть словаря вновь появляется у более поздних авторов, но наличие общего словаря необходимо исследовать с учетом этой возможности. Мы также не можем

предполагать, что более поздние авторы опираются на своих предшественников, или что они опираются на авторов, которых мы привыкли считать важными. Но если мы всерьез хотим выяснить, что имел в виду и во что верил какой-нибудь автор XVII или XVIII века, мы должны использовать все методы, которые мы можем изобрести, чтобы понять этого автора в его собственных терминах. Мы даже не всегда можем доверять рассказам их современников о том, что они говорили и имели в виду. Я надеюсь, что все мы можем согласиться с тем, что любой, кто утверждает, что цитирует или использует доктрину Локка, Беркли или Юма (или любого другого автора, прошлого или настоящего), обязан сделать это правильно. Ярлык «локковский» или «декартовский» не следует использовать как способ избежать проверки текстов этих авторов из первых рук. Мы слишком часто полагались на интерпретации, заложенные в наших учебных курсах, стереотипы и наше понимание истории нашей дисциплины.

Британский документ, который я цитировал выше, дает нам надежду на более широкое использование и актуальность истории философии для философии. В некоторых комментариях к недавнему предложению о создании нового журнала по истории философии авторы этого документа указывают, что в разговоре с издателем об этом предложении им сообщили о «хоре жалоб от специалистов на то, что исторические аллюзии в современных философских трудах совершенно не связаны с историческими исследованиями». Эти издатели «отчасти винят специалистов в том, что те не обеспечивают философское сообщество авторитетными и доступными докладами о состоянии предмета», но, конечно, верно и обратное: сами философы не уделяют достаточного внимания публикациям специалистов. Даже там, где *проявляется* некоторый интерес к нашей истории, все что требуется — это лишь некоторое указание на то, какой вклад в наши новейшие концепции внесли более древние философы. В этом вопросе Жак Бувересс считает, что вина лежит на обеих сторонах:

Однако проблема сейчас в том, что те, кто прежде всего хотел бы знать, что мы потеряли или приобрели, не всегда достаточно заботятся о том, чтобы точно понять наследие, которое нам оставила традиция, в то

время как те, кто посвящает большую часть своих усилий обретению этого понимания, редко осмеливаются делать какие-либо суждения о наших достижениях и потерях, которые мы почти наверняка понесли (стр. 244).

Я склонен думать, что проблемы между философией и историей философии более элементарны, чем их понимают Бувересс или упомянутые в британском документе издатели. Современные философы часто игнорируют не только новейшие научные исследования, но и тексты тех самых философов, о которых они пишут или на которых ссылаются. Я думаю, что нам нужно воспитывать в наших студентах (если еще не слишком поздно для наших коллег) уважение к авторскому тексту. Для этого нам нужно отбросить большинство наших прошлых ярлыков, а также наши вводные учебники и антологии. «Назад к оригинальным текстам» — вот мой девиз.

Воспитание уважения к текстам нашей традиции даже может способствовать большему пониманию друг друга. Это может также вызвать определенное смирение перед лицом истории. Я не хочу доказывать уместность прошлых дискуссий для формулировок и анализа сегодняшнего дня, но может возникнуть как уважение, так и смирение от того открытия, что автор XVIII века имел, например, ясное представление о том, что позже стало называться «перформативами»¹⁰, или что Крунианские лекции в середине XVIII века на тему произвольного мышечного движения в качестве своего главного вопроса взяли вопрос «как я двигаю своей рукой?»¹¹. Понимание того, что в этом столетии происходило широкое развитие того, что мы называем философией действия, может быть полезным для тех, кто работает в этой области сегодня. Не слишком настаивая на этом пункте, я могу рекомендовать историю философии для таких случайных предвосхищений гораздо более поздних дискуссий.

¹⁰ См. Джон Кларк [John Clarke] «Исследование понятий морального добра и зла, изложенное в последней книге под названием “Религия природы”», 1725 г.

¹¹ Это были лекции, прочитанные в Королевском обществе, начиная с 1738 года. Первый курс лекций был прочитан Александром Стюартом [Alexander Stuart], «Три лекции по мышечному движению». Браун Лэнгриш [Browne Langrish] выступил со своими в 1747 году, уже опубликовав более раннюю работу, «Новые опыты о мышечном движении», в 1733 году.

Но последнее слово об истории в философии и для философии просто состоит в том, что проблемы, концепции и некоторые из тех решений, которые мы используем, имели историю, что более ранние философы (а не только те, которых мы обычно цитируем) могут многое сказать нам, и что все мы, как преподаватели, несем важную обязанность перед нашими студентами, если не перед нашей дисциплиной, помочь им научиться читать текст. Методы, которые Локк рекомендовал для чтения древних текстов, могут быть использованы для чтения недавних и даже современных. Возможно, главная ценность исторической работы заключается именно в этом: в навыке, который она формирует для понимания других”.



Гэри Хэтфилд

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ КАК ФИЛОСОФИЯ

Гэри Хэтфилд: карьера и библиография

Гэри Хэтфилд (Gary Hatfield) (1951—) — американский философ, профессор Пенсильванского университета, историк философии, специалист в области философии Нового времени, философии Канта и философии сознания, моральной и интеллектуальной философии. Переводчик и издатель Канта на английском языке.

Преподавал в Гарварде и университете Джона Хопкинса, с 1987 года работает в Пенсильванском университете. Область его интересов довольно широка: от истории философии Нового времени, философии психологии и философии науки. Проводит исследования совместно с Центром когнитивной нейробиологии и Центром нейроэстетики Пенсильванского университета, а также с Программой визуальных исследований. Хэтфилд — автор статьи о Декарте в «Стенфордской философской энциклопедии» (Stanford Encyclopedia of Philosophy, SEP), а согласно принципам SEP каждая статья пишется и поддерживается экспертами в конкретной области (ссылка на статью: <https://plato.stanford.edu/entries/descartes/>).

В своих книгах Хэтфилд каждый раз поднимает актуальные для современной философии вопросы связи сознания с ощущением, понимания сознания и его эволюции (как философской, так и видовой), помещая их в историко-философский контекст.

В книге «Естественное и нормативное: Теории пространственного восприятия от Канта до Гельмгольца» (1990) Гэри

Хэтфилд рассматривает, как ясно из названия, теории пространственного восприятия с XVII по XIX век. Он проводит подробный анализ работ Канта и Гельмгольца, которые занимали противоположные позиции по вопросу, поддаются ли главные темы пространственного восприятия естественнонаучной трактовке. Чтобы ответить на этот вопрос, нужно было дать корректное понимание отношений между ощущением, восприятием и опытом, а также создать надлежащую методологическую основу для исследования психической стороны суждения, понимания и разума, что до сих пор остается актуальным не только для философии, но и для философской психологии и когнитивных наук.

Преимущество работы Хэтфилда в том, что он рассматривает эти важные вопросы не как давно ушедшие в историю, но как живые примеры философии науки, которые определяются реальными исследовательскими программами, создавая сложную и захватывающую картину философской битвы девятнадцатого века между нативизмом и эмпиризмом. Весь XIX век анализирует выводы и следствия из тех положений, которые несут в себе труды Канта, но кульминацией этих соображений стали работы самого значимого когнитивиста того времени, Гельмгольца.

Раздел книги, посвященный исследованию работ Гельмгольца по физиологической оптике и эпистемологии дает существенную пищу для размышления и требует усилий для понимания. Хэтфилд существенно переосмысливает и труды Канта, представляя их под таким углом, который делает их актуальными для когнитивных наук. Этот новый взгляд на работы Канта вызвал оживленную дискуссию среди кантоведов, и сегодня не учитывать интерпретацию Хэтфилда в кантоведении значит показать себя некомпетентным историком философии. Согласно этой интерпретации Кант принял как натуралистические, так и нормативные позиции в своей философской программе.

В серии «Ратледжский путеводитель по философии» вышла книга «Декарт и “Медитации”» (2002; второе издание 2014 г.). Речь идет о труде Декарта «*Meditationes de prima philosophia*» (1640), который в русскоязычной традиции больше известен под названием «Размышления о первой философии». В этом путеводителе Хэтфилд ведет читателя по тексту «Размышлений», оставляя подробный комментарий и анализ к каждой части этого текста. Также Хэтфилд дает оценку значения Декарта как для истории философии, так и его постоянно сохраняющуюся актуальность для современной мысли.

Эта книга будет незаменимым чтением для всех изучающих философию, как студентов, так и тех, кто изучает философию самостоятельно, она интересна как для тех, кто приходит к Декарту впервые, но не менее значима будет для тех, кто уже хорошо знаком с творчеством Декарта.

Книга «Визуальный опыт: ощущение, познание и константность» (2012) касается нашей способности видеть, зрительного восприятия. «Видение», как нам кажется, происходит без усилий, но в то же время это — бесконечно сложный процесс. Одним из самых захватывающих аспектов зрительного восприятия является его стабильность и константность. Когда мы переводим взгляд или перемещаем его непрерывно с одной точки на другую, постоянно меняется поток света, проецируемый на сетчатку, меняется угол зрения и другие условия восприятия, но при этом глаз успевает подстраиваться под освещенность и пр., и все воспринимаемые окружающие предметы кажутся нам устойчивыми и сохраняющими свои признаки. Психологи давно интересуются этим эффектом «постоянства», константности, с которым связаны такие вопросы, как: константность — это хорошо или плохо?, является ли константность определяющим фактором того, как вещи выглядят, или это продукт наших убеждений и суждений о том, как они выглядят?; как можно экспериментально исследовать содержание зрительного опыта? Однако и философы давно интересовались характеристикой зрительного опыта, а в последнее время стали широко интересоваться и психологической проблемой константности. По мере взаимодействия психологов и философов возникали новые вопросы: следует ли рассматривать любое отклонение от константности как сбой зрительной системы, или это может быть разумной или адаптивной реакцией? В каких обстоятельствах «видение» в значительной степени обусловлено когнитивными факторами, такими как фоновые предположения, а в каких — нет?

Книга «Визуальный опыт...» исследует константность размера и цвета. В ней рассматриваются методологии изучения сознательного зрительного восприятия, попытки описания зрительного опыта в связи с константностью, что означает, что константность не всегда работает безукоризненно, а потому требуются какие-то дополнительные концептуальные ресурсы для объяснения зрительного опыта. Книга явно носит междисциплинарный характер и будет полезна как для исследователей зрительного восприятия, так и для тех, кто интересуется проблемами философии сознания.

«Эволюция сознания, мозга и культуры» (2013) — это сборник из 14 статей, одним из редакторов которого выступил Хэтфилд. Он предлагает всестороннее научное исследование вопросов, которые возникают в связи со знаменитым декартовским утверждением «Я мыслю, следовательно, я существую»: как происходит мышление? когда и почему наши человеческие предки начали развивать язык и культуру? что именно делает человеческий разум человеческим? Сборник также носит междисциплинарный характер, над ним работали археологи, культурологи, антропологи, психологи, философы, генетики, нейробиологи и экологи, т.е. все, кто исследует эволюцию человеческого разума, мозга и способности человека к культуре. В книге предлагается разбор и критическая оценка основных теорий и подходов к указанной проблематике, в том числе теории сцены Дональда, модель собора Митена, совместная интенциональность Томаселло и моделирование эволюции культуры в связи с изменением климата Бойда и Ричерсона.

В книге разбираются темы эволюции социальной кооперации, изучения генетических данных для исследования эволюции структуры и функций мозга, палеоантропологических реконструкций когнитивных способностей гоминидов, сходства современных гоминидов с нашими двоюродными братьями-приматами. Вместе взятые, эти эссе представляют собой увлекательный, подробный взгляд на то, что делает нас людьми.

В публикуемой в нашей книге статье Гэри Хэтфилд показывает философские преимущества истории философии. Он приводит несколько примеров того, как пишется история философии в аналитической философии, подчеркивая, что задача такой работы — в использовании исторических фигур или философской традиции не ради них самих, а с тем, чтобы сделать какой-либо философский вывод. Хэтфилд разбирает несколько влиятельных историко-философских книг, написанных аналитиками, и дает их оценку. «Границы смысла» Стросона — это, с одной стороны, исследование самой «Критики чистого разума» Канта, но, с другой стороны и в большей мере, это площадка для объявления собственных взглядов Стросона. Одна из его целей состоит в том, чтобы отличить кантовские метафизические утверждения, от которых, казалось, к середине XX века уже отказались, от утверждений, которые, казалось, все еще имели отношение к решению философских проблем середины XX века. Этот подход в наименьшей мере полезен Канту, но хорош для представления преимуществ философии середины двадцатого века. «Философия и зеркало природы» Рорти

— еще одно произведение аналитической философии, некоторым образом ориентированное на историю философии. Хэтфилд отмечает, что книга Рорти представляет собой любопытное сочетание историзма и исторической карикатуры. С одной стороны она утверждает, что никаких вечных философских проблем быть не должно, возможны только исторически различные проблемы различных философских периодов; с другой стороны, западная философия после XVII века видится околдованной одной единственной метафорой мышления и сознания. Хэтфилд считает, что в идее вечной проблемы есть нечто большее, чем думал Рорти, и куда меньше единства во взглядах, которые излагали философы Нового времени и их последователи. Контекстуалистская история философии избегает проблем, характерных для подходов Стросона и Рорти, но контекстуализм в данном случае следует отличать от чистого историзма или антикваризма, и он не несовместим с интересом к крупномасштабным закономерностям в эволюции философской мысли, равно как и с философской повесткой дня ультра-современных философских исследований. Статья содержит развернутую библиографию по вопросам историографии истории философии.

Избранная библиография:

«Естественное и нормативное: Теории пространственного восприятия от Канта до Гельмгольца» (The Natural and the Normative: Theories of Spatial Perception from Kant to Helmholtz). Cambridge: MIT Press/Bradford Books, 1990.

«Кант, “Прологомены”, пер. на англ. яз. С введением, замечаниями и избранными местами из “Критики чистого разума”» (Translation of Kant’s Prolegomena, with general introduction, notes, and selections from the Critique of Pure Reason. Cambridge Texts in the History of Philosophy). Cambridge: Cambridge University Press, 1997. Revised edition with additional Critique selections and background source material (2004).

«Декарт и “Медитации”. Ратледжский путеводитель по философии» (Descartes and the Meditations. Routledge Philosophy GuideBooks). London: Routledge, 2002.

«Восприятие и познание: Очерки философии психологии» (Perception and Cognition: Essays in the Philosophy of Psychology). Oxford: Clarendon Press, 2009.

«Визуальный опыт: Ощущение, Познание и Постоянство» (Visual Experience: Sensation, Cognition, and Constancy, ed.

Gary Hatfield and Sarah Allred). Oxford: Oxford University Press, 2012.

«Эволюция сознания, мозга и культуры» (Evolution of Mind, Brain, and Culture, ed. Gary Hatfield and Holly Pittman). Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013.

«“Размышления” Декарта, 2-е изд., Ратледжский путеводитель по Великим книгам» (Descartes' Meditations, 2nd ed., Routledge Guides to the Great Books). London: Routledge, 2014.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ КАК ФИЛОСОФИЯ

“Философы интересовались своими предшественниками еще до Платона и Аристотеля. История философии как раздел философии получила признание в XVIII веке, когда происходило деление на традиционную логику, метафизику, естественную философию и философию морали. Философы обращались к форме истории философии как философской теме со времен Канта и Гегеля. В то же время, такие разные философы как Декарт, Кант и Рассел пренебрежительно отзывались о пользе изучения истории философии для философии, особенно, по словам Рассела, если делать это «поистине исторически»¹. Я понимаю «поистине исторически» как историю философии, которая,

¹ Russel (1900), p. v. Другие пренебрежительные замечания: Descartes (1637/1985), p. 115; Kant (1783/2002), p. 53. Декарт также положительно характеризует чтение прошлых авторов как возможность «беседы с наиболее выдающимися людьми прошлых веков — действительно, отрепетированного разговора, в котором эти авторы раскрывают нам только лучшее из своих мыслей» (1637/1985, p. 113). Когда Wiener (1944, p. 262) позже раскритиковал пуристическое деление Рассела на философию и историю, Russel (1944, p. 695) поддержал Винеровскую (более контекстуалистскую) методологию истории философии. О ранней истории философии см. Passmore (1965), p. 5–6, 19–22, и Gueroult (1984–1988), i. Античные дискуссии о предшественниках включали (сконструированные) обзоры предыдущих философских точек зрения, как у Аристотеля, а также доксографические обзоры, как в «Жизни философов» Диогена Лаэртского; о разнообразии таких дискуссий см. Cherniss (1953) и Gueroult (1984–1988), часть 1, главы 1–2. В античности «философские» (то есть систематические и теоретические) дисциплины могли включать в себя, помимо уже названных, математические дисциплины, такие как астрономия, а также другие дисциплины, организованные в соответствии с принципами, такие, как политика и экономика. К XVII веку «философская» часть университетской программы канонически делилась на четыре дисциплины, перечисленные выше (в тексте). Об университетском курсе истории философии XVIII века (который читался в 1777, 1778 и впоследствии) см. Oberhausen and Pozzo (1999), ii. p. 402, 416 и др.; одним из критериев «дисциплины» (или «субдисциплины») является предмет, преподаваемый в школе. Наконец, разнообразие видов деятельности, которые в прошлом назывались «философией» или которые ретроспективно обозначены как «философия» сейчас, показывает, что объект истории философии — философские тексты прошлого и интеллектуальная деятельность, которая их произвела — не зафиксирован и открыт для обсуждения (см. Mandelbaum 1976; O’Hear 1985); Следовательно, часть метафилософии истории философии — размышлять о том, что такое философия прошлого и настоящего; но такое размышление обычно является частью самой философии.

интерпретируя прошлые аргументы и учения, уделяет значительное внимание интеллектуальному и культурному контекстам, в которых создавалась философия прошлого.

В последнее время наблюдается возобновление интереса к истории философии, что означает, что ранее интерес к ней был в упадке. Еще в 1970 году Майкл Айерс [Michael Ayers] отметил, что «все больше философов сейчас воспринимают историю философии всерьез, чем это было некоторое время назад»². С тех пор появилось много заявлений о возобновлении интереса, наряду с еще большим пренебрежением. За последние двадцать лет возросло количество мест в аспирантуре по истории философии (в англоязычных университетах), особенно в области философии Нового времени. Античная философия имела своих представителей среди сторонников исторического и филологического подходов на протяжении всего XX века (в большинстве крупных университетов), наряду со средневековой философией (в меньшем количестве). Основные изменения в последнее время коснулись нововременной философии (благодаря Канту). Поэтому я изначально остановлюсь на этом периоде и, внутри него, на «теоретической» — в противовес нравственной и политической — философии, на «метафизике и эпистемологии», как мы теперь говорим³.

² Ayers (1970), p. 38. Последующие замечания Айерса, кажется, приравнивают «историю философии» к философии прошлого. В этой главе я отделяю «прошлое» от «истории», ограничивая последний термин (а) рассказами о прошлом и (б) научной деятельностью, посредством которой создаются такие рассказы (см. Gracia 1992, p. 42–55).

³ Это ограничение отражает мои собственные интересы и знания, равно как и преобладание контекстуальной работы в исследованиях нововременной философии в 1970-х и 1980-х годах (и ранее). Хотя философы Нового времени проводили различие между философскими дисциплинами — в целом, как указано выше, между логикой, метафизикой, физикой (или натурфилософией) и моралью, — главные ее представители обычно интересовались всеми тремя основными отраслями, и многие интересовались философским методом (развернувшимся от традиционной логики в сторону других концепций, лежащих в основе философского познания, о которых см. Michael (1997) и Owen (1999), гл. 1–3). Такие философы, как Гоббс, Декарт и Спиноза, считали эти ветви взаимосвязанными, поскольку метафизические и натурфилософские доктрины использовались, а возможно и разрабатывались для использования в этике и политике; сходным образом Юм развил свою «науку о человеке» отчасти чтобы поставить ее на службу этике и политике. Наконец, моральные и политические философы, включая Джона Ролза и его учеников

Хотя замечание Айерса точно передает то ощущение упадка, в котором находилась история философии в течение 1960-х годов, важно помнить, что контекстуально-ориентированная история философии создавалась на протяжении всего XX века. Если ограничивать обсуждение вопроса англоговорящим миром (а история философии также процветала во Франции, Германии и Италии), примеры такого подхода включают в себя книгу Е. А. Бёртта [E. A. Burt] 1925 года о нововременной науке и метафизике; книги о Декарте А. Б. Гибсона [A. B. Gibson] 1932 года и С. В. Килинга [S. V. Keeling] 1934 года; исследования, редакции и переводы Декарта, Локка, Юма и Канта, опубликованные между 1902 и 1953 годами Н. К. Смитом [N. K. Smith]; книга А. О. Лавджоя [A. O. Lovejoy] 1936 года о великой цепи бытия (наряду с другими работами); книга Джона Пассмора [John Passmore] 1951 года о Юме; книга Джона Йолтона [John Yolton] о Локке в 1956 году; а также книга Ричарда Попкина [Richard Popkin] 1960 года о скептицизме⁴. Эти авторы прошли обучение и занимали должности в различных университетах англоязычного академического мира, в Австралии, Канаде, Англии, Шотландии, США и Новой Зеландии⁵. В США университеты Колумбии и Джона Хопкинса были

(Rawls 2000; Reath, Herman, and Korsgaard 1997), внесли свой вклад в переоценку истории, а историки моральной и политической философии продвинули контекстуалистическую методологию (например, Schneewind 1998; Skinner 2002).

⁴ Работы авторов двадцатого века, упомянутых в тексте, можно найти в списке литературы.

⁵ Книга Бёртта была написана на основе его докторской диссертации в Колумбийском университете. Покинув Колумбию, он преподавал сначала в Чикаго, а затем (с начала 1930-х годов) в Корнелле, где он стал соредактором «Philosophical Review», который предлагал площадку для изучения истории философии на протяжении всего двадцатого века (Этьен Жильсон [Etienne Gilson] был редактором-консультантом в 1920–1930-е гг.). Гибсон [Gibson] преподавал в Бирмингеме, а затем в Мельбурне, Килинг [Keeling] — в Лондоне, Смит [Smith] — в Принстоне, а затем в Эдинбурге (где он стал профессором). Лавджой учился в Беркли (бакалавриат), Гарварде (магистратура) и Сорбонне (но так и не получил докторскую степень); он преподавал в Стэнфорде, Вашингтонском университете в Сент-Луисе, Колумбийском университете и Университете Миссури, прежде чем обосноваться в Университете Джона Хопкинса в 1910 году. Пассмор учился в Сиднее и преподавал в Отаго, прежде чем поступить в Австралийский национальный университет в Канберре. Йолтон получил степень магистра в Университете Цинциннати и степень доктора философии в Оксфорде в 1952 году под руководством Гилберта

в известными центрами историко-философских исследований, но на самом деле такие исследования были широко распространены в докторских программах⁶.

Качество работ перечисленных авторов, а также продолжающееся влияние многих из них, не оставляют никаких сомнений в том, что значительная работа в истории философии на английском языке велась с 1950-х годов и после. В то же время Айерс не был одинок или некорректен, полагая, что к 1970 году в Англии и Америке сложилась неблагоприятная атмосфера для истории⁷. Однако это ощущение можно объяснить

Райла [Gilbert Ryle]; в 1950-е годы он работал в колледжах Джона Хопкинса, Принстона и Кеньона, а в последующие десятилетия — в Университете Мэриленда, Йоркском университете (Онтарио) и Ратгерсе. Попкин [Popkin] получил степени бакалавра, магистра и доктора философии в Колумбии (последнюю — в 1950 г.), учился у Джона Германа Рэндалла и Пола Оскара Кристеллера; он провел 1945–1946 гг. в Йельском университете и учился у исследователя Юма Чарльза Хенделя. Он преподавал в Университете Коннектикута, Университете Айовы и колледжах Клермонта, прежде чем создать новый факультет в Калифорнийском университете в Сан-Диего (1963–73), а затем осел в Вашингтонском университете в Сент-Луисе (1973–86).

⁶ Под руководством Фредерика Дж. Е. Вудбриджа [Frederick J. E. Woodbridge], а затем Рэндалла [Randall], Колумбийский факультет был хорошим местом для изучения истории философии, начиная с первой половины века (и далее). О Вудбридже см. Delaney (1969), гл. 4. Рэндалл начал преподавать в Колумбии в 1918 году, взял курс истории философии в Вудбридже в 1925 году и был назначен доцентом в 1926 году. Ричард МакКеон, ученик Вудбриджа, а затем Гилсона, был в Колумбии с 1925 по 1935 год. С 1918 по 1935 год факультет опубликовал три тома «Исследований по истории идей», названные «исследованиями по истории философии» (Department of Philosophy, 1918 г., р. V). В Джоне Хопкинсе к Лавджою присоединился Джордж Боас в 1921 году, а в 1923 году они основали Клуб истории идей (см. Boas et al. 1953). Хотя его аспирантская программа была небольшой, факультет Джона Хопкинса и связанный с ним клуб сыграли значительную роль в продвижении изучения истории философии (а также истории идей и интеллектуальной истории в целом; о подходе «истории идей», см. п. 9). Когда много лет спустя (в 1957 г.) эстафету принял Морис Мандельбаум, Лавджой уже давно был заслуженным профессором (он умер в 1962 г.), а Боас как раз уходил на пенсию. О повсеместности исторических докторских диссертаций в США см. Passmore (1964).

⁷ Hare (1988, p. 11) приписывает особенно сильные антиисторические настроения философам в период, начиная со Второй мировой войны и до 1980 года; Popkin (1985) находит их на протяжении всего двадцатого века. В отличие от этого, Randall (1963, p. 82–83) говорит о «нынешнем пренебрежении историей философии в Англии» и о реакции на историю после Второй мировой войны во Франции, но не отмечает такой общей тенденции в

разными способами. Во-первых, негативное отношение не было новым, особенно в Англии; помимо Рассела, Ч.Д. Брод [C. D. Broad] и Г.Х. Прайс [H. H. Price] полагали, что, хотя великих философов прошлого, безусловно, следует читать и изучать, исторический или контекстуальный методы имеют небольшое или вовсе никакое философское значение⁸. Во-вторых, кажется вероятным, что любое снижение качества и относительного количества работ по истории философии в течение 1960-х годов, особенно среди молодых докторов наук (Ph.D.), отчасти было обусловлено упадком преподавания (или изучения) важных научных навыков, в том числе умения читать на латыни, французском и немецком языках. В-третьих, имели место национальные различия. Анти-исторические настроения Рассела, Брода, Прайса и других оказали наибольшее непосредственное влияние в Англии (несмотря на продолжающуюся работу Дж. Г. Р. Паркинсона [G. H. R. Parkinson], В. фон Лейдена [W. von Leyden] и других), в то время как часто отмечаемая «аналитическая» антипатия к истории в США возникла несколько позже (достигая максимума в 1960-х и начале 1970-х). Эти моменты не отрицают факта существования антиисторических настроений, но ограничивают их пространственно-временной охват.

Четвертым и, возможно, самым важным основанием является то, что, несмотря на пренебрежительное отношение к

Соединенных Штатах. Mandelbaum (1976, p. 719) отмечает развитие «безусловно анти-исторической, современной формы псевдо-исторических работ» среди «недавних англо-американских философов», предлагая в качестве примеров некоторые работы, написанные после 1950 года; он подчеркивает, что сильная историческая наука была создана ранее.

⁸ Broad (1930), p. 2; Price (1940), p. 3. Брод писал, что «тщательное изучение трудов великих философов с исторической и филологической точки зрения является безвредным и даже похвальным занятием для ученых людей. Но это не философия, и, по крайней мере, мне она не интересна. Мой основной интерес в этой книге состоит в том, чтобы выяснить, что является истинным и что ложным в отношении этики; и утверждения наших авторов важны для меня лишь постольку, поскольку они предполагают возможные ответы на этот вопрос» (1930, p. 2). В тоже время его книга 1930 года содержит биографические сведения о Спинозе и другие контекстуализирующие высказывания (например, p. 53–54, 143). Далее, его работы о восприятии (1914) и науке (1923) признавали научный контекст, например, работы о первичных и вторичных качествах, тем самым отличаясь от более радикальных аконтекстуальных работ 1960-х и 1970-х годов, и он опубликовал дополнительные биографические очерки и работы по истории и философии науки (Broad 1952).

истории в 1970 году, 1940-е, 1950-е и 1960-е годы стали свидетелями расцвета историографии философии — или философии истории философии — особенно в Соединенных Штатах. Частично этот расцвет обязан Лавджою и его коллегам (таким как Джордж Боас и Филипп Винер [George Boas, Philip Wiener]) по движению истории идей (движение, породившее много работ по истории философии и оказавшее большое влияние на интеллектуальную историю в целом). Также последователями историографии философии являлись Морис Мандельбаум [Maurice Mandelbaum] в университете Джона Хопкинса, Пол Оскар Кристеллер [Paul Oscar Kristeller] и Джон Герман Рэндалл [John Hermann Randall] в Колумбийском университете, Льюис Уайт Бек [Lewis White Beck] в Рочестере, Гарольд Р. Сمارт [Harold R. Smart] в Корнелльском университете, Хаскелл Файн [Haskell Fain] в университете Висконсина, и Джеймс Коллинз [James Collins] в Сент-Луисском университете⁹. К этому букету в

⁹ Об историографии истории философии, см. Beck (1969); Boas (1944); Collins (1972); Edel (1949); Fain (1970); Kristeller (1946, 1964); Mandelbaum (1965, 1976, 1977); Randall (1939, 1963); Smart (1962); Wiener (1946); Wiener and Noland (1962); такие авторы как Мандельбаум и Файн также были глубоко заинтересованы в философии истории, — теме, широко обсуждаемой американской философией в 1950-х и 1960-х годах. Хотя Пассмор (1965, р. 16–17) и отнеся к историческому обзору Randall (1962) несколько пренебрежительно, эта работа стала значительным вкладом в контекстуальную историю; так или иначе, Randall (1962, р. 7) склоняется к историцизму («Проблемы одного столетия в конечном счете не имеет отношения к проблемам другого») больше, чем Пассмор (или я) счел бы разумным, и вскоре Рэндалл (1963, гл. 2–3) стал допускать большую преемственность философских проблем, чем было отражено в предыдущей цитате (однако и там и там он допускал преемственность идей и методов). Библиографии по истории философии см. Collins (1972); Walton (1977); Gracia (1992); Boss (1994). Многие из перечисленных выше работ различают историю философии с ее акцентом на философской значимости и придании большего веса крупным фигурам интеллектуальной истории, которая проявляет значительный интерес к «общей мысли» какой-либо эпохи и стремится выровнять основные фигуры в соответствии с тем, как они были прочитаны меньшими светилами данного периода (критику тенденции интеллектуальной истории представлять «великие тексты» как простые исторические документы см. LaCapra 1983). История идей (как ее практиковали Лавджой, Боас и другие) продвигала методологию прослеживания пути самих «идей» (философских или иных), подчеркивая интеллектуальный, но не биографический или социальный контекст и фокусируясь на «единичных идеях», таких как «природа», «душа», «идея» или «разум» (Boas 1944, р. 142), независимо от того, заложены ли они в бессознательных предположениях или явных принципах (Lovejoy 1936, гл. 1). Этот подход недооценивал личную

Соединенных Штатах можно добавить Пассмора в Австралии, фон Лейдена в Дюргеме, и У.Г. Уолша [W. H. Walsh] в Эдинбурге¹⁰. Эти авторы подошли к вопросу о необходимости и философской значимости исторически и контекстно-ориентированной истории философии. Более поздние работы в этом ключе, такие как книга Джонатана Рее [Jonathan Rée] 1978 года, работы Айерса [Ayers] и Адама Уэстоби [Adam Westoby], статьи Йолтона [Yolton] (1975a, 1975b, 1985, 1986) и Ричарда Уотсона [Richard Watson] (1980), или книга Хорхе Дж. Е. Грасиа [Jorge J. E. Gracia] 1992 года, а также сборники под редакцией Ричарда Рорти, Дж.Б. Шнеевинда и Квентина Скиннера [Richard Rorty, J. B. Schneewind, and Quentin Skinner] (1984), А. Дж. Холланда [A. J. Holland] (1985), Питера Хейра [Peter Hare] (1988), и Т. З. Лавина и В. Техера [T. Z. Lavine and V. Tejera] (1989), продолжают (а временами и ссылаются на) эту общепризнанную литературу.

биографию, внутреннюю целостность мышления людей, которые были носителями идей, как и социальный и культурный контекст этих людей (факторы, которые интеллектуальные историки и контекстуалисты часто считавшие важными); но он поощрял поиск связей через дисциплинарные границы, так что философские идеи рассматривались в более широком контексте, включающем религиозные, научные и литературные идеи (обеспечивая здоровый пример для интеллектуальной истории и истории философии). Наконец, история философии постоянно изучалась в различных крупных римско-католических университетах (с некоторым акцентом на средневековую философию); этот факт очевиден по серии «Studies in Philosophy and the History of Philosophy», издаваемой в Catholic University of America Press с 1961 года, и в более ранних списках того же издательства, по издательству University of Notre Dame Press и по издательству Marquette University Press.

¹⁰ Passmore (1963, 1964, 1965); von Leyden (1954); Walsh (1965). Не англоязычная работа была опубликована в переводе, напр. Gueroult (1969); Tatkiewicz (1957). Очерки европейских авторов были опубликованы на английском языке как «Festschrift for Cassirer» by Klibansky and Paton (1936). Walton (1977) в библиографии перечисляет работы на английском, французском, немецком, итальянском, латинском и испанском языках с 1377 по 1976 год. Дополнительные работы на французском и немецком языках можно найти в Beelman (2001). См. также Gueroult (1979, 1984–88). О более ранних историографических дискуссиях в Германии (1760–1830-е гг.) см. Mandelbaum (1976); Mann (1996); и Piaia (2001), последний утверждает (вопреки «общепринятой точке зрения»), что Брукер (1742–1767) занимался не только доксографией, открыто обсуждая (а) истории различных философских школ или «сект», (б) историю доктрин (и отдельных философских дисциплин) и (в) влияние исторических обстоятельств на мышление отдельных людей. О Брукере см. также Hatfield (1996b).

На этом фоне у современных контекстно-ориентированных историков нет оснований считать себя одинокими революционерами. И им не стоит сетовать на недостаточное признание со стороны аисторически настроенных коллег. Как и прежде, единственным средством от нехватки признания является хорошая работа и желание сделать ее доступной для неспециалистов, включая не только философов из других областей, но и более широкую гуманитарную аудиторию, ученых и читателей вообще (что, конечно, никто не гарантировать не может). В этой статье я хочу рассмотреть способы, которыми изучение философии прошлого использовалось и используется в философии, и доказать философскую ценность и необходимость контекстно-ориентированного подхода. Я рассмотрю некоторые варианты использования прошлых текстов и истории, которые демонстрируют границы неконтекстуальной истории, включая интерпретацию Канта Стросоном, грандиозный диагноз, поставленный западной традиции Рорти и Фридмана о философии математики Канта. Затем я рассмотрю способы, с помощью которых история философии может стать философски более глубокой, став более исторической, и приведу примеры, в которых история философии различных направлений имеет или может принести философскую выгоду. Попутно я буду призывать историков философии уделять внимание не только отдельным философам, их проблемам и проектам, но и более широким аспектам истории философии и ее нарративным темам.

1. Философское использование прошлых философских текстов

В большей степени, чем любая другая дисциплина, философия использует основные тексты философии прошлого в качестве введения как на уровне бакалавриата, так и на уровне аспирантуры. Было бы странно получить докторскую степень по философии, не изучив достаточно глубоко одного или нескольких великих философов прошлого, таких как Платон, Аристотель, Декарт, Юм или Кант. Более того, тексты и (предполагаемые) позиции философов прошлого часто используются, чтобы определить место или задать рамку для какого-либо современного вклада в философию и, возможно, даже чтобы использовать в качестве кандидата для решения

сегодняшних философских проблем. Философы часто обращаются к текстам прошлого, и им действительно стоит это делать. Если оставить в стороне несущественные варианты использования, такие как использование толстого тома в качестве дверного упора или использование изданий разных цветов в качестве украшения для книжной полки, собственно философские применения могут широко варьироваться. Философ может просто пропустить и просмотреть какую-нибудь великую работу, используя ее в качестве собственной музыки, не рассматривая себя в роли ее интерпретатора или того, кто должен оценить силу ее аргументов; его единственным интересом было подыскать некоторые новые идеи для себя самого¹¹.

Другой способ — это читать текст прошлого, не обращая пристального внимания на его исторический контекст или цели автора, и стремиться найти возможные ответы на существующие философские проблемы и оценить их силу или слабость. В этом подходе обычно «исправляют» прошлые позиции, игнорируют части, которые считаются слабыми, например «психологические» части «Критики чистого разума» Канта (как в прочтении Стросона), или преуменьшают значение некоторых аспектов, таких как озабоченность духом как активной субстанцией у Беркли (в работе Паппаса о «Размышлениях» Беркли)¹². Такие подходы могут уделять пристальное внимание всему тексту и пытаться придать ему связное прочтение с использованием понятий и терминологии из собственного времени интерпретатора, как в случае с «исправлением» Прайсом Юма как философа-сенсуалиста¹³. Поскольку ни вдумчивое, ни

¹¹ Такое «вдумчивое» чтение было обычным явлением в 1960-х и 1970-х годах, часто сосредотачиваясь на «известных» проблемах в знаковых текстах, прочитанных вне контекста, таких как знаменитый отрывок из «Опытов» Локка о первичных и вторичных качествах (как у Mundle 1971, стр. 40–41). J. L. Mackie (1976) рассматривает отдельные «проблемы» в «Опытах» Локка, открещиваясь от любых попыток «изучить его философию в целом» (р. 1).

¹² Strawson (1966), pp. 31–2; Pappas (2000), ch. 1. Паппас проводит различие между допущениями, широко распространенными во времена Беркли, и позициями, которые были бы приняты сейчас, тем самым указывая на контекст.

¹³ Price (1940), p. 23, где термин «чувственные данные» вводится как перефразирование точки зрения Юма, без излишней помпы, и впоследствии используется для развития юмовских проблем и взглядов. Такие работы, как

фиктивное использование не считает необходимым или желательным учитывать исторический контекст, я классифицирую их как не-контекстуальное и не-историческое использование (исключая их из собственно «истории философии»).

Другие философы, использующие прошлые тексты, считают важным учитывать исторический контекст. Эти читатели полагают, что философская польза от изучения таких текстов может возрасти благодаря внимательному отношению к нему.

Сторонникам этой точки зрения нет необходимости соглашаться с конечной целью исторического чтения или степенью релевантности исторического контекста. Некоторые могут просто считать, что, поскольку язык меняется со временем и поскольку философы в разные периоды имеют разные базовые знания или убеждения, то даже для понимания слов на странице требуется определенная степень погружения в литературу, окружающую данный текст. Таким образом, чтобы понять как Декарт использовал термин «априори», полезно познакомиться со стандартным аристотелевским использованием, означающим «рассуждение от причины к следствию», в отличие от «апостериорного» рассуждения от следствия к причине. Точно так же использование Кантом термина «физиология» в его коренном смысле (восходящем к греческому *physis*, или природа) для обозначения «науки или доктрины, относящейся к природе в целом» могло быть неверно истолковано как относящееся к физиологии тела или, как в его словах о Локковской

работа Прайса, являются научными в том смысле, что они принимают во внимание соответствующие основные работы — в данном случае всю Книгу I «Трактата о человеческой природе» Юма и все его «Исследование о человеческом познании». Тем не менее Прайс ясно дает понять, что его намерение состоит в том, чтобы построить позитивную теорию в защиту Юма (1940, р. 4); что характерно, он не находит противоречия в заявлении, что его целью было «изложить собственную теорию Юма настолько полно и ясно, насколько это возможно» (р. 227), при этом сообщая, что в отношении позитивных теорий, которые он построил как «собственно юмовские», он не утверждает, «что сам Юм придерживался любой из них» (р. 220). Не все интерпретаторы, которые сосредоточиваются на внутреннем прочтении (не говоря уже о каких-либо специальных исследованиях более широкого интеллектуального или культурного контекста), занимаются исправлением; некоторые пытаются реконструировать цели автора в терминах самого автора, таким образом обеспечивая исторический контекст через собственный текст автора, как у Dryer (1966) читается первая «Критика» Канта.

«физиологии человеческого понимания», — к физиологии мозга¹⁴. Можно, конечно, хорошо осознавать необходимость исторического контекста для лучшего понимания текстов прошлого, и в тоже время желать использовать эти тексты в первую очередь как сырой материал для решений или ответов на нынешние философские проблемы. Это было бы исторически чувствительное чтение на службе «исправляющих» реконструкций¹⁵.

Помимо этой цели, существуют исторически чувствительные практики чтения, которые также исторически ориентированы в своей философской методологии. Под «исторически ориентированной философской методологией» я подразумеваю серьезное отношение к прошлым текстам на их собственном уровне, стремление понять проблемы и проекты философии прошлого такими, какими они были, вместо того, чтобы искать только чтение, которое решает текущую философскую проблему. Такие подходы не обязательно должны быть некритическими или не оценочными, но их оценки и критика будут выражаться, прежде всего, в соответствии со стандартами, явными или неявными, на момент написания работы. Определение и применение таких стандартов сами по себе являются непростой задачей, требующей значительной философской работы. Более того, такие подходы не должны обходиться без выгоды для современной философской проблематики. Но эта выгода возникает именно потому, что мы знакомимся с философией прошлого на ее собственных условиях (насколько это возможно)¹⁶.

¹⁴ Об *a priori* у Декарта и других докантианских авторов см. Collins (1972), p. 263–265. О «физиологии человеческого понимания» Локка см. Kant (1781/1787/1998), A ix («А» обозначает нумерацию страниц 1-го немецкого издания 1781 г.; ниже «В» обозначает 2-е изд. 1787 г.).

¹⁵ Практика сочетания исторической науки с фиксированными целями особенно часто встречается в работах, посвященных работам Канта (например, Kitcher 1990), предположительно потому, что современные философы находят в Канте многое, что стоит спасать, но понимают, что разработке его богатых текстов способствует внимание ученых к контексту.

¹⁶ Об исторически ориентированной методологии см. Collins (1972); Gracia (1992); Kristeller (1985); Mandelbaum (1976, 1977); Skinner (2002), ch. 4; Yolton (1986). Те, кто придерживается такого подхода, часто считают, что, работая над современными философскими проблемами, предпочтительнее говорить собственным голосом, чем заниматься своего рода чревовещанием, используя некое имя из прошлого. Тем не менее, это может быть разумным — развивать «юмовские», «кантианские» или «джеймсовские» учения,

Некоторые исторически ориентированные методологии отвергают критицизм. Их цель — простое понимание. Такое отношение часто сопровождается историцистским мировоззрением — верой в то, что философия каждой эпохи является (или должна рассматриваться как) просто выражением культуры того времени, не имеющим никакого иного значения, кроме как выступать свидетельством о прошлых способах мышления. Такая точка зрения более распространена среди представителей интеллектуальной истории, чем среди историков философии. Но даже в этом случае такое отношение не исключает всех философских способов применения истории философии, поскольку даже если прошлые проблемы не демонстрируют реальной преемственности с проблемами настоящего, мы все же можем проследить всю предшествующую эволюцию наших проблем, чтобы выделить аспекты, которые являются пережитки прошлого¹⁷.

помещая себя в русло традиции, но вместе с тем признавая, что уже отошел от самих прошлых авторов и, возможно, занимается другими проблемами.

¹⁷ Passmore (1965, p. 8–18) пренебрежительно изображает историцистские подходы, описанные в этом абзаце, как «отображение философских теорий в музее культуры как репрезентативных выражений некоторого периода» (p. 18). В другом месте он противопоставляет (философски некритичное) «исследование философии» посредством (а) «диалектического» подхода к философам прошлого, как если бы они были современниками, и (б) «философского исследования», которое проводится критическом философском духе и с базовым интересом к философскому содержанию (1964, p. 3–5). Mandelbaum (1965, p. 46–66) критикует историцистские подходы, предполагающие социальный и культурный «монизм». Collins (1972, p. 14–22) критикует чисто исторические подходы как философски неудовлетворительные, приписывая их несостоятельному «пуристическому расколу» между философским анализом и исторической экзегезой. Kristeller (1985, p. 621) настаивает на разделении «интерпретации» и «критики», но в число якобы некритических актов интерпретации он включает «анализ» мысли прошлых авторов, обнаружение «основных прозрений» и «основных допущений», и обращая внимание на «противоречия и несоответствия». Эти фразы описывают критическую историю философии; его различие между интерпретацией и критикой очевидно применимо к интерпретации прошлых позиций, чтобы сделать их приемлемыми для массового признания в настоящем. Gracia (1992, p. 111) использует термин «историцистский» шире, чем Пассмор, обозначая точку зрения, согласно которой философия и история философии взаимозависимы; он рассматривает критикуемый Пассмором «историцизм» как замешательство, в которое иногда впадают исторически ориентированные философы (p. 122). По моему опыту, многие исследователи интеллектуальной истории и историки науки сегодня занимают своего рода историцистскую позицию, которая стремится понять

Хотя мне не хотелось бы исключать радикально историческую историографию философии по указанию, я сомневаюсь в правдоподобности точки зрения, что никакие философские темы или проблемы не сохраняются в течение длительного периода времени, и я сомневаюсь, что все прошлые стандарты оценки

Хотя мне не хотелось бы совсем исключать радикально-историческую историографию философии, я сомневаюсь в правдоподобности той точки зрения, согласно которой ни одна философская тема или проблема не сохраняется в течение длительного периода времени, и я сомневаюсь, что все прошлые оценки полностью чужды нынешним стандартам¹⁸. Вместо этого я бы сделал соотносимость прошлых и настоящих проблем и стандартов самостоятельным объектом исследования. Узко исторический подход исключил бы это. Так что я оставляю в стороне исторический подход и рассмотрю такие исторически ориентированные подходы, которые нацелены на получение выгоды от исторического понимания в наши дни.

Можно допустить несколько вариантов такой выгоды. Один из них — просто получить подлинное понимание значимых позиций, которые составляют основу современных дискуссий. Идея здесь заключается в том, что при использовании философии прошлого обнаружение действительной позиции Канта (например) о природе аналитических суждений будет более полезным, чем просто перевод его точки зрения в новую идиому. Соответственно, можно было бы рассматривать кантовскую аналитичность применительно к понятиям и суждениям (взятым как когнитивные акты) и опасаться интерпретаций в терминах предложений или значений слов¹⁹. Таким образом, мы можем прийти к пониманию как сходств, так и различий между

мысль прошлого, избегая при этом критического подхода большинства историков философии; такое отношение соответствует их цели понимания тенденций мысли или отношения мыслей (или других «продуктов») к социальным, экономическим и культурным факторам, в отличие от критического использования содержания философии или науки прошлого как таковых.

¹⁸ Об изменении и непрерывности см. Randall (1963) and Schneewind (1998), p. 550–553. О стандартах оценки и сопоставимости человеческих менталитетов (и их продуктов) с течением времени, см. Gracia (1992), pp. 72–86; Mann (1996), pp. 194–195; Wood (2002).

¹⁹ См. Beck (1955, 1956).

кантовскими и недавними понятиями аналитического. Видя такие различия, мы можем спросить, что изменилось и почему. Мы получаем не только более точное определение значимого понятия, но также и возможность лучшего самопонимания через историю.

Лучшее понимание структуры и развития прошлой философии может принести дополнительные выгоды. Тщательное исследование отдельных текстов или философов может выявить глубоко укоренившиеся, неоспоримые и даже неоднозначные предположения. Изучение исторического развития таких предположений может позволить нам по-новому взглянуть на текущие предположения или поставить под сомнение общепризнанные банальности. Здесь единица анализа простирается за пределы отдельного текста или философа до исторического развития философских традиций. Одним из применений такого исследования может быть диагностирование текущих философских болезней, что стремился сделать Ричард Рорти в своей «Философии и зеркале природы». В более общем смысле, изучение формы истории философии, связывающее проект с проектом, тенденцию с тенденцией, традицию с традицией, предполагает поиск философской структуры в этой истории. Нахождение такой структуры, безусловно, расширит наши знания о том, что такое философия и чем она может быть²⁰.

²⁰ Позвольте мне прояснить различие между (а) историцистскими предприятиями (интеллектуальная история), (б) историей философии и (в) презентистскими размышлениями или исправлениями, в их связи с недавними дискуссиями. Я рассматриваю историю философии как критически и философски вовлекаться в работу философов прошлого, но в том духе, который серьезно относится к целям, предположениям и уровню знаний прошлых авторов. Несмотря на оценочный характер, она не принимает принцип, согласно которому прошлые аргументы должны толковаться, когда это возможно, так, чтобы они решали существующие проблемы; поэтому свою первоначальную оценку она не формулирует с использованием такого стандарта; она не пытается «исправить» прошлые работы, интерпретируя их. Таким образом, я считаю историю философии в большей мере критически вовлеченной, чем «история идей» Бернарда Уильямса [Bernard Williams] (1978, p. 9), но отвергаю его предложение того, что «история философии» должна с самого начала реконструировать прошлые позиции для решения сегодняшних проблем (p. 10). (Конечно, мы, занимающиеся реконструкцией, работаем сегодня, и мы можем применить нашу работу к современным проблемам; см. Разделы 4 и 8 ниже.) По тем же причинам я не включаю то, что Слей [Sleigh] (1990, p. 2–4) называет «философской историей» в истории философии; но я также

Эта таксономия использования исторически ориентированных методов не является исчерпывающей, но она охватывает некоторые основные примеры недавней практики, что будет дальше показано на примерах.

2. Исправление Канта

П. Ф. Стросон описал свою книгу о «Критике чистого разума» Канта, озаглавленную «Границы смысла», следующим образом: «Это ни в коем случае не историко-философское исследование. Я не был усерден в изучении трудов младших предшественников Канта, его собственных малых трудов или очень многочисленных комментариев, которые были написаны за два последующих столетия»²¹. Здесь Стросон перечисляет критерии, которые в идеале можно было ожидать от исторически ориентированного подхода сегодня, но он также указывает, что он не идет по этому пути. Его намерение состоит в том, чтобы прочитать и перечитать «Критику» так, чтобы дать ее «лаконичную и единую интерпретацию». Он хочет интерпретировать это учение таким образом, чтобы подчеркнуть то, что можно сделать «приемлемым», и при этом отбросить то, что нельзя исправить. Приемлемым по каким стандартам? По стандартам философии, какими их видит Стросон; в действительности, по стандартам

считаю, что подлинная история философии (в том, что он слишком скромно называет «экзегетическим» способом) не может установить «факты» или «объяснить» позиции прошлых авторов без критического привлечения и переосмысления философского содержания этих позиций: нет такой вещи, как изложение «простых фактов о том, что автор думал и говорил» (р. 3) вне существенной (исторически чувствительной) философской реконструкции. В качестве примеров, я не считаю работы Стросона (Strawson 1966) или Беннета (Bennett 1971) работами по истории философии, но включаю сюда Драйера (Dryer 1966). Бернард Уильямс (Williams 1978) — гибрид; его главы 2–3 следуют презентизму, описанному в его предисловии, но остальные главы становятся все более историческими и контекстуальными. Беннетт (Bennett 2001) пришел к признанию важности контекста и теперь видит необходимость уравновесить знание «исторического окружения» с позицией «коллективного» спора с философами прошлого, как если бы они в нем присутствовали (т. 1). Он использует контекст фрагментарно, избегая трактовки отдельных произведений как интегрированных целых, поэтому его сочинения выглядят как запись задумчивых свободных ассоциаций с отдельными историческими фактами и фрагментами текста.

²¹ Strawson (1966), p. 11.

аргументации, таким, какие он представил в своей предыдущей книге «Индивиды: опыт дескриптивной метафизики»*, в которой затрагиваются многие темы, найденные в его книге о Канте.

Стросон говорит, что цель его книги — представить интерпретацию «системы мышления, содержащейся в “Критике”», которая «по крайней мере основательно поддерживается текстом в его нынешнем виде». Но он также ясно дает понять, что эта интерпретация «покажет, как определенные большие части структуры могут быть отделены друг от друга, а также покажет, как внутри самой системы они рассматриваются как связанные». Здесь он говорит о том, что доктрину трансцендентального идеализма следует отделить от концептуального анализа условий опыта, а также объясняет, почему Кант, возможно, увидел необходимость их соединить. Далее он указывает, что он «попытался дать решающие доводы для полного отказа от некоторых частей»²². Здесь он имеет в виду целиком все то, что он называет «трансцендентальной психологией», что включает в себя обсуждение Кантом различных способностей познания (чувственность, понимание, разум) и ту центральную роль, которую Кант придает понятию синтеза в некоторых основных аргументах (в «Дедукции и аналитике принципов»). Что заменяет кантовское детальное обсуждение суждения как синтетического? Анализ «наших обычных сообщений о том, что мы видим, чувствуем, слышим и т.д.» (популярная философская идиома середины XX века). В самом деле, он утверждает в качестве философской аксиомы (так сказать), что «вообще невозможно никакое достоверное сообщение об этом опыте, которое не использовало бы понятия об объектах, опытом которых являются наши опыты» (вывод из «Индивидов»)²³.

Стросон полагает, что Кант в «Дедукции категорий» утверждал, что условия для любого возможного опыта (как наш) являются условиями объективных суждений (или объективных описаний) об уникально упорядоченном пространственно-временном мире объектов.

* Имеется русский перевод этой книги: Стросон П.Ф. Индивиды. Очерк дескриптивной метафизики. Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2009.

²² Предыдущие цитаты взяты из того же источника.

²³ Цитаты из Strawson (1966), р. 32; аналогичное рассуждение встречается у Strawson (1959), гл. 2.

Понимать опыт как последовательность представлений — значит, оказывается, предполагать, что выполнены условия для переживания объективно упорядоченного мира. Реконструкция Стросона — в целом правдоподобная и философски интересная интерпретация некоторых особенностей кантовской аргументации. Сходным образом рассуждения Стросона о законе причины как условии объективного опыта вполне могут открыть нам кое-что о собственной позиции Канта²⁴. Стросон, возможно, переупаковал некоторые кантовские прозрения об опыте и его концептуальной структуре. Можно с уверенностью утверждать, что его книга не показывает, что Кант понимал или развивал эти прозрения в стросоновской манере. Однако, помимо того, что книга Стросона сама по себе интересна с философской точки зрения, она предлагает материал, который мог бы быть использован кем-то, кто пытался понять Канта — даже теми, кто пытался читать его в контексте.

Тем не менее, книга Стросона не помогла бы в чтении многих частей кантовского текста или в интерпретации многих его центральных доктрин, поскольку Стросон их игнорирует или отвергает. Он упоминает (но почти не обсуждает) главную цель Канта в первой «Критике»: определить границы традиционной метафизики. Действительно, Стросон вообще не дает общей характеристики традиционной метафизики, он просто перечисляет некоторые доктрины, которые называет сам Кант (касающиеся нематериальной души, структуры и существования космоса и существования Бога). Именно здесь некоторое внимание к историческому контексту, возможно, помогло бы ему понять, чего добивался Кант. Вместо этого Стросон представляет проект Канта в терминах уже знакомой идиомы середины XX века о поиске «принципа значения» для управления «тем, что мы можем сказать»²⁵. Таким образом, он игнорирует собственный кантовский способ определения границ чувств: то есть, строгое ограничение любого использования способности понимания независимо от чувств и строгое ограничение на рассмотрение чувственного знания как определяющего (неизвестные) свойства вещей самих по себе. Скорее, ограничение возникает из стросоновского концептуального анализа обычных

²⁴ Strawson (1966), часть 2, главы 2–3.

²⁵ Strawson (1966), p. 16.

перцептивных сообщений.

Стросон практически игнорирует место синтетических априорных суждений у Канта. Кант, конечно, считал это понятие абсолютно необходимым для всего своего проекта. Он справедливо жаловался на раннюю рецензию на «Критику» (рецензия Кристиана Гарва [Christian Garve], сокращенная Й.Г. Федером [J. G. Feder], опубликованная анонимно в 1782 г.), что что, игнорируя синтетическое априорное, она не затрагивает центральную тему его работы; он жаловался, что в рецензии «ни слова не сказано о возможности синтетического познания *a priori*, что является реальной проблемой, от решения которой целиком и полностью зависит судьба метафизики, и на которую моя “Критика” ... была полностью направлена»²⁶.

Не нужно относиться к Канту как к абсолютному авторитету, даже в определении центральной точки его собственной работы. В то же время его утверждения по этому поводу следует воспринимать всерьез; их нельзя легкомысленно отбрасывать, и их следует, по крайней мере, объяснять. Самый исторически сложный раздел работы Стросона, Часть V о роли феноменального в кантовской концепции геометрии, вполне могла бы поддержать дискуссию о синтетических *a priori*, если бы Стросон более полно рассмотрел кантовское представление о структуре доказательств Евклида. В разделе 5 (ниже) мы увидим, что Кант предложил проницательный анализ синтетических оснований геометрических доказательств Евклидова типа.

В конце концов, книга Стросона не претендует на чтение «Критики чистого разума» как целостной философской работы. Она предлагает набор философских аргументов, которые показывают нам, как соотнести выбранные части текста Канта с собственными взглядами Стросона. Этот подход контрастирует с контекст-зависимым чтением, разработанным Беком, Гердом Бухдалом, Карлом Америксом, Патрисией Китчер и новым поколением, в которое входят Ланье Андерсон, Лорн Фалькенштейн и Лиза Шабель [Beck, Gerd Buchdahl, Karl Ameriks, Patricia Kitcher, Lanier Anderson, Lorne Falkenstein, Lisa Shabel]. Эти философы позволяют нам понять Канта в его собственных терминах, увидеть, как его работа изменила философию, узнать, чем мы отличаемся от него, и придумать, как мы могли бы

²⁶ Kant (1783/2002), p. 164.

продолжить его проект, соответствующим образом измененный.

3. Диагностика ошибок прошлого

За последние два десятилетия наиболее амбициозной попыткой использовать контекстуально-ориентированную историю для философских целей была книга Ричарда Рорти «Философия и зеркало природы», в которой делается попытка диагностировать центральную ошибку западной философии (в отношении метафизики и эпистемологии), начиная с Платона, сфокусировав внимание на Декарте, Локке и Канте. Согласно Рорти, эти философы развили представление о знании как о ментальном «отражении» реальности. Задача философии состояла в том, чтобы оценить «точность репрезентации» этого отражения как в целом, так и в различных областях знания. Локк якобы представил эту задачу как естественнонаучный проект, в то время как Кант помог создать философию как «трибунал чистого разума»²⁷, суду которого другие дисциплины должны были представить свои полномочия для получения своих лицензий.

Точность представленной Рорти картины истории античной и нововременной философии часто подвергалась сомнению²⁸. Его изображение указанных философов в лучшем случае является устаревшей карикатурой, в худшем — «какой надо» историей, сфабрикованной для того, чтобы изобразить «авторитет» прошлой философии, как бы основанной на риторической уловке, которая должна потерпеть неудачу в умудренном настоящем. Мораль его рассказа заключается в том, что сегодняшняя философия не может внести прямого вклада в интеллектуальные дискуссии. Его роль может заключаться только в «назидании» посредством описания результатов одной (нефилософской) области дискурса участникам другой (нефилософской) области.

Вот пример из истории Рорти. В разделе «Эпистемология и самооценка философии» он использует Декарта и Гоббса для иллюстрации целей эпистемологии Нового времени. По словам

²⁷ Rorty (1979), p. 139; более обобщенно см. главы 1, 3.

²⁸ См. Hatfield (2001a) и литературные источники, а также Piaia (2001).

Рорти, Декарт и Гоббс стремились «сделать интеллектуальный мир безопасным для Коперника и Галилея». Когда эти философы отвергли (аристотелевскую) философию школ, «они не думали о себе как о ее замене новым и лучшим видом философии — лучшей теорией познания, или лучшей метафизикой, или лучшей этикой»; не думали они о себе и как о тех, кто предлагает «“философские системы”, но как о тех, кто способствует расцвету исследований в области математики и механики». По мнению Рорти, ни Декарт, ни Гоббс не отделяли «философию» от «науки»; они были нацелены главным образом на разделение «церковных институтов», с одной стороны, и «науки и гуманитарного знания», с другой²⁹.

Такие утверждения Рорти показывают его осведомленность в том, что философы XVII века были глубоко вовлечены в развитие новой науки, и что и Декарт, и Гоббс обращались к церковным властям. Но его общая характеристика их работы совершенно не соответствует действительности. Гоббс писал работы по оптике, но не внес сколько-нибудь значительного вклада в науку и не был большим математиком; он хвалил Галилея, но предлагал свои собственные аргументы в пользу корпускулярной концепции материи. Хотя Декарт был оригинальным математиком и работал в области механики, он не особо задумывался о законе Галилея для падающих тел и уже сформулировал свои собственные законы движения, когда работа Галилея была опубликована. Более того, каждый из этих подходов не представлял бы из себя ничего, не будь он систематическим. Верно, что они использовали термин «философия» для обозначения систематического знания в целом, как собственно и было принято тогда определять это слово. Но неправильно думать, что они или их век не признавали различий между «философскими» дисциплинами, то есть между различными теоретическими корпусами знаний. Декарт четко различал дисциплины, перечисленные в его знаменитом древе познания: метафизика как корни, физика как ствол, медицина, механика и мораль как ветви. Хотя он считал, что метафизика обеспечивает начала для физики, он различал две предметные области. Метафизика была более общей, охватывая «первые элементы» всего, включая

²⁹ Приведенные в этом параграфе цитаты взяты из Rorty (1979), p. 131–132.

вопросы о сущности и существовании Бога и души. Декарт явно стремился поставить новую науку на новые и лучшие метафизические основания, чтобы (как он показывал в переписке) заменить аристотелевскую схему³⁰.

Можно умножать примеры того, что Рорти не был погружен в работу тех философов, о которых он пишет. Вместо этого я хочу выделить два парадокса, относящихся к его работе.

Во-первых, он намеревается сместить философию с ее предполагаемой ролью властного судьи на роль участника беседы. Если бы он исследовал работу философии Нового времени более полно, он бы обнаружил, что специфически философские части их работ действительно соответствуют времени. Метафизика Декарта была направлена на создание новой науки о природе — не путем участия в риторической битве с Римской церковью, а путем установления систематическим философским образом фундаментальных принципов новой физики. Сегодня мы можем сомневаться в том, что Декарт действительно достиг своей цели предполагаемым способом; например, мы могли бы спросить, действительно ли он мог вывести свои специфические законы движения из метафизических принципов, как он говорил. Но мы не должны сомневаться в том, что Декарт предоставляет (как и Локк, и Кант и другие) модель философа как интеллектуально вовлеченного участника, а не равнодушное лицо, выдающее свидетельства на зеркалах, стремящееся одурачить остальную культуру, заставив ее купить метафору зеркала. Более глубокое изучение контекстуальной истории могло бы найти в прошлом модель, которая помогла бы Рорти в его усилиях по воодушевлению философов заниматься интеллектуальной и культурной работой своего времени.

Во-вторых, хотя историография Рорти является откровенно историцистской, его исторический нарратив изображает почти вечную задачу философии в первые 2500 лет ее существования: расценивание познающего как отражающего. Рорти сообщает, что он обнаружил, что такие разные учителя, как Ричард МакКеон, Рудольф Карнап и Чарльз Хартшорн [Richard McKeon, Rudolf Carnap, and Charles Hartshorne] «говорят одно и то же: что “философская проблема” была продуктом

³⁰ О свободном знании, см. Descartes (1647/1985), p. 186–187. О философии Гоббса, см. Sorell (1996); о Декарте, см. Hatfield (2003).

неосознанного принятия допущений, встроенных в словарь, на котором была сформулирована проблема — допущений, которые следовало подвергнуть сомнению, прежде чем сама проблема была принята всерьез». Соответственно, «философские проблемы» появляются или исчезают и меняют свою форму «в результате новых допущений или словарей». Рорти одобряет концепцию философской истории «не как серию альтернативных решений одних и тех же проблем, а как совершенно отличные наборы проблем»³¹. Он принимает «историцизм», который я описал в разделе 1.

Тем не менее, книга Рорти стремится проследить единый образ или идею «стеклянной сущности» разума от Платона через Декарта, Локка и Канта до его лингвистической трансформации в XX веке³². В этой истории словари меняются, но проблемы (и многие решения) остаются теми же: проблемы относятся к эпистемологии зеркального отражения. Во имя историцизма Рорти сгладил историю философии. Он не смог понять, как может быть правдой и то, что философия со времен Платона занималась вопросами об отношении знающего к познаваемому, и то, что теории и цели философов изменялись от эпохи к эпохе или даже от писателя к писателю. Декарт, Гоббс, Локк и Кант — все они имели отношение к новой науке, но это отношение было разным. Декарт, например, думал, что метафизика может обеспечить априорные основания для новой науки, которую можно обнаружить посредством чистого интеллекта. Локк, напротив, бросил философию наукам как «подсобного рабочего», и он отрицал, что источник знания, который якобы использовал Декарт, чистый интеллект, действующий независимый от чувств, вообще существует. Но он разделял с Декартом интерес к выводам из корпускулярного понимания материи, которое он представил как лучшую из имеющихся гипотез для описания чувственного восприятия³³.

Неспособность Рорти уловить цели или диагностировать недуги западной философии не означает, что история не может

8. ³¹ Приведенные в этом параграфе цитаты взяты из Rorty (1979), часть 8.

³² Rorty (1979), главы 1, 3–6.

³³ О философии как подсобном рабочем, Locke (1690/1979), «Обращение», р. 11; о гипотезе корпускуляризма, книга 5, гл. 3, стат. 16; о чувственных качествах согласно корпускулярной философии, книга 2, гл. 8.

дать диагностических результатов или что следует избегать работ амбициозного исторического размаха. Но она означает, что такие усилия должны опираться на существующие работы по истории философии. В период с конца 1960-х до середины 1970-х годов, когда Рорти писал свою книгу, такие исследования переживали сравнительный спад, и он в любом случае предпочел отмахнуться от их недавних результатов³⁴. Последний парадокс заключается в том, что Рорти изображает философию прошлого удивительно похожей на реальную практику отстраненных и высокомерных философов-аналитиков 1960-х годов, в то же самое время, когда он формулировал свой проект³⁵.

4. Контекстуальная история

Иногда говорят, что в истории философии всегда будет над чем работать, даже если это только перечитывание прошлой философии в терминах (постоянно меняющихся) текущих проблем и стандартов. И действительно, темы, к которым обращаются историки философии, часто относятся к темам, которые в настоящее время предпочитают в философии в целом. Таким образом, натурализм Вудбриджа вместе с присутствием Козна в Сити колледже принесли философию науки в Колумбийский университет, где Бертт написал историю нововременной метафизики и науки³⁶. В первой половине XX века эпистемология чувственного познания была важной современной темой, и многие из великих философов, включая Локка, Беркли и Юма, рассматривались как теоретики чувственных данных. Многие философы считали, что если бы теория

³⁴ Rorty (1979), p. 49–50, n. 19, заметки об O'Neil (1974) и Yolton (1975b).

³⁵ Одной из особенностей такой философии была готовность использовать «концептуальные» аргументы, основанные на «обычном» понимании, чтобы, якобы, подорвать целые области образования, такие как, демонстрация «невозможности» научной психологии (Davidson, 1974). О раннем несогласии с обращением к «обыденному», см. Russell (1953).

³⁶ Morris Cohen из City College (New York) публиковался в области философии науки с 1910-го до 1920-го (см. Cohen 1931 и Kuhn 1957); он бывал в Колумбийском университете (как свидетельствует Burt 1925, предисловие). Эрнест Нагель, известный философ науки XX века, учился в City College и получил степень доктора философии в Колумбийском университете в 1931 году, где в дальнейшем работал.

чувственных данных как первичных объектов познания была объединена с реализмом в отношении обычных физических объектов, было бы трудно или невозможно избежать скептицизма в отношении внешнего мира, и нововременные философы, начиная с Декарта, стали рассматриваются как скептики или борцы со скептиками³⁷. Наконец, философия сознания и познания стали популярными в последние десятилетия, и история теорий сознания в последнее время стала претерпевать обновление.

Тот простой факт, что современные интересы переносятся в историческую интерпретацию, сам по себе не ставит под сомнение эту интерпретацию. Нужно рассматривать отдельно каждый случай, чтобы понять, в какой степени нынешние вкусы просто влияют на темы, выбранные для исследования, а в какой прошлые тексты сгибаются, растягиваются или отбрасываются, чтобы соответствовать этому прокрустову ложу. Конечно, мы можем легко выставить искажением любую интерпретацию, в которой Декарт в качестве своей главной проблемы говорит о выведении внешнего мира из чувственных впечатлений. Точно так же внимательное прочтение первого издания первой «Критики» Канта показывает, что, вопреки

³⁷ Теория чувственных данных, разработанная Муром [Moore] (1913–1914) и Расселом (1912), анализировала то, что «непосредственно известно» через восприятие. Эти авторы подняли вопрос о том, должны ли внешние объекты быть «выведены» из чувственных данных, которые являются их репрезентациями («репрезентативная» теория восприятия), и если да, то сделает ли это такие объекты непознаваемыми (скептицизм внешнего мира). Рассел (1914) стремился избежать такого скептицизма, развив теорию чувственных данных в форме «реализма», в которой чувственные данные являются первичным (и легко познаваемым) объектом знания, из которого логически конструируются «физические объекты». Многие философы приписывали репрезентативную теорию Декарту и/или Локку и искали способы избежать этой теории (Price 1932, гл. 4) или ее скептических последствий (Broad 1914, гл. 4; 1923, Pt. 2). К Юму относились как к скептику по отношению к внешним объектам (Moore 1909), хотя Прайс (Price 1940) придерживался «исправляющего» подхода, преуменьшая скептические аспекты позиции Юма и приписывая ему изощренную версию феноменализма (1940, стр. 191–192). Ayer (1958, гл. 2–3), Rorty (1979), Michael Williams (1986, 1991) и другие пришли к выводу, что нововременная философия, начиная с Декарта, сосредоточена на проблеме вывода внешнего мира из чувственных данных. Между тем Porkin (1960) предложил историческую трактовку скептицизма Нового времени. О критике скептически настроенного главного нарратива нововременной философии см. Hatfield (1997, 2001a).

распространенному мнению, он изначально видел в Юме союзника, которому нужно помочь, а не скептически настроенного врага, которого нужно разбить³⁸.

История не может быть изолирована от влияния настоящего, да и не должна быть изолирована³⁹; прошлое остается в прошлом, а мы находимся в настоящем. Тем не менее, многого можно добиться, поставив перед историей философии цель точно изображать философские мотивы и точки зрения прошлых авторов. Эта цель включает в себя то, что я назвал «пониманием философии прошлого в ее собственных терминах». Даже если в силу непреодолимости исторической дистанции мы не можем полностью достичь этой цели в некотором абсолютном смысле, к ней можно подойти, приняв некоторые методологические принципы. Мы можем читать широко, включая основные и второстепенные работы отдельных авторов, а также их значительных и второстепенных предшественников; мы можем спросить, какие интеллектуальные и философские цели преследовали отдельные философы при написании своих работ; и тогда мы можем попытаться оценить эффективность аргументов философа по стандартам их времени. Эти правила не претендуют на исключительность; могут быть заданы и другие вопросы, ориентированные строго на настоящее. Скорее, эти правила предназначены для того, чтобы найти пути посвятить себя проблемам и проектам философов прошлого с целью установить базовое прочтение их работ, и после этого уже могут быть заданы дополнительные вопросы.

Ранние историографы, в том числе Пассмор, идентифицировали «философскую проблему» как соответствующую шкалу анализа для контекстуального подхода. Они, будучи сторонниками проблемно-центрированного подхода, не были привержены тезису о существовании вечных или неизменных философских проблем, существующих как бы вне истории⁴⁰.

³⁸ Об отношении Канта к Юму, см. Hatfield (2001b) и Kuehn (2001), pp. 255–265.

³⁹ О неизбежности такого влияния и способах удержать его в допустимых пределах, см. von Leyden (1954) и Collins (1972), гл. 4.

⁴⁰ О «проблемно-центрированном» подходе см. работу Passmore (1965); об изучении «непрерывающихся проблем» как одном из возможных методов см. работу Collins (1972, p. 177–185). Для примера поиска исторических корней философских проблем, см. Popper (1953). Не утверждая

Скорее они предполагали, что интерпретируя каждого философа, нужно стремиться к обнаружению проблем, которые мотивировали их философствовать. Это хороший совет: он предлагает попытаться «проникнуть внутрь» философской деятельности автора прошлого, «переосмыслить» проблемы, которые его или ее мотивировали⁴¹. Я включил этот совет в свои правила рассмотрения целей философов прошлого.

Философские цели могут иметь больший масштаб, чем типичная философская проблема. У философов могут быть проекты, в рамках которых группируются проблемы или из которых они возникают. Декарт видел своей главной целью создание новой физики (всеобъемлющей науки о природе). В рамках этого общего проекта он работал над рядом проблем, включая характеристику сущности материи, установление связи между разумом и материей и анализ функционирования органов чувств. Точно так же у Канта был один главный проект по оценке возможностей метафизики. В рамках этого проекта он определил ряд проблем, включая нахождение свойств структуры метафизического знания (оно является синтетическим *a priori*), анализ возможности и границ такого знания и объяснение стойких антиномий в онтологии природы.

В одном случае историк может сосредоточиться на проектах, а в другом — использовать знания о всеобъемлющем проекте в качестве контекста при исследовании ответа философа прошлого на конкретную проблему. В любом случае установление общих целей и проектов философа прошлого поможет интерпретации.

В более общем плане контекстуальная история философии может рассматривать более широкий или более узкий контекст. Минимальная цель контекстуального подхода должна заключаться в рассмотрении как основных, так и второстепенных работ выбранного философа, его основных и второстепенных предшественников, против которых философ выступал, и

«вечных» проблем, эти авторы признают или настаивают на некоторой исторической преемственности.

⁴¹ Collingwood (1946, p. 214–215) продвигал «переосмысление» как главный исторический метод (тем самым применимый к философии прошлого). Вопрос о том, как эта заповедь соотносится с его концепцией, что «все метафизические вопросы являются историческими вопросами» (1940, p. 49), запутан; см. Martin (1995).

современников, которые составляли его аудиторию. По крайней мере, это необходимо, чтобы читать нововременные философские труды с подлинным пониманием. Релевантный контекст распространяется не только на работы, которые мы теперь считаем «философскими», но и на нововременную науку, математику, медицину, юриспруденцию, теологию и вообще литературу в широком смысле, он может распространяться и дальше, включая социальную структуру, культурные движения и политические события⁴².

Широта релевантного контекста не может быть определена заранее, и тип контекста может варьироваться в зависимости от целей интерпретатора. История философии фокусируется на философских аспектах текстов прошлого: она исследует согласованность авторских точек зрения и пытается понять, на чем авторы стремились обосновать когнитивную силу своих точек зрения или тезисов. Он фокусируется на интеллектуальном и познавательном. Даже для этой цели может потребоваться принять во внимание более широкие аспекты исторического контекста. Некоторые части опубликованных работ Декарта (и большая часть его корреспонденции) не могут быть истолкованы без знания римско-католических доктрин XVII века и их связи с мыслью Аристотеля; примеры включают обсуждение им свойств поверхностей тел (с неявной или явной связью с Евангелием) и его обсуждение «реального союза» разума и тела⁴³. Его характеристика движения планет в «Началах философии» (Часть III) может быть прояснена знанием того, что Церковь отвергает гипотезу Коперника и осуждает Галилея. Если

⁴² В англоязычной истории нововременной теоретической философии (как противопоставляемой политической и моральной философии), наиболее полно был исследован контекст, обеспечиваемый новой наукой (включая математику и медицину). Burt (1925), Gibson (1932), Keeling (1934), и Smith (1941, 1953) включали научный контекст до середины века. В последние годы Buchdahl (1969), Clarke (1982), Friedman (1992), Garber (1992), Gaukroger (1995, 2002), Hatfield (1990, 1992), Rutherford (1995), Watkins (2001), и Catherine Wilson (1995) также обращались к научному контексту. См. Edel (1949) о глубоком обсуждении взаимозависимости между интерпретацией идей (включая философские и научные идеи) и знанием их социального и культурного контекста.

⁴³ Примеры, требующие особого внимания к этим доктринам, можно найти в «Возражениях и ответах на Размышления» (Descartes 1641/1984, p. 173–178, 292–293) и в «Comments on a Certain Broadsheet» (1648/1985).

мы обратимся к моральной и политической философии, то культурные, социальные и политические контексты окажутся вовлеченны в них еще большей степени. Помимо этих типов обращения к более широкому контексту, интерпретаторы иногда обращаются к «внешним факторам», чтобы объяснить, как философ мог придерживаться взглядов, опирающихся на слабые или несуществующие когнитивные основания. Как я уже предположил, это не единственная ситуация, в которой уместен более широкий контекст. В самом деле, я подозреваю, что случаи, в которых когнитивные факторы не играют никакой роли, редки. Чаще аспекты социального и культурного контекста могут составлять часть философского проблемного пространства, и в этом случае ответ философа подлежит оценке как философия, в терминах когерентности и когнитивной силы⁴⁴.

При любых обстоятельствах, каждый случай контекстной работы не должен обращаться к более широкому контексту. Вместо этого следует сосредоточиться на отдельном тексте или части текста, чтобы просто обозначить исторически и философски жизнеспособное прочтение, опираясь при необходимости на контекстные фоновые знания. Необходима работа в разных масштабах, ориентированная на самые разные аудитории. Некоторые работы будут написаны для других специалистов по истории философии. Но это не должно быть исключительной или конечной аудиторией историков философии. Обычно им следует стремиться сделать свою работу доступной и интересной для более широкой группы философов, а часто и для читателей в целом⁴⁵.

⁴⁴ Loeb (1981, стр. 15-16) обращается к «экстрафилософским факторам» для объяснения (на первый взгляд неоспоримых) метафизических убеждений Декарта, Лейбница и других. В своей собственной работе (Hatfield 2003) я обнаружил, что с философской и исторической точек зрения более плодотворно рассматривать такие виды рассматриваемых убеждений, такие как различение сознания и тела и взаимодействие, или существование бесконечной субстанции, как философские тезисы, которые Декарт намеревался установить только на рациональных основаниях и оценить свою позицию в таком свете. Кроме того, я считаю, что его доктрину о сотворении вечных истин лучше всего можно понять философски в свете его концепции об отношении метафизики и теологии (Hatfield 1993).

⁴⁵ Passmore (1964) утверждал, что за несколько десятилетий, предшествовавших его работам, в Америке (в отличие от Великобритании) утвердился «особый класс исследователей-философов» (р. 5). Эти интерпретаторы

5. Читая вперед, читая назад

Историки философии различаются своими стратегиями поиска контекста. Некоторые интерпретаторы, такие как Гаукрогер или Бухдаль [Gaukroger, Buchdahl], читают вперед: в качестве основного контекста они принимают период, предшествующий и окружающий данного автора. Другие используют стратегию обратного чтения. Фридман в своей книге «Кант и точные науки» использует некоторый предшествующий материал (особенно при рассмотрении кантовского ньютонианства). Но, обращаясь к философии математики Канта, он читает в обратном — с точки зрения развития математики и логики в конце XIX века — направлении. Он принимает взгляды, которые не были доступны до конца XIX века, об отношении между логикой и математикой и в отношении самого предмета математики, а затем интерпретирует Канта, рассуждая о том, как его работа предвосхищала или не соответствовала стандартам, установленным посредством такого способа мышления.

Основной аспект реконструкции Фридмана касается заявления Канта о том, что геометрические доказательства требуют обращения к пространственной интуиции. Кант наиболее ясно указывает на это в Доктрине метода в первой «Критике», где он утверждает, что в геометрии необходимы синтетические процедуры, опирающиеся на пространственную интуицию; дискурсивная логика и анализ понятий сами по себе недостаточны⁴⁶. Фридман видит причину этого обращения к пространственной интуиции в том, что логические ресурсы, доступные Канту (модальная логика), были недостаточны для логического

были философски компетентны, но они скорее специализировались в истории, а не работали над современными проблемами (хотя он признал, что некоторые из лучших историков, такие как Лавджой, были успешны и в том, и в другом). Но даже их лучшие работы, по его мнению, были «написаны философами-учеными для других философов-ученых, а не философами-учеными для философов, но не ученых» (р. 6). Я считаю, что работа, написанная для других специалистов, необходима и желательна, но я рекомендую тем историкам философии, которые придерживаются контекстуальных методов, приложить особые усилия, чтобы донести философский интерес и пользу от своей работы до более широкого круга философов. Это потребует от историков философии дополнительного обучения и привлечения современной философии, которая имеет отношение к темам их исторических интересов.

⁴⁶ Kant (1781/1787/1998), A 712–37/B 740–65.

построения непрерывной величины (либо действительного числового ряда, либо более слабого подмножества действительных чисел, рациональных чисел вместе с квадратными корнями). Например, если бы Канта попросили защитить положение о том, что отрезок прямой, пересекающий окружность круга (он начинается внутри и заканчивается за пределами круга), пересекает эту окружность, он мог бы обратиться только к процедурам построения, основанным на пространственной структуре. После того, как в XIX веке геометрия была интерпретирована на алгебраическом основании, таким образом, что отрезки прямых и дуги окружностей были образованы как места координатных точек, доказательство такого пересечения уже могло быть представлено алгебраически⁴⁷. Если бы кто-то пожелал в этом контексте интерпретировать действительный числовой ряд логически, он мог бы построить пространство точек с иррациональными координатами (и, таким образом, соотношение «лежать между», достаточно плотное для этой проблемы), используя отношения зависимости для универсальных и экзистенциальных кванторов современной полиадической логики. Но Фридман заставляет Канта осознать, что его собственные (монадические) логические ресурсы не могут создать такое точечное пространство, и обратиться к итеративным процедурам построения (в пространственной среде), чтобы решить задачу. Соответственно, Кант продемонстрировал бы подходящую бесконечность точек, включая точку пересечения, посредством бесконечно (или неопределенно) повторяющихся процедур построения (одну точку, затем другую посредством процедуры построения с помощью циркуля и линейки, включая

⁴⁷ Иногда ошибочно полагают, что Декарт создал аналитическую или алгебраическую геометрию в том смысле, что он считал геометрию основанной на алгебраических соотношениях и определяемой ими. Но скорее, он разработал методы, которые позволили завершить это творение к XIX веку. Декарт мог бы продемонстрировать точку пересечения круга и отрезка прямой, предоставив алгебраические координаты, но он не видел в этом никакого смысла. Он считал геометрические объекты и конструкции первичными, а свои алгебраические методы — вспомогательными средствами в тех случаях, когда решение проблемы становилось слишком утомительным и затянутым для конструктивных методов; см. Hatfield (2003), Appendix, и цитируемую там литературу.

квадратный корень длины линии)⁴⁸.

Такое ретроспективное прочтение игнорирует тот факт, что во времена Канта геометрия обычно считалась более базовой, чем алгебра, а геометрические структуры не считались составленными или построенными из точек или множеств точек. Идея вывести все геометрические структуры из алгебраических соотношений была чуждой математике, конечно, на базовом уровне, на котором Кант преподавал и понимал математику. (Эйлер и другие заложили основы алгебраизации, но Кант не оспаривал этот уровень математики.)

Это ретроспективное прочтение игнорирует тот факт, что во времена Канта геометрия была первичнее алгебры, а геометрические структуры не считались состоящими из или построенными посредством точек или точечных множеств. Сама идея о выведении геометрических структур из алгебраических отношений была чужда математикам, во всяком случае, на том базовом уровне, на котором Кант понимал и преподавал математику. (Эйлер и другие закладывали основы алгебраизации, но Кант не претендовал на тот уровень математики).

В «Критике» Кант предложил хорошую философскую реконструкцию фактических процедур доказательства, используемых в геометрии Евклида и ее обиче для XVIII века выражения. Лиза Шабель [Lisa Shabel] показала, что эти процедуры опирались в первую очередь не на логическую структуру, но опирались часто на пространственные отношения, представленные на диаграммах, которые можно построить только с помощью циркуля и линейки. Такие процедуры построения не использовались для демонстрации существования бесконечной структуры; предполагалась бесконечная пространственная структура (или непрерывная, в смысле неразрывности). Например, если доказательство требует разместить точку на отрезке линии между двумя его конечными точками, процедура полагалась на предполагаемую пространственную структуру отрезка. То есть считалось заданным, что все точки отрезка лежат между

⁴⁸ Friedman (1992), ch. 1. Фридман чувствителен к обвинениям в анахронизме, особенно в отношении логической формы аргументации Канта; моя критика указывает на анахронизм в отношении предмета и проблем геометрии. Фридман действительно «читает вперед» от предыдущих обсуждений метода флюксий до обращения Канта к «текущим величинам» (1992, p. 74).

двумя конечными точками; точка, расположенная где-нибудь на отрезке, уже была известна как находящаяся между конечными точками, и ее существование не нужно было доказывать. Как утверждает Шабель, дискуссии Канта в «Критике» отражают неоспоримую роль таких обращений к пространственной структуре в доказательствах дошедшей до нас евклидовой геометрии. В этом контексте вопросов о существовании точки в месте, где линия пересекает круг, не возникает; такие проблемы впервые возникают в связи с переосмыслением геометрии XIX века в алгебраических терминах⁴⁹.

Реконструкция философии математики Канта должна, прежде всего, обратить пристальное внимание на фактические математические концепции и практики Канта и его предшественников. Позволив более позднему пониманию проблем и методов геометрии установить контекст, Фридман упустил фундаментальные аспекты кантовской теории и его успехов. Тогда как Кант апеллировал к пространственной интуиции, потому что он признал роль пространственной структуры в доказательствах Евклида, Фридман, используя аналог современных логических методов, вместо этого видит, что он отвечает на вопросы, возникшие всего пятьдесят или сто лет спустя. При написании истории и философии математики будет более плодотворным читать вперед, спрашивая, как проблемы и методы геометрии понимались когда-то, а затем позже были переосмыслены. Точка зрения Канта не получит своей наиболее плодотворной характеристики как «еще не использующая» более поздние методы или как «использующая этот обходной путь» для решения последующих проблемы. Если рассматривать более раннюю математику и философию в их собственных терминах, это поможет выявить конкретные проблемы и возможности, которые мотивировали или открыли возможности для дальнейшего развития.

Я не считаю, что чтение задом наперед бесполезно. Однако я считаю, что чтение вперед более полезно для

⁴⁹ О Кантовском анализе евклидовых доказательств — см. Shabel (2003). Историческая методологии Фридмана см. Hatfield (1996a). Об изменениях в геометрии см. Hatfield (2003), приложение и цитированную литературу. Ни Шабель, ни я не отрицаем, что Кант обращался к итеративным алгоритмам построения; только то, что он использовал их для доказательства существования плотного упорядочения точек.

установления контекста. К обратному чтению следует обратиться позже, задав вопросы о формах и темах в истории.

6. Расширение контекстов, поиск исторических тем

«Контекст» для чтения нововременной философии может быть таким же узким, как текст, окружающий какой-то пассаж (или корпус текстов, содержащий какую-то работу), и (в пределе) столь же широким, как сама история человечества. Первые шаги в расширении контекста нововременной философии были предприняты благодаря серьезному отношению к целям философов, выраженным в их трудах. Таких «внутренних» контекстов было бы достаточно (даже если бы другие свидетельства не были доступны) для расширения контекста нововременной метафизики и эпистемологии, включив в него отношения с математикой, физикой и другими научными областями, такими как биология, физиология или психология. Внутреннего контекста также достаточно для того, чтобы расширить рассмотрение нововременных теорий сознания, включив в него теории ощущений, познания в целом, а также страстей и эмоций⁵⁰. Таким же образом происходит расширение изнутри. Религия и теология широко представлены в текстах Нового времени. Вместо того, чтобы рассматривать их как препятствия, которые необходимо преодолеть (одна общая точка зрения), или как источники аргументов, которые необходимо найти сегодняшним верующим (другая тенденция), можно было бы сделать отношения между философией, религией и теологией самостоятельным объектом исследования⁵¹.

Есть нечто большее в истории философии, чем рассмотрение контекста отдельных работ или авторов при реконструкции при реконструкции или объяснении их позиций. Могут быть определены другие единицы исследования, включая идеи и темы. Один из видов тематических исследований будет

⁵⁰ Декарт, например, писал не только о метафизике, математике и физике, но также о физиологии, теории сознания и познания, а также о страстях и эмоциях; последние работы по этим темам см. Gaukroger (1998); Gaukroger, Schuster, and Sutton (2000); Hatfield (1992); и Sutton (1998).

⁵¹ Недавние работы в этом направлении включают Jolley (1998) и Popkin (1998), а также Funkenstein (1986) о теологии, философии и науке.

следовать за ключевыми философскими идеями или предметными областями на протяжении десятилетий или столетий. Сюда могут входить основные философские понятия, такие как концепции знания и его формы, технические понятия, такие как «*a priori*» и «*a posteriori*», или «анализ» и «синтез», или общие категории, такие как «метафизика» или даже «философия». Такая базовая работа по «философской истории идей» необходима для поддержки контекстуальной работы по истории философии. Но она может быть интересна и сама по себе, раскрывая концептуальные изменения и их философское значение. Исследование причинности и субстанции Луи Лёба [Louis Loeb] в философии Нового времени является недавним примером такого рода тематической истории.

Другой вид работы может быть связан с тем, как были прочитаны или «приняты» философы. Чтобы понять аристотелизм XVII века и его оппонентов, интерпретатор должен отличать локальное аристотелианство от исторического Аристотеля. То же самое касается всех крупных фигур. Истории о том, как работы ключевых фигур воспринимались сначала и потом на протяжении веков, представляют огромный интерес⁵². Собственное представление Кантом своей критической философии изменилось после того, как он ответил на первые отклики на нее. Его работы постоянно изучаются с момента их появления, с разными акцентами. Историческая работа по распутыванию этих нитей может обеспечить дистанцию от сегодняшних узких прочтений Канта, а также представить различные возможности, жизнеспособные или нет, для интерпретации и наилучшего понимания его работы⁵³.

Дополнительные исторические и тематические связи следует искать за границами традиционных периодов. Связь между философией Нового времени и философией XIX века может выходить за рамки очевидных связей, таких как связь между Кантом и немецким идеализмом или между Локком и Юмом и обоими Миллями. К началу XX века грубая структура периодов и тем, используемых для представления истории современной

⁵² Примеры исследований рецепции включают Aarsleff (1971); Clarke (1989); Fieser (2000); Verbeek (1992); Schmaltz (2002); Watson (1987).

⁵³ О рецепции Канта см. Ameriks (2003); Hatfield (1990, 2001b); Sassen (2000).

философии (вплоть до XIX века), окончательно укрепились. Оглядываясь назад, из начала XXI века, мы можем пересмотреть эти устоявшиеся взгляды и спросить, каким образом эта история продолжается. Можно было бы изучить более полно влияние дарвинизма на философию. Можно исследовать связи между процветающей американской философией до 1930 года и философией и наукой предыдущего века⁵⁴. Заслуживает дальнейшего изучения развитие истории философии в Америке на протяжении XX века⁵⁵.

Выходя за рамки контекстуального прочтения отдельных текстов или авторов, история философии будет развивать исторические описания и объяснения более широкого движения идей. Как история философии, эти рассказы будут сосредоточены на внутренних интеллектуальных факторах. Как история философии, они будут, по мере необходимости, соотносить эти факторы с более широкими историческими факторами и тенденциями.

7. *Формы истории*

Позиции и аргументы крупных философов понимаются в

⁵⁴ Работы, посвященные некоторым из этих тем в философии XX века, включают Cunningham (1996); Delaney (1969); Reynolds (2002); D. J. Wilson (1990); R. J. Wilson (1989); как и в последних двух случаях, часто такую работу предпринимали интеллектуальные историки, а не историки философии.

⁵⁵ Passmore (1964) в обзоре философской науки в Америке (читай: изучение истории философии) дал высокую оценку некоторым работам по античной и средневековой философии (Paul Shorey, Harold Cherniss, Gregory Vlastos, H. A. Wolfson, Julius Weinberg), но работы по современной философии счел «более, чем слегка разочаровывающими» (р. 84). Он хвалил Randall (1940), Burt, Wolfson, Beck, а также Popkin и Yolton (pp. 77, 85–6, 91, 95); он пропустил работы Gewirth (1941a, 1941b, 1943) о Декарте (первые две из них изначально были опубликованы под именем «Gewirtz»), хотя он отметил его работу о Марселии Падуанском (Passmore 1964, р. 74). Пассмор объяснил американскую «эрудицию» и «философскую науку» результатом большого количества докторских диссертаций, подготовленных под давлением стремления к «оригинальности»; по его мнению, это привело к сосредоточению внимания на второстепенных фигурах (в остальном малоизученных), в результате чего появилось много философов «одной книги», которые публикуют свои диссертации и исчезают (1964, р. 28). С неохотой он допускал, что время от времени «утомительная работа», связанная с продвижением через работы о второстепенных философов, бывает вознаграждена (р. 29).

рамках допущений, часто молчаливых, о более крупных формах философского прошлого. Эти допущения касаются мотивирующих проблем, целей, а также достижений прошлых философов или «школ» философов. Можно ожидать, что оценка достижений будет меняться по мере изменения нынешнего философского климата. Тем не менее, историки философии, преследуя контекстуальную методологию, должны стремиться, насколько это возможно, исходить из собственных утверждений философов прошлого при установлении целей или философских мотивов отдельных философов или школ. Они могут также стремиться, в первую очередь, выверять свои оценки по соответствующим контексту стандартам.

Часто философская история обретает форму за счет разделения философов на конкурирующие школы, которые, как считается, отвечают на одну или несколько центральных проблем. Кант разделил философов до себя на «интеллектуалистов» (например, Платон) и «сенсуалистов» (например, Эпикур) в отношении первичного объекта знания и, в отношении происхождения знания — на «эмпирицистов» (Аристотель и Локк) и «гнозистов» (тех, кто исследует *nois* или интеллект: Платон и Лейбниц). Такие дихотомии следовало преодолеть или синтезировать посредством его собственной критической философии⁵⁶. Другие во времена Канта добавили «скептическую» школу. В историях конца XIX века период от Декарта до Канта классифицируется по-разному, — в терминах национальных философий; как метафизический подход против критического (среди последних Локк, Беркли и Юм); как систематический, эмпирицистский и критический подходы; как рационалистский, эмпирицистский, скептический и критический⁵⁷.

В еще более недавних исторических нарративах тема скептицизма использовалась для характеристики развития философии Нового времени в рамках рационализма, эмпирицизма и критической философии. В таком оформлении истории Декарт принял скептический вызов, на который не смог адекватно ответить; Локк, Беркли и Юм последовательно пошли дальше; Кант своей первой «Критикой» стремился ответить на скептический вызов Юма. Как организующая тема скептицизм имеет

⁵⁶ Kant (1781/1787/1998), A 853–4/B 881–2.

⁵⁷ Höffding (1900); Falckenberg (1897); Ueberweg (1880); Weber (1896).

очевидные границы, так как Спиноза, Лейбниц и Локк уделяли ему немного внимания, Декарт использовал скептицизм в качестве инструмента, но он не опасался его всерьез, а Кант не проявлял значительного интереса к обсуждению скептицизма относительно внешнего мира, пока его самого не обвинили в этом в ранних обзорах на первую «Критику»⁵⁸. Затем, может быть оспорено понимание Беркли как эмпирициста, прото-юмовского скептика, несмотря на то, что он использовал определенные принципы Локка и последующее использование Юмом аргументов Беркли. Беркли подтвердил «понятие» о духе как об активной субстанции, на основе которой он стремился создать нематериалистическую метафизику, — а это не особо «эмпирицистский» проект.

Учитывая возобновление интереса к истории философии, на самом деле было на удивление мало подробного обсуждения периодизаций, классификаций и нарративных тем. Если отказаться от главного скептического нарратива философии Нового времени (как и должно быть в силу признания различных скептических традиций), то необходимо разработать новые темы и формы. При этом следует учитывать склонность Нового времени к исследованию силы и масштабов человеческого познания (что вовсе не требует скептической мотивации), отношения между философией и наукой, а также развитию теории значения.

Форма истории философии с конца XIX до конца XX века еще не сформировалась. В англоязычной науке усилия по созданию этой истории включают работу по истории «аналитической» философии и истории философии науки. Это серьезная задача, а поле почти не пахано. В истории аналитической философии, помимо акцента на логике и языке, как это делали Майкл Дамметт [Michael Dummett] и другие⁵⁹, необходимо исследовать и остальные темы. Они должны касаться широко распространенного в первой половине XX века философского интереса к чувственному восприятию, знанию и сознанию. Возможно, в результате укоренения бихевиористских установок в более

⁵⁸ Хотя ссылка на скептические течения (или «скептическую школу») в современной философии по праву имеет долгую историю, у главного скептического нарратива есть свои пределы (см. сн. 37 выше).

⁵⁹ Dummett (1994); см. также статьи в Floyd and Shieh (2001).

поздней аналитической философии⁶⁰, мало внимания уделялось теориям сознания и отношения сознания и тела начала XX века. Одним из контекстов для этих тем являются труды неокантианцев о различии между *Naturwissenschaften* и *Geisteswissenschaften*⁶¹. До сих пор работа по истории философии науки в XX веке была сосредоточена главным образом на Венском кружке и его окружении⁶². Эту тему можно было бы расширить, включив в нее американские подходы, начатые до 1930 года и продолженные впоследствии, французские работы по истории и философии науки и продолжающиеся отношения между наукой и метафизикой⁶³. К настоящему времени, возможно, было достигнуто достаточное критическое расстояние от рефлексивного обвинения в «психологизме», чтобы начать изучать обширные отношения между философией и психологией на рубеже веков в их собственных терминах и таким образом, чтобы признать многие влияния новой психологии на философию того ⁶⁴.

Как философы, историки философии должны быть готовы к философскому анализу своей деятельности. Обсуждения в более ранней историографической литературе методологии интерпретации отдельных текстов нашли продолжение в

⁶⁰ См. Hatfield (2002).

⁶¹ Anderson (1994) и Makkreel (1992).

⁶² Последнее исследование можно найти у Giere and Richardson (1996), а также Heidelberger and Stadler (2002).

⁶³ Помимо Ч.С. Пирса и Морриса Козна, которые занимались математикой и физикой, многие американские философы на рубеже веков (в том числе Дьюи и Джеймс) интересовались натурализмом в отношении разума или натурализмом в целом (например, Sellars 1922), что привело их к темам из философии биологии и философии психологии и/или к научно обоснованной метафизике. Более того, работа по общей философии науки велась за пределами Вены. В статье (Nagel 1929) «Природа и условность» упоминаются несколько недавних авторов, в том числе Н. Р. Кэмпбелл, П. Бриджмен, Э. Дюприл, К. Эддингтон, Эйнштейн, Ф. Гонсет, Пирс, Планк, Пуанкаре, Райхенбах и Рассел. Из них только Райхенбах был связан с Веной (через Берлин), и его цитировали за его работы по теориям пространства и времени. Наиболее часто упоминались Кэмпбелл и Эддингтон. В трудах на английском, французском и немецком языках философский анализ науки — философами и философами науки — существовал с начала века (и ранее).

⁶⁴ О различных понятиях психологизма на рубеже веков, см. Kusch (1995). Касательно этой и других тем, затронутых в параграфе выше, Baldwin (2003) поможет в дальнейшей работе.

недавних работах. Однако более серьезные вопросы периодизации и нарративных тем, которые также поднимались в более ранней литературе, не получили активного отклика. Недавнее обилие работ по истории философии должно предоставить материалы, необходимые для поддержки явных размышлений о формах философской истории.

Как философы, историки философии также должны быть готовы связать позиции прошлого (понимаемые контекстом) с позициями настоящего и предложить современной философии идеи, почерпнутые из истории, как по структуре философских проблем, так и по их решениям.

8. Философская выгода

В разделе 1 я сослался на различные философские выгоды от «исторической» истории философии. Взяв философию сознания в качестве объекта своего анализа, я приведу примеры двух вариантов выгоды: понимание знаковых позиций и сомнения в укоренившихся допущениях или банальностях. Примеры включают нововременные тексты и тексты XIX века, которые часто используются для установления «стандартных» проблем или взглядов в современной философии. В таких случаях исторически чувствительное чтение имеет прямое отношение к современной работе.

В недавней философии сознания часто используются такие термины, как «интенциональность», «интроспекция» и «натурализм». Часто такие термины вводятся и определяются после поверхностного взгляда на историческую фигуру. Так, при обсуждении интроспекции и самопознания принято говорить о «картезианской модели» сознания и ссылаться на «интроспективную психологию» Вильгельма Вундта [Wilhelm Wundt]. Картезианская модель утверждает, что содержание сознания «прозрачно» и «неисправимо» известно⁶⁵. Прозрачность

⁶⁵ Например, Moran (2001), pp. 1–12. Shoemaker (1996, pp. 224–5) отличает «картезианскую» неисправимость от «перцептуальной модели»; Moran (2001, p. 12) приписывает «перцептуальную модель» Декарту, но задается вопросом, придерживался ли он полной прозрачности. О характеристике «внутреннего восприятия» см. также Lyons (1986), pp. 2–3, 151–152; Rey (1997), pp. 136–137; Тье (1995), pp. 30–31. Некоторые авторы приписывают появление интроспекции Локку или Юму.

означает, что в сознании не может быть ничего, что было бы скрыто или недоступно для непосредственного изучения и когнитивного восприятия. Неисправимость означает, что мы не можем ошибаться в том, что присутствует в нашем собственном уме. Крушение этих двух тезисов часто связывают с отказом от понятия феноменального содержания как чего-то большего, чем простая репрезентация физических объектов или телесных состояний. Предположительно, эти эпистемологические тезисы были главной опорой для представления о том, что существует «внутренняя» область феноменального содержания. Здесь вундтианская интроспекция может рассматриваться как последний вздох декартовой модели⁶⁶.

Такие исторические атрибуции Декарту и Вундту в лучшем случае оказываются карикатурами, в худшем — грубыми ошибками. Действительно, можно привести цитаты из работ Декарта, которые, кажется, подтверждают обе позиции. Но на самом деле Декарт признал — или настаивал, — что люди могут ошибаться относительно содержания своего собственного ума: например, о том, имеют ли они ясное и отчетливое восприятие. Он также допускал, что в уме могут происходить такие быстрые или неясные действия, которые остаются незамеченными⁶⁷. Точно так же Вундт не предполагал, что когда человек занимается интроспекцией сенсорного состояния, он осознает какое-то внутреннее состояние, не связанное с восприятием внешнего объекта. Скорее он видел в такой интроспекции особое отношение к восприятию внешнего объекта. Если кого-то, наблюдающего за объектом, просят сообщить его цвет или сопоставить его цвет с набором стандартных цветов, Вундт рассматривал такие действия, как способ получить интроспективные отчеты о текущем опыте. В то же время он признал, что восприятие цвета связано с особым сенсорным качеством, которое зависит от воспринимаемого объекта. Физические объекты

⁶⁶ Например, Lyons (1986), p. 2–6; Rey (1997), p. 136–137.

⁶⁷ Descartes 1637/1985, p. 122; 1641/1984, pp. 25, 295; also 1991, pp. 356–357 проводит различие между рефлексивного осознания от голого сознания. Конечно, Декарт действительно считал, что ясные и отчетливые восприятия сами по себе не могут быть ошибочными, и он предложил процедуры для установления того, что человек может ими обладать (см. Hatfield 2003, pp. 145–146, 199–200). Пассажи, предполагающие «прозрачность», включают Descartes 1641/1984, pp. 33–34, 171.

представлены посредством субъективно обусловленного чувственного опыта. Интроспективная установка фокусируется на субъективном характере ощущения, а не на стремлении абстрагироваться от него, как при физическом наблюдении⁶⁸.

Здесь не место для подробного развития этих интерпретаций Декарта и Вундта, и конечно, я не хочу сказать, что нет никаких проблем с занимаемыми ими позициями. Но если предполагаемые позиции этих авторов используются в современной философии сознания как объекты, подлежащие критике, или как примеры позиций, которые мы превзошли и отвергли, тогда возникает трудность, а действительно ли они придерживались взглядов, которые мы им приписываем.

Конечно, можно найти кого-то еще, кто занимал такую же интересующую нас позицию. Но если бы Декарт или Вундт придерживались взглядов, менее неправдоподобных, чем те, которые были нами отвергнуты, то современные философы оказались бы в опасности получить более слабого противника — что в лучшем случае оказалось бы *неэффективной* процедурой. Предлагая легко опровергаемую карикатуру, современный философ претендует на сравнительное преимущество. Но борьба с соломенным чучелом оставляет открытой вероятность надуманного «преимущества». Такой результат может поставить под угрозу изучение живых альтернатив, закрепив общее «знание» о том, что некие определенные взгляды решительно опровергнуты.

Аналогичная ситуация возникает с термином «интенциональность», который часто используется в современной философии сознания, но редко обсуждается систематически. Этот термин вводится часто со ссылкой на Brentano, и, как говорят, обозначает отношение «сущности» или «репрезентации» или

⁶⁸ Wundt (1901/1902), pp. 1–6, 9–12, 24–26. Brentano (1874/1995, pp. 29–36) также отвергал перцептивную модель; он отличал «внутреннее наблюдение», понимаемое по аналогии с внешним восприятием объектов, от «внутреннего восприятия», которое представляет собой осознание ментальных феноменов, не требующих направленного внимания. Он рассматривал подобное восприятию «наблюдение» за чьими-либо ментальными состояниями, когда они кажутся недостижимыми; такое наблюдение доступно только посредством памяти (рефлексии). Lyons (1986, pp. 3–5) чувствителен к аспектам этих двух позиций, но в конечном итоге он ассимилирует Вундта и всех до-Джеймсианских психологов с позицией «внутреннего чувства» (стр. 151), не комментируя явные отрицания этого у Вундта.

«направленности» ума к его объекту. В недавних «интенционалистских» теориях чувственных качеств интенционализм якобы устраняется посредством квалиа или внутренних особенностей феноменальных состояний⁶⁹. Brentano не придерживался такой доктрины и не обнаруживал никакой несовместимости между своим понятием об интенциональности и различием, которое обычно подчеркивали в XIX веке — между первичными и вторичными качествами⁷⁰. Здесь исторические работы вполне могли бы обогатить современные дискуссии об интенциональности и увеличить удивительно небольшое количество непосредственных обсуждений этого понятия, особенно теми, кто называет себя «интенционалистами».

Наконец, в современных дискуссиях, «натурализм» в отношении ментального часто подразумевает физикализм или материализм, так что предложение натуралистического описания интенционального рассматривается как равносильное сведение этого понятия к не-интенциональным терминам (обычно к физическим или материальным терминам). Разве менталистские понятия, такие как (нередуцированная) интенциональность, не-натуралистские? Их считали таковыми не всегда. Многие нововременные авторы, даже дуалисты, видели в сознании часть природы, как и крупнейшие физиологи-философы XIX века. Некоторые философы XX века, в том числе Джон Дьюи и Эрнест Нагель [John Dewey, Ernest Nagel], различили натурализм о ментальном и материализм⁷¹. Опять же, здесь не место спорить о таком различии, но историческое исследование понятия натурального в том виде, в каком оно применялось (или не применялось) к ментальному (и к отношениям между сознанием и мозгом), могло бы помочь разобраться в этих вопросах с

⁶⁹ К числу цитирующих Brentano «интенционалистов», которые понимают свой интенционализм как устранение необходимости феноменальных качествах, относятся Dretske (1995, pp. 28–34 (включая сравнительно обширное обсуждение интенциональности) и ch. 4–5), хотя он говорит, что Brentano слишком неясен для интерпретации (1995, p. 95). Lyons (1995) является исключением как в оценке позиции Brentano, так и в детальном исследовании концепции интенциональности.

⁷⁰ Brentano (1874/1995), pp. 88–91 и 99–100; на p. 100 точка зрения, которой придерживаются некоторые «в настоящее время», сводится к различению первичных и вторичных качеств.

⁷¹ Dewey, Hook, and Nagel (1945); см. также Woodbridge (1926). О раннем натурализме относительно сознания, см. Hatfield (1997).

философских позиций.

Большинство философов допускают, что философские тексты прошлого требуют от своих интерпретаторов философских навыков. Многие могут допускать, что предстоит проделать большую работу по интерпретации философии прошлого и осмыслению ее истории. Однако на протяжении XX века философы спорили о том, действительно ли исторически ориентированные интерпретации имеют свою собственную философскую ценность. Я бы сказал, что такие интерпретации необходимы для здоровья продолжающейся философии. Философия без истории, возможно, не будет полностью слепой, но она, вероятно, будет чрезвычайно близорукой, неуклюжей в своих попытках сориентироваться в собственном эволюционирующем проблемном пространстве. Чтобы философия обрела свое собственное направление, не обязательно, чтобы каждый философ стал историком. Но каждому из нас, возможно, придется опираться на работы наших исторически ориентированных коллег. Поэтому для историков философии тем более желательно делать все возможное, чтобы интерес и результаты их работы были легко доступны другим философам⁷².

Литература

- Aarsleff, Hans (1971), 'Locke's Reputation in Nineteenth-Century England', *Monist*, 55: 392–422.
- Aarsleff, Hans (2003), *Interpreting Kant's Critiques* (Oxford: Clarendon Press).
- Anderson, R. Lanier (1994), 'Nietzsche's Will to Power as a Doctrine of the Unity of Science', *Studies in History and Philosophy of Science*, 25: 729–50.
- Ayer, A. J. (1958), *The Problem of Knowledge* (London: Macmillan).
- Ayers, Michael (1970), 'Substance, Reality, and the Great, Dead Philosophers', *American Philosophical Quarterly*, 7: 38–49.

⁷² Я благодарен Карлу Америксу, Шону Гринбергу, Сьюзен Пепперс, Лизе Шабель и Реду Уотсону за полезные комментарии к более ранней версии. Исследования были поддержаны профессором в области моральной и интеллектуальной философии Адамом Сейбертом в Пенсильванском университете.

- Baldwin, Thomas (ed.) (2003), *Cambridge History of Philosophy 1870–1945* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Beck, Lewis White (1955), ‘Can Kant’s Synthetic Judgments Be Made Analytic?’, *Kant Studien*, 47: 168–81.
- Beck, Lewis White (1956), ‘Kant’s Theory of Definition’, *Philosophical Review*, 65: 179–91.
- Beck, Lewis White (1969), ‘The Philosophy of the History of Philosophy: Introduction and Bibliography’, *Monist*, 53: 523–31.
- Beelmann, Axel (2001), *Theoretische Philosophiegeschichte: grundsätzliche Probleme einer philosophischen Geschichte der Philosophie* (Basel: Schwabe).
- Bennett, Jonathan F. (1971), *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes* (Oxford: Clarendon Press).
- Bennett, Jonathan F. (2001), *Learning from Six Philosophers: Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume*, 2 vols. (Oxford: Clarendon Press).
- Boas, George (1944), ‘The History of Philosophy’, in Yervant H. Krikorian (ed.), *Naturalism and the Human Spirit* (New York: Columbia University Press), 133–53.
- Boas, George and Cherniss, Harold, et al. (eds.) (1953), *Studies in Intellectual History* (Baltimore: Johns Hopkins University Press).
- Boss, Gilbert (ed.) (1994), *La Philosophie et son histoire* (Zurich: Éditions du Grand Midi).
- Brentano, Franz (1874), *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (Leipzig: Duncker). Trans. A. C. Rancurello, D. B. Terrell, and L. L. McAlister as *Psychology from an Empirical Standpoint*, 2nd edn. (London: Routledge, 1995).
- Broad, C. D. (1914), *Perception, Physics, and Reality: An Enquiry into the Information that Physical Science Can Supply about the Real* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Broad, C. D. (1923), *Scientific Thought* (London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.).
- Broad, C. D. (1930), *Five Types of Ethical Theory* (London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.).
- Broad, C. D. (1952), *Ethics and the History of Philosophy: Selected Essays* (London: Routledge & Kegan Paul).

- Buchdahl, Gerd (1969), *Metaphysics and the Philosophy of Science, the Classical Origins: Descartes to Kant* (Cambridge, Mass.: MIT Press).
- Burt, Edwin A. (1925), *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science: A Historical and Critical Essay* (London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.).
- Cherniss, Harold (1953), 'The History of Ideas and Ancient Greek Philosophy', in George Boas et al. (eds.), *Studies in Intellectual History* (Baltimore: Johns Hopkins University Press), 22–47.
- Clarke, Desmond M. (1982), *Descartes' Philosophy of Science* (Manchester: Manchester University Press).
- Clarke, Desmond M. (1989), *Occult Powers and Hypotheses: Cartesian Natural Philosophy under Louis XIV* (Oxford: Clarendon Press).
- Cohen, Morris (1931), *Reason and Nature: An Essay on the Meaning of Scientific Method* (New York: Harcourt, Brace).
- Collingwood, R. G. (1940), *An Essay on Metaphysics* (Oxford: Clarendon Press).
- Collingwood, R. G. (1946), *The Idea of History* (Oxford: Clarendon Press).
- Collins, James (1972), *Interpreting Modern Philosophy* (Princeton: Princeton University Press).
- Cunningham, Suzanne (1996), *Philosophy and the Darwinian Legacy* (Rochester, NY: University of Rochester Press).
- Davidson, Donald (1974), 'Psychology as Philosophy', in S. C. Brown (ed.), *Philosophy of Psychology* (New York: Barnes & Noble), 41–52.
- Delaney, C. F. (1969), *Mind and Nature: A Study of the Naturalistic Philosophies of Cohen, Woodbridge, and Sellars* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press).
- Department of Philosophy at Columbia University (eds.) (1918–35), *Studies in the History of Ideas*, 3 vols. (New York: Columbia University Press).
- Descartes, René (1637), *Discours de la méthode* (Leiden: Maire). Trans. J. Cottingham, R. Stoothoff, and D. Murdoch as *Discourse on the Method*, in *Philosophical Writings of Descartes*, i (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 109–51.
- Descartes, René (1641), *Meditationes de prima philosophiae* (Paris: Soly). Trans. J. Cottingham, R. Stoothoff, and D. Murdoch as *Meditations*

- on First Philosophy, in *Philosophical Writings of Descartes*, ii (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).
- Descartes, René (1647). *Principes de la philosophie* (Paris: Le Gras). Trans. J. Cottingham, R. Stoothoff, and D. Murdoch as *Principles of Philosophy* (selections), in *Philosophical Writings of Descartes*, i (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 177–291.
- Descartes, René (1648), *Notae in programma quoddam* (Amsterdam: Elzevir). Trans. J. Cottingham, R. Stoothoff, and D. Murdoch as *Comments on a Certain Broadsheet*, in *Philosophical Writings of Descartes*, i (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 293–311.
- Descartes, René (1991), *Correspondence: Philosophical Writings of Descartes*, iii trans. J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, and A. Kenny (Cambridge: Cambridge University Press).
- Dewey, John, Hook, Sydney, and Nagel, Ernest (1945), ‘Are Naturalists Materialists?’, *Journal of Philosophy*, 42: 515–30.
- Dretske, Fred (1995), *Naturalizing the Mind* (Cambridge, Mass.: MIT Press).
- Dryer, D. P. (1966), *Kant’s Solution for Verification in Metaphysics* (London: George Allen & Unwin).
- Dummett, Michael A. E. (1994), *Origins of Analytical Philosophy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).
- Edel, Abraham (1949), ‘Content and Context in the Theory of Ideas’, in Roy Wood Sellars, V. J. McGill, and Marvin Farber (eds.), *Philosophy for the Future* (New York: Macmillan), 419–52.
- Fain, Haskell (1970), *Between Philosophy and History: The Resurrection of Speculative Philosophy of History within the Analytic Tradition* (Princeton: Princeton University Press).
- Falckenberg, Richard (1897), *History of Modern Philosophy*, trans. A. C. Armstrong, 3rd edn. (New York: Holt).
- Fieser, James (ed.) (2000), *Early Responses to Hume’s Meta-physical and Epistemological Writings*, 2 vols. (Bristol: Thoemmes Press).
- Floyd, Juliet, and Shieh, Sanford (eds.) (2001), *Future Pasts: The Analytic Tradition in Twentieth-Century Philosophy* (New York: Oxford University Press).
- Friedman, Michael (1992), *Kant and the Exact Sciences* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).

- Funkenstein, Amos (1986), *Theology and the Scientific Imagination* (Princeton: Princeton University Press).
- Garber, Daniel (1992), *Descartes' Metaphysical Physics* (Chicago: University of Chicago Press).
- Gaukroger, Stephen (1995), *Descartes: An Intellectual Biography* (Oxford: Clarendon Press).
- Gaukroger, Stephen (ed.) (1998), *The Soft Underbelly of Reason: The Passions in the Seventeenth Century* (London: Routledge).
- Gaukroger, Stephen (2002), *Descartes' System of Natural Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Gaukroger, Stephen, Schuster, John, and Sutton, John (eds.) (2000), *Descartes' Natural Philosophy* (London: Routledge).
- Gewirth, Alan (1941a), 'The Cartesian Circle', *Philosophical Review*, 50: 368–95.
- Gewirth, Alan (1941b), 'Experience and the Non-Mathematical in the Cartesian Method', *Journal of the History of Ideas*, 2: 183–210.
- Gewirth, Alan (1943), 'Clearness and Distinctness in Descartes', *Philosophy*, 18: 17–36.
- Gibson, A. B. (1932), *Philosophy of Descartes* (London: Methuen).
- Giere, Ronald N., and Richardson, Alan W. (1996), *Origins of Logical Empiricism* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Gracia, Jorge J. E. (1992), *Philosophy and its History* (Albany, NY: State University of New York Press).
- Gueroult, Martial (1969), 'The History of Philosophy as a Philosophical Problem', *Monist*, 53: 563–87.
- Gueroult, Martial (1979), *Dianoé matique: Livre II, Philosophie de l'histoire de la philosophie* (Paris: Aubier Montaigne).
- Gueroult, Martial (1984–8), *Dianoé matique: Livre I, Histoire de l'histoire de la philosophie*, 3 vols. (Paris: Aubier Montaigne).
- Hare, Peter H. (ed.) (1988), *Doing Philosophy Historically* (Buffalo: Prometheus Books).
- Hatfield, Gary (1990), 'Metaphysics and the New Science', in David Lindberg and Robert Westman (eds.), *Reappraisals of the Scientific Revolution* (Cambridge: Cambridge University Press), 93–166.
- Hatfield, Gary (1992), 'Descartes' Physiology and its Relation to his Psychology', in John Cottingham (ed.), *Cambridge Companion to Descartes* (Cambridge: Cambridge University Press), 335–70.

- Hatfield, Gary (1993), 'Reason, Nature, and God in Descartes', in Stephen Voss (ed.), *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes* (New York: Oxford University Press), 259–87.
- Hatfield, Gary (1996a), 'Review Essay: The Importance of the History of Science for Philosophy in General', review of books by Daniel Garber and Michael Friedman, *Synthese*, 106: 113–38.
- Hatfield, Gary (1996b), 'Was the Scientific Revolution Really a Revolution in Science?', in Jamil Ragep and Sally Ragep (eds.), *Tradition, Transmission, Transformation* (Leiden: Brill), 489–525.
- Hatfield, Gary (1997), 'The Workings of the Intellect: Mind and Psychology', in Patricia Easton (ed.), *Logic and the Workings of the Mind: The Logic of Ideas and Faculty Psychology in Early Modern Philosophy* (Atascadero, Calif.: Ridgeview Publishing Co.), 21–45.
- Hatfield, Gary (2001a), 'Epistemology and Science in the Image of Modern Philosophy: Rorty on Descartes and Locke', in Juliet Floyd and Sanford Shieh (eds.), *Future Pasts: The Analytic Tradition in Twentieth-Century Philosophy* (New York: Oxford University Press), 393–413.
- Hatfield, Gary (2001b), 'The Prolegomena and the Critiques of Pure Reason', in V. Gerhardt, R. P. Horstmann, and R. Schumacher (eds.), *Kant und die Berliner Aufklärung* (Berlin: de Gruyter), 185–208.
- Hatfield, Gary (2002), 'Psychology, Philosophy, and Cognitive Science: Reflections on the History and Philosophy of Experimental Psychology', *Mind and Language*, 17: 207–32.
- Hatfield, Gary (2003), *Descartes and the Meditations* (London: Routledge).
- Heidelberger, Michael, and Stadler, Friedrich (2002), *History of Philosophy of Science: New Trends and Perspectives*, Vienna Circle Institute Yearbook, ix (Dordrecht: Kluwer Academic).
- Höffding, Harald (1900), *History of Modern Philosophy*, trans. B. E. Meyer (London: Macmillan).
- Holland, A. J. (ed.) (1985), *Philosophy, Its History and Historiography* (Dordrecht: Reidel).
- Jolley, Nicholas (1998), 'The Relation between Theology and Philosophy', in Michael Ayers and Daniel Garber (eds.) *Cambridge History of Seventeenth Century Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press), 363–92.
- Kant, Immanuel (1781/1787), *Kritik der reinen Vernunft* (Riga: Hartknoch). Trans. Paul Guyer and Allen Wood as *Critique of Pure Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

- Kant, Immanuel (1783), *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können* (Riga: Hartknoch). Trans. G. Hatfield as *Prolegomena to any Future Metaphysics That Will Be Able to Come Forward as Science*, in H. Allison and P. Heath (eds.), *Theoretical Philosophy after 1781* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 29–169.
- Keeling, Stanley Victor (1934), *Descartes* (London: Benn).
- Kitcher, Patricia (1990), *Kant's Transcendental Psychology* (New York: Oxford University Press).
- Klibansky, Raymond, and Paton, H. J. (1936), *Philosophy and History* (Oxford: Clarendon Press).
- Kristeller, Paul O. (1946), 'The Philosophical Significance of the History of Thought', *Journal of the History of Ideas*, 7: 360–6.
- Kristeller, Paul O. (1964), 'History of Philosophy and History of Ideas', *Journal of the History of Philosophy*, 2: 1–14.
- Kristeller, Paul O. (1985), 'Philosophy and its Historiography', *Journal of Philosophy*, 82: 618–25.
- Kuehn, Manfred (2001), *Kant: A Biography* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Kuhn, Martin A. (1957), *Morris Raphael Cohen: A Bibliography* (Lancaster, Pa.: Journal of the History of Ideas).
- Kusch, Martin (1995), *Psychologism: A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge* (London: Routledge).
- LaCapra, Dominick (1983), *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language* (Ithaca, NY: Cornell University Press).
- Lavine, T. Z., and Tejera, V. (eds.) (1989), *History and Anti-History in Philosophy* (Dordrecht: Kluwer).
- Locke, John (1690), *An Essay Concerning Human Understanding* (London: Thomas Bassett). As printed in Peter H. Niddich (ed.), Oxford: Clarendon Press, 1979.
- Loeb, Louis (1981), *From Descartes to Hume: Continental Metaphysics and the Development of Modern Philosophy* (Ithaca, NY: Cornell University Press).
- Lovejoy, Arthur O. (1936), *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).
- Lyons, William (1986), *The Disappearance of Introspection* (Cambridge, Mass.: MIT Press).

- Lyons, William (1995), *Approaches to Intentionality* (Oxford: Clarendon Press). Mackie, J. L. (1976), *Problems from Locke* (Oxford: Clarendon Press). Makkreel, Rudolf A. (1992), *Dilthey: Philosopher of the Human Studies*, new edn. (Princeton: Princeton University Press).
- Mandelbaum, Maurice (1965), 'The History of Ideas, Intellectual History, and the History of Philosophy', in *The Historiography of the History of Philosophy, History and Theory, Studies in the Philosophy of History*, 5 (The Hague: Mouton), 33–66.
- Mandelbaum, Maurice (1976), 'On the Historiography of Philosophy', *Philosophy Research Archives*, 2: 708–44.
- Mandelbaum, Maurice (1977), 'The History of Philosophy: Some Methodological Issues', *Journal of Philosophy*, 74: 561–72.
- Mann, Wolfgang-Rainer (1996), 'The Modern Historiography of Ancient Philosophy', *History and Theory*, 35: 165–95.
- Martin, Rex (1995), 'Collingwood's Claim that Metaphysics is a Historical Discipline', in D. Boucher, J. Connelly, and T. Modood (eds.), *Philosophy, History, and Civilization: Interdisciplinary Perspectives on R. G. Collingwood* (Cardiff: University of Wales Press), 203–45.
- Michael, Frederick S. (1997), 'Why Logic Became Epistemology: Gasendi, Port Royal and the Reformation in Logic', in Patricia Easton (ed.), *Logic and the Workings of the Mind: The Logic of Ideas and Faculty Psychology in Early Modern Philosophy* (Atascadero, Calif.: Ridgeview Publishing Co.), 1–20.
- Moore, G. E. (1909), 'Hume's Philosophy', *New Quarterly*; as reprinted in his *Philosophical Studies* (London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1923), 147–67.
- Moore, G. E. (1913–14), 'The Status of Sense-Data', *Proceedings of the Aristotelian Society*, 14: 355–80.
- Moran, Richard (2001), *Authority and Estrangement: An Essay on Self-Knowledge* (Princeton: Princeton University Press).
- Mundle, C. W. K. (1971), *Perception: Facts and Theories* (Oxford: Oxford University Press).
- Nagel, Ernest (1929), 'Nature and Convention', *Journal of Philosophy*, 26: 169–82.
- Oberhausen, Michael, and, Pozzo, Riccardo (1999), *Vorlesungsverzeichnisse der Universität Königsberg (1720–1804)* (Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog).

- O'Hear, Anthony (1985), 'The History that is Philosophy', *Inquiry*, 28: 455–82.
- O'Neil, Brian E. (1974), *Epistemological Direct Realism in Descartes' Philosophy* (Albuquerque, N. Mex.: University of New Mexico Press).
- Owen, David (1999), *Hume's Reason* (Oxford: Oxford University Press).
- Pappas, George S. (2000), *Berkeley's Thought* (Ithaca, NY: Cornell University Press).
- Passmore, John (1951), *Hume's Intentions* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Passmore, John (1963), 'Commentary on the Historiography of Science', in A. C. Crombie (ed.), *Scientific Change* (New York: Basic Books), 857–61.
- Passmore, John (1964), 'American Philosophical Scholarship', in Richard Schlatter (ed.), *Philosophy* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall), 1–124.
- Passmore, John (1965), 'The Idea of a History of Philosophy', in *The Historiography of the History of Philosophy, History and Theory, Studies in the Philosophy of History*, 5 (The Hague: Mouton), 1–32.
- Piaia, Gregorio (2001), 'Brucker versus Rorty? On the "Models" of the Historiography of Philosophy', *British Journal for the History of Philosophy*, 9: 69–81.
- Popkin, Richard H. (1960), *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes* (Assen: Van Gorcum).
- Popkin, Richard H. (1985), 'Philosophy and the History of Philosophy', *Journal of Philosophy*, 82: 625–32.
- Popkin, Richard H. (1998), 'The Religious Background of Seventeenth-Century Philosophy', in Michael Ayers and Daniel Garber (eds.), *Cambridge History of Seventeenth Century Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press), 393–422.
- Popper, Karl (1953), 'The Nature of Philosophical Problems and their Roots in Science', *British Journal for the Philosophy of Science*, 3: 124–56.
- Price, H. H. (1932), *Perception* (London: Methuen).
- Price, H. H. (1940), *Hume's Theory of the External World* (Oxford: Clarendon Press).
- Randall, John Hermann (1939), 'On Understanding the History of Philosophy', *Journal of Philosophy*, 36: 460–74.

- Randall, John Hermann (1940), 'Development of Scientific Method in the School of Padua', *Journal of the History of Ideas*, 1: 177–206.
- Randall, John Hermann (1962), *The Career of Philosophy, i: From the Middle Ages to the Enlightenment* (New York: Columbia University Press).
- Randall, John Hermann (1963), *How Philosophy Uses its Past* (New York: Columbia University Press).
- Rawls, John (2000), *Lectures on the History of Moral Philosophy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).
- Reath, Andrews, Herman, Barbara, and Korsgaard, Christine M. (eds.) (1997), *Reclaiming the History of Ethics: Essays for John Rawls* (New York: Cambridge University Press).
- Rée, Jonathan, Ayers, Michael, and Westoby, Adam (1978), *Philosophy and its Past* (Hassocks, UK: Harvester Press).
- Rey, Georges (1997), *Contemporary Philosophy of Mind* (Cambridge, Mass.: Blackwell).
- Reynolds, Andrew (2002), *Peirce's Scientific Metaphysics: The Philosophy of Chance, Law, and Evolution* (Nashville: Vanderbilt University Press).
- Rorty, Richard (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press).
- Rorty, R., Schneewind, J. B., and Skinner, Q. (eds.) (1984), *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Russell, Bertrand (1900), *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Russell, Bertrand (1912), *The Problems of Philosophy* (New York: Henry Holt).
- Russell, Bertrand (1914), 'The Relation of Sense-Data to Physics', *Scientia*, 16: 1–27.
- Russell, Bertrand (1944), 'Reply to Criticisms', in Paul Arthur Schilpp (ed.), *Philosophy of Bertrand Russell* (New York: Tudor), 681–741.
- Russell, Bertrand (1953), 'The Cult of "Common Usage"', *British Journal for the Philosophy of Science*, 3: 303–7.
- Rutherford, Donald (1995), *Leibniz and the Rational Order of Nature* (Cambridge: Cambridge University Press).

- Sassen, Brigitte (ed. and trans.) (2000), *Kant's Early Critics: The Empiricist Critique of the Theoretical Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Schmaltz, Tad M. (2002), *Radical Cartesianism: The French Reception of Descartes* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Schneewind, J. B. (1998), *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Sellars, Roy Wood (1922), *Evolutionary Naturalism* (Chicago: Open Court).
- Shabel, Lisa (2003), *Mathematics in Kant's Critical Philosophy: Reflections on Mathematical Practice* (New York: Routledge).
- Shoemaker, Sydney (1996), *The First-Person Perspective and Other Essays* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Skinner, Quentin (2002), *Visions of Politics, i: Regarding Method* (New York: Cambridge University Press).
- Sleigh, R. C., Jr. (1990), *Leibniz and Arnauld: A Commentary on Their Correspondence* (New Haven: Yale University Press).
- Smart, Harold R. (1962), *Philosophy and its History* (La Salle, Ill.: Open Court).
- Smith, Norman Kemp (1902), *Studies in the Cartesian Philosophy* (London: Macmillan).
- Smith, Norman Kemp (1941), *The Philosophy of David Hume: A Critical Study of Its Origins and Central Doctrines*, (London: Macmillan).
- Smith, Norman Kemp (1953), *New Studies in the Philosophy of Descartes: Descartes as Pioneer* (London: Macmillan).
- Sorell, Tom (ed.) (1996), *Cambridge Companion to Hobbes* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Strawson, P. F. (1959), *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics* (London: Methuen).
- Strawson, P. F. (1966), *Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason* (London: Methuen).
- Sutton, John (1998), *Philosophy and Memory Traces: Descartes to Connectionism* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Tatarkiewicz, Ladislav (1957), 'The History of Philosophy and Art of Writing It', *Diogenes*, 20: 52–67.

- Tye, Michael (1995), *Ten Problems of Consciousness: A Representational Theory of the Phenomenal Mind* (Cambridge, Mass.: MIT Press).
- Ueberweg, Friedrich (1880), *History of Philosophy*, ii: *History of Modern Philosophy*, trans. G. S. Morris, 3rd edn. (London: Hodder and Stoughton).
- Verbeek, Theo (1992), *Descartes and the Dutch: Early Reactions to Cartesian Philosophy, 1637–1650* (Carbondale, Ill.: Southern Illinois University Press).
- von Leyden, W. (1954), 'Philosophy and its History', *Proceedings of the Aristotelian Society*, 54: 187–208.
- von Leyden, W. (1968), *Seventeenth Century Metaphysics* (London: Duckworth).
- Walsh, W. H. (1965), 'Hegel on the History of Philosophy', in *The Historiography of the History of Philosophy, History and Theory, Studies in the Philosophy of History*, 5 (The Hague: Mouton), 67–82.
- Walton, Craig (1977), 'Bibliography of the Historiography and Philosophy of the History of Philosophy', *International Studies in Philosophy*, 19: 135–66.
- Watkins, Eric (ed.) (2001), *Kant and the Sciences* (Oxford: Oxford University Press).
- Watson, Richard A. (1980), 'A Short Discourse on Method in the History of Philosophy', *Southwestern Journal of Philosophy*, 11: 7–24.
- Watson, Richard A. (1987), *The Breakdown of Cartesian Metaphysics* (Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International).
- Weber, Alfred (1896), *History of Philosophy*, trans. Frank Thilly (New York: Scribner's).
- Wiener, Philip P. (1944), 'Method in Russell's Work on Leibniz', in P. A. Schilpp (ed.), *Philosophy of Bertrand Russell* (New York: Tudor, 1944), 259–76.
- Wiener, Philip P. (1946), 'Logical Significance of the History of Thought', *Journal of the History of Ideas*, 7: 366–73.
- Wiener, Philip P., and Noland, Aaron (eds.) (1962), *Ideas in Cultural Perspective* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press).
- Williams, Bernard (1978), *Descartes: The Project of Pure Enquiry* (Harmondsworth: Penguin Books).

- Williams, Michael (1986), 'Descartes and the Metaphysics of Doubt', in A. Rorty (ed.), *Essays on Descartes' Meditations* (Berkeley: University of California Press), 117–39.
- Williams, Michael (1991), *Unnatural Doubts: Epistemological Realism and the Basis of Scepticism* (Oxford: Blackwell).
- Wilson, Catherine (1995), *The Invisible World: Early Modern Philosophy and the Invention of the Microscope* (Princeton: Princeton University Press).
- Wilson, Daniel J. (1990), *Science, Community, and the Transformation of American Philosophy, 1860–1930* (Chicago: University of Chicago Press).
- Wilson, R. Jackson (ed.) (1989), *Darwinism and the American Intellectual: An Anthology*, 2nd edn. (Chicago: Dorsey Press).
- Woodbridge, Frederick J. E. (1926), *The Realm of Mind: An Essay in Metaphysics* (New York: Columbia University Press).
- Wundt, W. (1901), *Grundriss der Psychologie*, 4th edn. (Leipzig: Engelmann). Trans. C. H. Judd as *Outlines of Psychology*, 2nd edn. (Leipzig: Engelmann, 1902).
- Yolton, John W. (1956), *John Locke and the Way of Ideas* (Oxford: Oxford University Press).
- Yolton, John W. (1975a), 'Conceptual Analysis in the History of Philosophy', *Journal of the History of Philosophy*, 13: 505–12.
- Yolton, John W. (1975b), 'Ideas and Knowledge in Seventeenth-Century Philosophy', *Journal of the History of Philosophy*, 13: 145–65.
- Yolton, John W. (1985), 'Some Remarks on the Historiography of Philosophy', *Journal of the History of Philosophy*, 23: 571–8.
- Yolton, John W. (1986), 'Is There a History of Philosophy: Some Difficulties and Suggestions', *Synthese*, 67: 3–21."

УКАЗАТЕЛЬ

А

Абеляр, 77
Августин, 83, 84, 112, 113, 117
Айер А.Дж., 105
Айерс М., 170, 171, 172, 175
Акройд П., 45
Александр Афродисийский,
35, 36
Анаксимандр, 26
Анаксимен, 26
Ансельм, 76, 77, 113
Аристотель, 10, 12, 27, 29, 30,
31, 34, 35, 37, 65, 67, 69, 73,
75, 76, 79, 85, 104, 117, 119,
120, 122, 125, 131, 169, 176,
195, 202, 204
Арно, 143, 157
Асклепиад Вифинский, 33

Б

Байе А., 45
Бакстер, 154, 155, 156, 159
Барнс Дж., 147
Барониус, 141
Батлер, 143
Баумгартен, 35
Бейль, 65
Бентам, 142
Бергманн Г., 56
Беркли, 59, 112, 137, 143, 146,
154, 155, 156, 157, 158, 159,
160, 177, 191, 204, 205
Боас Дж., 172, 174
Брентано Ф., 209, 210
Брод Ч.Д., 173
Брукер, 175
Бруно, 114
Бувересс Ж., 147, 160, 161
Бутру Э., 94

В

Вико, 106, 134
Винер Ф., 174
Витгенштейн, 67, 68, 69, 70,
73
Витгенштейн Л., 77, 83, 112,
158
Вольтер, 73
Вольф, 35, 36
Вундт В., 207, 208, 209

Г

Гален, 9, 33
Галилей, 125, 128, 129, 188,
195
Гаман, 35, 106
Гарв, 186
Гаукроджер С., 45
Гегель, 73, 76, 88, 93, 94, 113,
114, 134, 169
Гельмгольц, 163, 164
Геру М., 94, 95, 98
Гоббс, 86, 92, 170, 187, 188,
189, 190
Гомбей А., 152
Гомер, 75, 113, 114
Грасия Х., 175
Грегори, 141

Д

Дамиро, 143
Дамметт М., 205
Данте, 113
Декарт, 30, 35, 42, 43, 45, 52,
53, 63, 65, 67, 69, 70, 76, 92,
106, 111, 137, 142, 143, 144,
145, 146, 151, 152, 154, 156,
157, 158, 159, 163, 164, 165,

169, 170, 171, 176, 178, 179,
187, 188, 189, 190, 192, 194,
195, 196, 198, 201, 204, 205,
207, 208, 209

Декарта, 164
Демокрит, 75
Джеймс У., 206
Дидро, 112
Диоген Лаэртский, 41, 44, 169
Дональд М., 166
Достоевский Ф.М., 113
Дункан, 142
Дунс Скотт, 113
Дьюи Дж., 206, 210
Дэвидсон Д., 75, 117, 158

Е

Евклид, 140, 186, 199, 200
Елизавета II, 71
Елизавета, принцесса
Богемская, 152

Ж

Жерандо, 143
Жильсон Э., 171

З

Зарка И.Ш., 86, 88

Й

Йолтон Дж., 136, 137, 138,
171, 175

К

Кант, 11, 30, 35, 36, 38, 53, 74,
75, 76, 114, 163, 164, 166,
169, 170, 171, 176, 177, 178,
179, 181, 183, 184, 185, 186,
187, 189, 190, 192, 193, 194,
197, 198, 199, 200, 202, 204,
205

Кант И., 166
Карнап Р., 62, 189
Кенни Э., 67, 68, 69, 70, 71, 72
Керли Э., 150
Кларк, 143
Кларк Дж., 161
Кнутцен, 35
Козеллек Р., 96
Коллингвуд Р. Дж., 134
Кольридж, 131
Коперник, 188, 195
Коэн М., 206
Крипке Э., 158
Кристеллер П.О., 172, 174
Круз, 35
Куайн О., 111, 123, 158
Куайн У.В., 10
Кузен, 114
Кун Т., 5, 6, 107, 124, 125, 126,
130, 131

Л

Лавджой А., 171, 172, 174, 197
Лакатос И., 107
Лёб Л., 202
Лейбниц, 35, 36, 56, 136, 137,
143, 146, 147, 196, 204, 205
Лейден В., фон, 173, 175
Локк, 35, 52, 136, 137, 138,
140, 141, 142, 143, 144, 145,
146, 148, 149, 150, 151, 157,
158, 160, 162, 171, 177, 178,
179, 187, 189, 190, 191, 192,
202, 204, 205, 207
Лэнгриш Б., 161

М

Макиавелли, 86
Макинтайр, 104, 105
Макинтайр А., 103, 104, 105,
106, 107, 108
МакКеон Р., 189
Мальбранш, 56, 59, 143, 144

Мандельбаум М., 172, 174
 Маркс К., 105
 Марсилиус Падуанский, 203
 Мейланд Дж.У., 64
 Менодот из Никоидии, 33
 Милль Дж., 202
 Милль Дж. С., 202
 Митен, С., 166
 Монтень, 46
 Мор, Томас, 69
 Мур Дж. Э., 192
 Мур Ф.К., 152

Н

Нагель Э., 191, 210
 Ньютон, 36, 75, 111, 128, 141,
 143, 144

П

Паркинсон Дж. Г.Р., 173
 Парменид, 78
 Пассмор Дж., 171, 174, 175,
 180, 193, 203
 Пирс Ч.С., 206
 Платон, 9, 10, 27, 29, 34, 35,
 74, 75, 76, 78, 79, 85, 112,
 113, 114, 118, 122, 131, 169,
 176, 187, 190, 204
 Платона, 35
 Плотин, 30
 Плутарх, 44
 Полани М., 107
 Попкин Р.Х., 53, 59, 60, 171,
 172
 Порфирий, 35, 36
 Поуп, 113
 Прайс Г.Х., 173, 177, 178

Р

Райл Г., 68
 Рассел Б., 56, 76, 77, 169, 173,
 192

Рее Дж., 175
 Реймар, 35
 Ренан Э., 97
 Рид, 154, 155, 159
 Рид Т., 142
 Ролз Дж., 170
 Роо, 140
 Рорти Р., 158, 166, 167, 175,
 176, 182, 187, 188, 189, 190,
 191
 Росс Дж. М., 146, 147
 Рэндалл Дж.Г., 172, 174

С

Сартр Ж.-П., 113
 св. Павел, 117, 148, 149, 150
 св. Павел, 69
 Светоний, 44
 Себба Г., 60, 61, 63
 Секст Эмпирик, 33
 Селларс У., 56
 Сент-Бёв, 44, 45
 Скикнер Кв., 175
 Смит А., 142
 Смит Н.К., 53, 59, 171
 Сократ, 117, 118, 119, 120
 Спиноза, 88, 113, 150, 170,
 173, 205
 Стагирит
 Аристотель, 30, 68
 Стросон П., 166, 167, 176, 177,
 183, 184, 185, 186
 Стюарт, 114
 Стюарт А., 161

Т

Тернбулл Р., 57
 Томаселло, М., 166
 Томсон Дж., 113

У

Уэстоби А., 175

Уиздом, 112
Уиклиф, 69
Уолш У.Г., 175
Уотерленд, 140, 141
Уотсон Р., 42, 44, 45, 46, 175
Уоттс, 142

Ф

Фалес, 26
Фарадей, 75
Федер, 186
Фицджеральд Ф.С., 113
Фома Аквинский, 67, 68, 69,
70, 76, 77, 105
Аквинат, 83
Аквинат, 83
Аквинат, 113
Фреге Г., 69, 85
Фреде М., 9, 10, 11, 12, 72, 73,
80, 81, 82, 83, 106
Фридман М., 176, 197, 198,
199, 200
Фуко М., 86
Фуллер С., 5
Фуше, 60

Х

Хайдеггер М., 62
Харрингтон Дж., 78
Хартшорн Ч., 189
Хатчесон, 142, 143
Хейр П., 175
Хинтиikka Я., 56
Холланд А.Дж., 175
Хомский Н., 159

Хукер М., 146, 147
Хэйр, 117, 118
Хэйр Р., 79, 117, 118, 119, 120,
121
Хэйр Р.М., 117
Хэтфилд Г., 163, 164, 166, 167

Ц

Целлер Э., 34
Цицерон, 141

Ч

Чемберс, 141, 154
Чэпмен, 113

Ш

Шабель Л., 186, 199, 200
Шекспир, 75, 79
Шефтсбери, 143
Шнеевинд Дж.Б., 175
Штраус Л., 88, 91

Э

Эйлер Л., 199
Элиот, 113
Энском Э., 70
Эпикур, 204

Ю

Юм, 35, 111, 114, 137, 142,
143, 146, 149, 152, 153, 158,
160, 170, 171, 172, 176, 177,
178, 191, 192, 193, 202, 204,
205, 207

ПРИЛОЖЕНИЯ

ТЕМАТИЧЕСКИЙ ПЛАН ПО ИСТОРИОГРАФИИ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ «ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ И ЕЕ ИСТОРИЯ»

Тема 1. Модели истории философии. Историография философии в Европе XVI-XVII вв.

Гуманизм и историзм в античной мысли. «Prisca Theologia» и «Perennis Philosophia». Ренессансная идея конкордизма в философии. Секст Эмпирик и его роль как историографа в ренессансных текстах. Период реформации: специальный интерес к истории философии. «Historia Philosophica» в XVI–XVII вв.

Возникновение феномена полиистории. Конрад Геснер, Д.Г. Морхоф. Аристотелевский контекст истории философии и педагогическая традиция. Зарождение идеи исторического введения в изучение философии, «общая история философии». Гийом Морель, Луиджи Песаро, Франческо Пикколомини. Протестантская версия *prisca theologia* Фичино. Йоханн Грюн, Отто Херниус, Каспар Брюхер. Анти-аристотелевская полемика, зарождение других традиций и связанные с ними модификации подходов к истории философии. Жан Ролан, Жан Сесиль Фрей, Йустус Липсиус, Пьер Гассенди, Жан Хризостом Маген. Издания Диоген Лаэртского с XV по XVII вв.

Первое поколение историков философии в Англии. «История философии» Томаса Стенли. История философии в Нижних землях (исторические Нидерланды). Адриан Хеербоорд, *Meletemata philosophica*. Георг Хорниус, *Historia philosophica*. Абрахам де Грау и его работы. Кембриджские платоники и история философии. Теофилиус Гале, *Philosophia Generalis*. Томас Бернет, *Archaeologia philosophica*.

История философии в Германии (II пол. XVII в.). Иоанн Йонсиус, *De scriptoribus historie philosophicae*. Адам Триббехов,

De doctoribus scholasticis. Йакоб Томазиус, Schediasma historicum и др.

Тема 2. История философии в эпоху Просвещения

История философии во Франции и Италии (1650-1750). История философии во Франции эпохи Декарта. Философская историография во Франции от Пьера Бейля до Андре Франсуа Буро Деланда. «Критическая» история философии и Раннее Просвещение: А.Ф. Буро Деланд.

Общая история философии в Италии в Раннем Просвещении. История философии от эклектизма до пиетизма в Германии. Теория “Historia Philosophica”: Эфраим Герхард и Кристоф Август Хойман. «Критическая» история философии и Раннее Просвещение: Иоанн Якоб Брюкер.

История философии в *Энциклопедии*. Дидро, Даламбер. Статьи по истории философии в Энциклопедии. Энциклопедия и «Философия древняя и современная» Жака Андре Нежона.^[1]Влияние духа Просвещения на историю философии. Александр Саверьен («Histoire des philosophes modernes» и «Histoire des philosophes anciens jusqu’ à la Renaissance des Lettres»). Этьен Бонно де Кондильяк («Introduction à l’étude de l’histoire»). Николя де Кондорсе («Esquisse d’un tableau historique des progrès de l’esprit humain»). Религиозная апологетика и историография. Франсуа Андре Плюке («Исследование фатализма»). Ришар де Бюри («Краткая история философов»). Аббат Бон-Франсуа Ривьер (аббат Пельве) («Краткое рассмотрение и сравнение доктрин древних и современных философов»).

Историография философии в Италии (II пол. XVIII в.). Просвещение, эрудиция и религиозная апологетика. Историография философии от школьных учебников до работ для широкого круга читателей. Теизм и история философии: Аппиан Буонафедде («Della istoria e della indole di ogni filosofia» (История и характер всей философии) и «Della restaurazione di

ogni filosofia ne' secoli XVI, XVII e XVIII» (Восстановление всей философии в XVI, XVII и XVIII вв.).

Историография философии в Великобритании. Шотландское Просвещение и «Философская история». Адам Смит («Эссе на философские темы»), Джеймс Бернетт, лорд Монбоддо («Античная метафизика»), Уильям Энфилд («История философии»), Дугалд Стюарт.

Историография философии в Германии в Позднее Просвещение (Иоганн Генрих Самуэль Формей, Антон Фридрих Бюшинг). Геттингенская школа и Popularphilosophie. Иоганн Георг Федер, Кристоф Майнерс, Иоанн Аделунг, Дитрих Тидеманн.

Тема 3. История философии под влиянием И. Канта и Г.В.Ф. Гегеля

Историография философии в Германии в эпоху Канта. Историографические труды Канта. Роль истории философии в развитии Критической Системы. Развитие историографической теории и методологии после «Критики».

Кантианство и историография философии (Иоганн Готлиб Буле «Учебник истории философии» и «История современной философии», Вильгельм-Готлиб Теннеман «История философии», «Очерк истории философии»).

Гегелевская история философии. Место и значение истории философии в философской системе Гегеля. «Лекции по истории философии» и их ориентированность на студентов, а не на академическое сообщество. Предшествующие работы, способствовавшие формированию гегелевского подхода: Ф. Шлеермахер, оценка работ Буле, Тидемана, Теннемана, популярных учебников в 1-м томе «Лекций по истории философии». Метод, начала и перспективы в истории философии. Восток в гегелевской истории философии. Европоцентризм Гегеля. Допущение универсальной философской традиции. Различия видения этой традиции у Шлегель и Гегеля. Индийская философия в корпусе «Лекций по

истории философии». Оригинальное представление философских традиций Гегелем: Гераклит, сократовская ирония, скептицизм, Спиноза, Руссо. Систематичность, процесс, завершение, осознание свободы в системе Гегеля и их отражение в истории философии. История философии как система. Прогресс в истории философии. Тезис о конце истории. Место диалектики в истории философии.

История философии во II пол. XIX в. Неокантианская история философии. Эдуард Целлер, Фридрих Альберт Ланге, Фридрих Адольф Тренделенбург, Вильгельм Виндельбанд. *Problemgeschichte*. Гегелевские школы и история философии. Классическая немецкая филология и ее роль в изучении истории античной философии. Герман Дильс, Ханс фон Арним, Ульрих Вилламовиц-Меллендорф. Фридрих Ницше. Отношения с классической филологией. Ницше как историк философии. Курс лекций «До-платоновские философы» (1869–1876), работы «Философия в трагическую эпоху Греции», «Рождение трагедии из духа музыки», «Гомер и классическая филология».

Тема 4. Марксистская и советская философия и ее история

Влияние гегелевской философии на видение истории философии Марксом и Энгельсом; Лениным. История философии как историческое описание развития единственной философской истины. Диссертация Маркса «Различие натурфилософий Демокрита и Эпикура» (1841), Энгельс «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» (1888), Ленин «Материализм и эмпириокритицизм» (1909), «Конспект книги Гегеля «Лекции по истории философии»» как историко-философские труды (1915).

Советская философская культура и роль идеологии в ее развитии. Принцип партийности. Классовая борьба. Создание советской философии (1931–1946). А. М. Деборин. Институционализация философского знания. Выработка

идеологии, марксизм–ленинизм. Московский историко-философский институт (МГУ) (1932). Э.В. Ильенков, З.А. Каменский, Т.И. Ойзерман, Г. С. Померанц. История философии в период Холодной войны (1947–1954). В.Ф. Асмус, Б.М. Кедров. Децентрализация философской науки, усиление провинции. Отделения Академии наук в Союзных Республиках (Украина, Казахстан, Азербайджан).

Период Оттепели (1955–1966). Новое поколение интеллектуалов, *шестидесятники*. «Профессиональные» философы: Л.Ф. Ильичев, А.Г. Спиркин, В.С. Готт, И.Т. Фролов. «Настоящие» философы: Г.П. Щедровицкий, М.К. Мамардашвили, Г.С. Батищев, В.С. Библер. Первый «буржуазный» философ А.Дж. Айер, приглашенный в «Вопросы философии» (1962), его дискуссия с И.В. Кузнецовым и Б.М. Кедровым. 1970-е: М.Н. Руткевич, И.С. Нарский. Серия «Философское наследие» (136 томов, с 1963 по 2004 г.): перевод и издание философской классики. Серия «Мыслители прошлого» (с 1963 по 1994 г.): книги о жизни и учебниках выдающихся философов прошлого.

Маргинализация и профессионализация (1967–1975). Интеллектуальный марксизм. А.А. Зиновьев, А.М. Пятигорский, Э.В. Ильенков.

Стагнация в философии (1976–1985). Диамат, истмат. Тартусская школа, Ю.М. Лотман. А.Ф. Лосев. Подъем в истории философии: Э.Ю. Соловьев, Н.В. Мотрошилова.

Перестройка и конец советской философской культуры (1986–1989). Структура и периодизация философского знания согласно советской истории философии. История философии в системе советского высшего образования. Критика буржуазной философии. Развитие советской теории истории философии (Т.И. Ойзерман, З.А. Каменский, В.Ф. Асмус, А.Ф. Зотов, В.В. Соколов, А.С. Богомолов, А.Н. Чанышев, А.Ф. Лосев). Советские историко-философские сочинения, учебники высшей школы. История философии в Восточной Европе. Кризис постсоветской истории философии.

ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ ДЛЯ ДАЛЬНЕЙШЕГО ЧТЕНИЯ ПО ВОПРОСУ ДИСКУССИЙ ОБ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

- Артемьева Т. В. История философии как философия // Человек. 2004. № 2. С.188–192.
- Атнашев Т., Велижев М. Историк дискурса: Джон Покок и Кембрижская школа интеллектуальной истории // Новое литературное обозрение. 2015. № 4 (134). С. 19–132.
- Берестов И.В., Вольф М.Н., Доманов О.А. Аналитическая история философии. Методы и исследования. Новосибирск: Офсет ТМ, 2019.
- Бетти Э. Герменевтика как общая методология наук о духе / пер. Е. В. Борисова. М.: Канон+ РООИ Реабилитация, 2011
- Горан В.П. Теоретические и методологические проблемы истории западной философии. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2007.
- Делёз Ж. Лекции о Лейбнице. 1980, 1986–87 / пер. Б. Скуратов. М.: Ад Маргинем, 2015.
- Делёз Ж. Различие и повторение / пер. с фр. Н. Б. Маньковской, Э. П. Юровской. СПб. : Петрополис, 1998.
- Звиревич В. Т. Историография истории философии как вспомогательная историко-философская дисциплина. Лекция // Известия Уральского федерального университета. Сер. 3, Общественные науки. 2012. № 4 (109). С. 166–175.
- Зонтаг С. Против интерпретации и другие эссе. М.: «Ад Маргинем Пресс», 2014.
- История понятий, история дискурса, история менталитета / Сборник статей под редакцией Х. Э. Бёдекера; пер. с немецкого. М.: Новое литературное обозрение, 2010.
- История философии: вызовы XXI века / Отв. ред. Н. В. Мотрошилова. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014.

- Ищенко Е.Н. Философия интерпретации: опыт [ре]конструкции. СПб.: Издательство РХГА, 2020.
- Кассен Б. В защиту непереводаемости. Беседа с Микаэлем Устинофф // Логос. 2011. № 5–6 (84). С. 4–12.
- Козеллек Р. Социальная история и история понятий// Исторические понятия и политические идеи в России XVI—XX века. Вып. 5. СПб: Алетейя, 2006, С. 33-53.
- Коффа А. Семантическая традиция от Канта до Карнапа. К Венскому вокзалу / пер. с англ. В.В. Целищева.М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2019.
- Львов А. А. Историки философии в поиске оснований своей дисциплины: статус истории философии и историко-философская работа // Ученые записки Крымского федерального университета им. В. И. Вернадского. Философия. Политология. Культурология. Том 3 (69). 2017. № 4. С. 84– 94.
- Меньшиков А. С. Нужна ли философии ее собственная история? // Известия Уральского государственного университета. Сер. 3. Общественные науки. 2007. № 54. Вып. 4. С. 153-164.
- Нуссбаум М. Не ради прибыли: зачем демократии гуманитарные науки / пер. с англ. под научн. ред. А. Смирнова. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014.
- Пассмор Дж. Сто лет философии / пер. с англ. М.: «Прогресс-Традиция», 1998.
- Пассмор Дж. Современные философы / пер. с англ. Л.Б. Макеевой. М.: Идея-Пресс, 2002.
- Рассел Б. История западной философии : в 3 кн. / подгот. текста В. В. Целищева. 3-е изд., испр. Новосибирск : Сиб. унив. изд-во; Изд-во Новосиб. ун-та, 2001.
- Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М.: Академический Проект, 2008.
- Рассел Б. Проблемы философии / пер. с англ. В. В. Целищева. Новосибирск: Наука, 2001.

- Рорти Р. Историография философии: четыре жанра / пер. В. В. Целищева // Рассел Б. История западной философии: В 2 т. Т. 2. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1994. С. 305–330.
- Рорти Р. Историография философии: четыре жанра / Р. Рорти // Неопрагматизм Ричарда Рорти / И. Д. Джохадзе. Москва: УРСС, 2001. С. 180–198.
- Рорти Р. Философия и зеркало природы / пер. с англ. В. В. Целищева. Новосибирск : Изд-во Новосиб. ун-та, 1997.
- Скиннер Кв. Идея негативной свободы: философские и исторические перспективы // Логос. 2013. № 2 (92). С. 155–186.
- Скиннер К. Истоки современной политической мысли: в 2 т. Т. 1: Эпоха Ренессанса; Т. 2: Эпоха Реформации / пер. с англ. А.А. Яковлева. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018.
- Смит Р. История гуманитарных наук / пер. с англ. под науч. ред. Д.М. Носова; Гос. ун-т Высш. шк. экономики. Москва: ГУ ВШЭ, 2007.
- Тэйлор Ч. Философия и ее история // История философии. 2001. № 8. С. 78–95.
- Тэйлор Ч. Секулярный век. М.: ББИ, 2017.
- Флаш К. Как писать историю средневековой философии? К дискуссии Клода Панагачио и Алена де Либера о философской ценности историко-философских исследований // Логос. 2009. № 4–5 (72). С. 224–246.
- Флаш К. Почему я не христианин / пер. с нем. И. С. Алексеевой. М.: Издательство Ивана Лимбаха, 2016.
- Фролов Э.В. Русская наука об античности. Историографические очерки. СПб: Гуманитарная академия, 2009.
- Штраус Л. Преследование и искусство письма // Социологическое обозрение. 2012. Т. 11. № 3. С. 12–25.
- Эко У. Поиски совершенного языка в европейской культуре / пер. с итал. А. Миролюбовой. М.: Александрия, 2009.

- Ameriks K. Kant and the Historical Turn: Philosophy as Critical Interpretation. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Analytic Philosophy and History of Philosophy (Mind Association Occasional Series) / Eds by Tom Sorell, G. A. J. Rogers. Oxford, 2005.
- Angehrn, E. Wege des Verstehens: Hermeneutik und Geschichtsdenken. Königshausen & Neumann, Würzburg 2008.
- Asmuth, C. Interpretation – Transformation. Das Platonbild bei Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher und Schopenhauer und das Legitimationsproblem der Philosophiegeschichte. 2006.
- Aurélien, R. Relativisme et jurisprudence. Un dialogue entre philosophes et historiens // Tracés. Revue de Sciences humaines. 2007. № 12. P. 167–180.
- Ayers, M. R. "The End of Metaphysics» and the Historiography of Philosophy // Philosophy, its history and historiography / Edited by A. J. Holland. Dordrecht: Springer Science+Business Media Dordrecht, 1985. (Royal Institute of Philosophy Conference; v. 1983).
- Beelmann, A. Theoretische Philosophiegeschichte. Grundsätzliche Probleme einer philosophischen Geschichte der Philosophie. Schwabe, Basel 2001.
- Berthold, J. Kampfplatz endloser Streitigkeiten. Studien zur Geschichtlichkeit der Philosophie. Schwabe, Basel 2011.
- Catana L. Doxographical or Philosophical History of Philosophy: On Michael Frede's Precepts for Writing the History of Philosophy // History of European Ideas. 2016. Vol. 42, Iss. 2. Pp. 170–177.
- Comment écrire l'histoire de la philosophie ? / Sous la direction de Y.Ch. Zarka. Paris: Qadriga / PUF, 2001.
- Contre-histoire de la philosophie, Le Livre de Poche, "Biblio Essais", 2007-2011.
- Eichler, K.-D, Caysa V. (Hrsg.): Philosophiegeschichte und Hermeneutik. Leipziger Universitätsverlag, Leipzig 1996.

- Interpretation and overinterpretation. Umberto Eco with Richard Rorty, Jonathan Culler, Christine Brooke-Rose; edited by Stefan Collini. Cambridge, 1992.
- Flasch, K. Philosophie hat Geschichte. Bd. 1. Historische PhilosophieBeschreibung einer Denkart. Frankfurt a / M.: Vittorio Klostermann: 2003.
- Flasch, K. Philosophie hat Geschichte. Bd. 2. Theorie der Philosophiehistorie. Frankfurt a / M.: Vittorio Klostermann, 2005.
- Flasch, K. Philosophy and Its History: Aims and Methods in the Study of Early Modern Philosophy / Eds. M. Lærke, J. E. H. Smith, E. Schliesser. Oxford University Press, 2013.
- Frede, M. History of Philosophy as a Discipline // The Journal of Philosophy, 1988, vol. 85, no. 11, Eighty-Fifth Annual Meeting American Philosophical Association, Eastern Division, pp. 666-672.
- Frede, M. Doxographie, historiographie philosophique de la philosophie // French in Revue de métaphysique et de morale, 1992, vol. 97, no 3, pp. 311-325.
- Geldsetzer, L. Die Philosophie der Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert: zur Wissenschaftstheorie der Philosophiegeschichtsschreibung und -betrachtung. A. Hain, Meisenheim 1968.
- Gueroult, M. Histoire de l'histoire de la philosophie, collection. Analyse et raisons. Paris: Aubier. Livre I, tome 1 : En Occident, des origines jusqu'à Condillac, 1984; tome II: En Allemagne, de Leibniz à nos jours, 1988, pp. 329-673; livre I, tome III, En France, de Condorcet à nos jours, 1988, pp. 674–10084; Livre 2 : Philosophie de l'histoire de la philosophie. Paris: Aubier-Montaigne, 1979.
- Hadot, P. Qu'est-ce que la philosophie antique ? Paris, Gallimard, 1995.
- Histoire de la philosophie (huit tomes), Paris, Hachette-Pluriel, 1999-2000 (Éd François Châtelet).

- Kimmerle, H. Philosophie – Geschichte – Philosophiegeschichte. Ein Weg von Hegel zur interkulturellen Philosophie. Bautz, Nordhausen 2009.
- Kolmer, P. Philosophiegeschichte als Philosophisches Problem. Kritische Überlegungen namentlich zu Kant und Hegel. Alber, Freiburg/ München 1998.
- Koselleck, R. Begriffsgeschichten. Suhrkamp, Frankfurt am Main 2006.
- Koselleck, R. Futures Past: On the Semantics of Historical Time. Cambridge, 1985.
- Koselleck, R. The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts. Series: Cultural Memory in the Present. Translated by Todd Samuel Presner. Stanford: Stanford University Press, 2002.
- La Philosophie et le sens de son histoire. Etudes d'histoire de la philosophie autor de Jean-François Marquet ed Jean-Luc Marion / Éd. P. Cerutti. – Bucarest: Zeta Books, 2013.
- Libera de A. Archéologie du sujet. Vol. I: Naissance du sujet. Paris, Vrin, 2007.
- Libera de A. Archéologie du sujet. Vol. II: La quête de l'identité. Paris, Vrin, 2008.
- Mandelbaum, M. On the historiography of philosophy // Philosophy research archives. 1976. Vol. 2. P. 708-744.
- Mandelbaum, M. The History of Ideas, Intellectual History, and the History of Philosophy // History and Theory. 1965. Vol. 5. Beiheft 5: The Historiography of the History of Philosophy. P. 33-66.
- Marmursztejn, E. L'autorité des maîtres. Scolastique, normes et société au XIII e siècle, Paris, Les Belles Lettres, 2007.
- McIntyre, A. Philosophy and its History // Analyse and Kritik. 1982. № 4. S. 102–113.
- Passmore, J. The idea of a history of philosophy // History and theory. 1965. Vol. 5. P. 1–32.
- Philosophy in History / Eds. R. Rorty, J.B. Schneewind, Q. Skinner. Cambridge, 1984.

- Philosophy, its history and historiography. / Edited by A. J. Holland. Dordrecht: Springer Science+Business Media Dordrecht, 1985. (Royal Institute of Philosophy Conference; v. 1983)
- Pinto, L. La vocation et le métier de philosophe. Pour une sociologie de la philosophie dans la France contemporaine, Paris, Le Seuil, 2007.
- Popkin, R. P. Philosophy and the history of philosophy // Journal of philosophy. 1985. Vol. 82. P. 625–632.
- Ree, J., Ayers, M., Westboy, A. Philosophy and its Past. Hassocks, 1978.
- Rorty, R. The historiography of philosophy: four genres // Philosophy in History. Essays on the historiography of philosophy / Ed. by R. Rorty, J.B. Schneewind, Q. Skinner. Cambridge University Press, 1984.
- Schneider, U. J. Die Vergangenheit des Geistes: eine Archäologie der Philosophiegeschichte. Suhrkamp, Frankfurt 1990.
- Skinner, Q. Meaning and understanding in the history of ideas // History and theory. 1969. Vol. 8. P. 3–53.
- Taylor, Ch. Philosophy and its history // Philosophy in History. Essays on the historiography of philosophy / Ed. by R. Rorty, J.B. Schneewind, Q. Skinner. Cambridge University Press, 1984.
- Tucker, A. Our Knowledge of the Past. A Philosophy of Historiography. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Wiener, Philip P., ed. Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas (5 volumes, inc. index). New York: Scribner, 1973.
- Yolton, J. W. Textual vs conceptual analysis in the history of philosophy // Journal of the history of philosophy. 1975. Vol. 13. P. 505-512.
- Zweerde van der E. Soviet Historiography of Philosophy. Istoriko-Filosofskaja Nauka. Springer-Science+Business Media, B.V., 1997.

Учебное пособие

ФИЛОСОФИЯ И ЕЕ ИСТОРИЯ ДИСКУССИИ

под редакцией
д. филос. н.
М.Н. Вольф

На обложке использована картина Иоганна Цоффани
“Чарльз Таунли в своей галерее скульптур” (1782).

Подписано в печать 17.03.2021. Формат 60х90/16.
Усл. печ. л. 15. Тираж 300 экз. Заказ №586.

Отпечатано в типографии ООО «Офсет-ТМ».
630117, Новосибирск, ул. Арбузова, 1/1, корп. 14
Тел.: (383) 347-49-10, 347-59-67
E-mail: ofsetn@yandex.ru