

ВИТАЛИЙ КУРЕННОЙ

Заметки о некоторых проблемах современной отечественной истории философии

В настоящей статье мы хотели бы обозначить и прокомментировать ряд вопросов, представляющихся нам важными для нынешнего состояния отечественной истории философии. Говоря об истории философии, мы будем иметь в виду западную философию, не касаясь возможных проблем китайской, индийской и т.д. философии, и при этом преимущественно современную (модерновую) философию. Мы дистанцируемся также от богатой традиции обсуждения этой темы, представленной в советской литературе.¹ Несмотря на чрезвычайный историко-философский интерес, который представляет эта традиция, ее воспроизведение возвращает нас в ситуацию коммуникативного тупика, преграждающего путь для конвергенции отечественных и зарубежных историко-философских исследований, т.е. отвлекает нас от той задачи, от решения которой зависит научная нормализация этой сферы. Данная позиция, таким образом, никак не связана с идеологической оценкой советской традиции, но основывается на неприятии идеи существования «самобытной» науки, не включенной в существующее коммуникативное пространство научных исследований. При этом, разумеется, зарубежные историко-философские исследования не рассматриваются как идеально-нормативные. Критические замечания по поводу некоторых из этих подходов адресованы жанрам, чрезвычайно широко представленным также и в зарубежной историко-философской литературе.

Для общей ориентации в структуре историографии философии будет введено несколько ее элементарных типологий, поскольку обсуждение проблем истории философии нам представляется необходимым вернуть на базовый уровень. Такая позиция позволяет поднять вопросы принципиального плана, в обсуждении которых мы видим настоятельную необходимость

¹ Обзор соответствующих дискуссий см., в частности, в работе: Каменский З. А. История философии как наука в России XIX–XX вв. М.: Эслан, 2001. Здесь же представлена и оригинальная концепция автора, использующая возможности языка советской историографии философии.

в настоящее время.² Рассмотрению этих вопросов, однако, имеет смысл предпослать некоторые соображения общего характера. В конечном счете история философии является проблемным узлом, подход к которому зависит от того, каким образом мы понимаем природу философского знания. Применительно к нашей теме здесь можно выделить один аспект этого извечного вопроса, связанный с единством и многообразием философского знания, и обозначить собственную позицию применительно к этому вопросу. Это общее отступление позволяет затронуть одну из имманентных коллизий, свойственных философии как таковой и своеобразным образом проявляющихся в проблемах, связанных с ее историей. Разумеется, эти соображения могут иметь лишь эскизный характер.

Единство и многообразие философии

Изначальная двойственность философской установки состоит, на наш взгляд, в том, что она уже в своих греческих истоках оформляется как критика исторически предшествующей традиции, выдвигая радикально новые концепции мироздания (у первых «физиологов») и ставя под вопрос привычные взгляды на природу человеческих добродетелей (Сократ). Эта специфика античной философии резюмируется известной формулой «от мифа к логосу». Та же претензия на основополагающую новизну отличает крупнейшие философские проекты, начиная с Декарта и вплоть до феноменологии и логического позитивизма. Даже современные версии философской герменевтики (направления, определившего для традиции роль неустранимого фактора наших размышлений о мире) в той или иной степени строятся на преодолении и отрицании предшествующей герменевтической традиции. Но — удивительным образом — философия одновременно является и наиболее устойчивым интеллектуальным предприятием западной культуры, придающим ей ту живую преемственность, которую, на наш взгляд, не обеспечивают ей ни религия, ни наука (Уайтхед метафорически емко выразил эту особенность, однажды заметив, что вся западная философия сводится к нескольким

² Приведем в этой связи одно соображение Никласа Лумана по поводу «эпистемологических препятствий» (понятие, введенное Гастоном Башляром), со временем накапливающихся в науке. Под ними он понимает «бремя традиции, препятствующее адекватному научному анализу и порождающее ожидания, которые не могут быть реализованы, но которые, однако, вопреки этой их очевидной слабости, нельзя и заменить. Традиция, если можно так сказать, отвечала на естественные вопросы и поэтому в основной своей части давала убедительные ответы. В научной эволюции на место этих вопросов, напротив, заступают зависящие от теории научные проблемы, о решении которых можно судить только лишь в научном контексте. В ретроспективном рассмотрении основное идейное содержание этих «эпистемологических препятствий» обладает слишком незначительной комплексностью; они переоценивают самих себя и приводят к унификации предметной области — унификации, которая, в конце уже не убеждает. И не только ответы, которые теперь следует искать, становятся более тяжелыми (содержащими больше предпосылок, более невероятными, менее убедительными), но, кроме того, и уже существующие вопросы и ответы превращаются в препятствия на пути дальнейшего развития, которое должно найти обходной путь через невероятные очевидности» (Луман Н. Общество как социальная система. М.: Логос. 2004. С. 21–22).

комментариям к Платону). Можно предложить немало скептических аргументов в пользу того, что эта устойчивость является иллюзорной. Но эти аргументы не имеют практического смысла, пока мы все еще готовы считать, что, задавая определенные вопросы, мы действуем в русле философской традиции, связывающей нас линией преемственности с мыслителями прошлого. И даже если рассматриваемые нами проблемы мало похожи на проблемы наших предшественников, мы полагаем, что могли бы найти аргументы для разъяснения своей позиции своим собеседникам по «идеальному коммуникативному сообществу» философов. При этом мы можем оставить открытым вопрос о том, обеспечена ли эта преемственность в большей степени особенностями самого мира, к которому греческий гений открыл определенный доступ, или же уникальной продуктивностью этого взгляда на мир, своего рода интеллектуальным алгоритмом, заданным тем типом постановки вопросов, который был предложен в античности. Сам характер философской проблематики, который может быть выражен понятием «предельность», указывает на то, что для разрешения этого вопроса у нас нет других инструментов, кроме тех, которые уже являются философскими.

Карл-Отто Апель как-то заметил, что философ имеет право принимать участие во всех языковых играх. Иначе говоря, философия владеет языком, позволяющим ей участвовать во всех прочих языковых играх. Но у нас нет языка для того, чтобы обсуждать — без догматизма или апелляции к авторитету — философскую языковую игру. Если и далее развивать эту тему в терминах Витгенштейна, данную особенность философии можно зафиксировать в качестве одного из следствий «парадокса следования правилу»: задаваясь философским вопросом, мы не никогда не можем интерпретировать правило его задания, поскольку «существует такое понимание правила, которое является не *интерпретацией*, а обнаруживается в том, что мы называем “следованием правилу” и “действием вопреки” правилу в реальных случаях его применения. ...Стало быть, “следование правилу” — некая практика. *Положить* же, что следуешь правилу, не значит следовать правилу» (Философские исследования, §§ 201–202).

Продумав следствия этого положения, можно, в частности, прийти к весьма важному выводу о том, что не может быть никакой «метафилософии», поскольку любая попытка построения таковой наивно предполагает, что мы можем интерпретировать любое следование правилу средствами некоторого общего метаязыка, который сам не был бы вариантом одной из философских концепций. Поэтому, на наш взгляд, в случае предельных философских проблем речь может идти лишь о дескрипции формальной структуры вопрошания, проинтерпретировать которую мы не можем, не заменяя их другими вопросами. И единственный способ практиковать философию — это не заниматься псевдоклассификациями философий, но философствовать, результатом чего — помимо преемственности в философии — может стать расширение горизонта философских вопросов.

В силу обозначенной выше двойственной природы философии — всегда отклоняющей свою собственную традицию, но тем же самым жестом ее и поддерживающей — она предстает перед нами как единство многообразного. Ее единство практическим образом конституируется процессом филосо-

фствования, в структуре которого заложен, в частности, акт отказа от традиции. По этой же причине мы не можем содержательно рассуждать о философии как о некоторой исторической данности, простирающейся от Фалеса и Пифагора до наших дней, несмотря на то, что в ходе философствования мы можем беспрепятственно соотноситься с любым философским построением, рассматривая проблему, поставленную Платоном или Аристотелем, Декартом или Лейбницем. Считая философию одним из самых захватывающих интеллектуальных предприятий человека, мы, однако, стремимся не только продолжать ее, но и пытаемся понять своих предшественников. Но если единство и преемственность с ними устанавливаются практическим актом философствования, открывающим нам доступ в пространство взаимопонимания со своими предшественниками, то многообразие и различие, напротив, составляют предмет анализа и исследования по преимуществу. В этом сказывается не только наше любопытство, которое, если следовать Фуко, является основным побудительным мотивом наших археологических изысканий. Распознавание исторически «иного» играет важную роль для рефлексивного постижения контингентности нашей собственной философской позиции. Дело в том, что философия — именно в силу своей почтенности, вытекающей из ее устойчивости в рамках западной культуры, — представляет собой весьма консервативную сферу интеллектуального производства, постоянно рискующего застыть в догматизированных формах. Источник этого консерватизма заключен, на наш взгляд, не в природе философского знания (оно, как было замечено выше, как раз предполагает отказ от догматизма), а в способах его трансляции, причем Академия Платона в этом отношении во многом аналогична современной институционализированной философии.³ И в том, и в другом случае имеет место окостенение системы, превращающей некогда живое философствование в безжизненный набор «школьных» догматов. Джон Дьюи полагал, что «особые задачи, проблемы и предмет философии рождаются из потрясений и трудностей общественной жизни, в обстоятельствах которой образуется та или иная форма философии».⁴ Иначе говоря, философия представляет собой такой тип описания опыта, который, будучи полнокровным, чрезвычайно чувствителен к окружающей социальной реальности. Именно эта особенность позволяет рассматривать философские построения как «эпоху, схваченную в мысли» (по этой причине ни одна история, например, воспитания, не обходится без рассмотрения концепции «пайдейи» Платона). Но в той мере, в какой эта реальность изменяется, а тип философствования продолжает воспроизводиться, философия всегда рискует превратиться в систематически оформленную догму. Поэтому одна из задач философии как раз и состоит в том, чтобы рефлексив-

³ Было бы наивно считать институты передачи философской традиции злом, ликвидация которого будет означать долгожданное освобождение свободной философской мысли. Такие идеи если и озвучиваются, то, как правило, теми, кто уже прошел соответствующий тип институциональной социализации. Философия представляет собой определенную интеллектуальную культуру (причем как письменную, так и культуру непосредственного общения, отличающую любую философскую «школу»), которую нельзя учредить на пустом месте или изменить в одночасье. Постсоветский опыт является лучшей тому иллюстрацией.

⁴ Дьюи Дж. Реконструкция в философии. Проблема человека. М.: Республика, 2003. С. 4.

ным образом отнестись к своему прошлому, выделяя те фрагменты философских построений, которые имеют значение лишь применительно к определенным социальным контекстам, что и обеспечивает философии указанное выше многообразие. Не за тем, чтобы дискредитировать их путем объяснения или добиться полного очищения от нашей собственной вовлеченности в социальный мир, но чтобы избежать догматизации исторически и социально изменчивых элементов философского знания. Такое осмысляющее отношение к прошлому позволяет нам и более рефлексивно, т. е. философски, очерчивать границы наших собственных построений. И выполнение этой задачи как раз и возложено на историю философии, которая, таким образом, является неотъемлемой частью философии и философствования в нашем современном понимании.

Эта общая проблема, связанная с философией, приобретает весьма драматичный характер в современных обществах, социальная реальность которых имеет фрагментированный и быстро меняющийся характер (в отличие от традиционных обществ). Герман Коген и Фридрих Ницше были современниками и оба проживали в Германии. Но каждый из них реагировал на особый сегмент социальной реальности, что сделало одного из них главой самой влиятельной неокантианской школы рубежа XIX–XX вв. (вполне забытым к настоящему времени), а другого — маргинализированным оригиналом, ставшим впоследствии источником цитат для разнообразных последующих философских инноваций и излюбленным объектом историко-философских штудий.

Развитие современных обществ определяется, если воспользоваться системно-коммуникативной моделью Лумана, двумя основными характеристиками: нарастающей социальной дифференциацией и, одновременно, все большей генерализацией средств коммуникации в рамках этого дробящегося внутри себя общества. Адекватный ответ истории философии на эту ситуацию заключается, на наш взгляд, в диверсификации методов исследования при одновременной высокой коммуникативной согласованности этих профессионализированных исследований. Выстраивая наше последующее рассуждение в русле данного тезиса, мы будем множить различные подходы к истории философии, вводя различные возможные типологии ее написания. Рамки данной статьи, однако, не позволяют входить в обсуждение конкретных методологий исследования. Впрочем, без одновременного предложения конкретных исследований такое обсуждение было бы пустым упражнением в методологическом остроумии.

Полемический и имманентный подход к истории философии

Самая простая из этих типологий строится на противопоставлении двух подходов. В рамках одного (назовем его полемическим) философские концепции прошлого рассматриваются с точки зрения современной философской проблематики, с позиций определенной систематической философской платформы, и их оценка осуществляется по принятым нами критериям (именно таким образом Аристотель обращается к своим предшественникам в «Метафизике»). Внутренняя логика такого обращения к истории философии

фии заставляет нас рассматривать ее как историю прогресса и как историю преодоления заблуждений, что ведет к появлению таких, например, высказываний: «В этом вопросе Кант был прав, а в этом заблуждался».

В рамках второго подхода мы, выражаясь словами Аласдера Макинтайра, «с величайшей осмотрительностью прочитываем их [философские концепции – В.К.] в их собственных терминах, тщательно сохраняя их идиосинкразии и специфику, так что в современный контекст они могут войти лишь как множество музейных экспонатов».⁵ Два эти подхода обычно и противопоставляются как собственно «философия» и «история философии» (Куайн однажды пошутил, что люди делятся на тех, кто интересуется философией, и тех, кто интересуется историей философии). Мы более подробно остановимся на историко-философском подходе, конкретизировав его содержание с учетом преобладающей практики его реализации. Ее, на наш взгляд, наиболее точно можно квалифицировать как имманентно-историческую реконструкцию философских доктрин. Помимо решения указанной задачи воспроизведения чужих философских концепций на их собственном языке, в ходе имманентно-исторической реконструкции осуществляется, как правило, их вторичная систематизация, устанавливаются этапы эволюции взглядов данного мыслителя, осуществляется артикулированное комментирование отдельных тезисов и т. д. Для данного подхода характерно то, что эмпирический материал, с которым работает исследователь, может ограничиваться отдельными произведениями рассматриваемого автора, тогда как результат этой работы маркирует себя как «чистый» жанр, имеющий дело со сферой одних только «идей». Иначе говоря, для реконструкции взглядов Канта исследователь (если он не ставит перед собой специальной задачи показать линии преемственности с кем-то из предыдущих или последующих мыслителей) может ограничиться в рамках такого подхода работами самого Канта, сосредоточившись на имманентной логике этих работ. Историческая контекстуализация в случае имманентно-исторической реконструкции вполне может ограничиваться биографическими данными. Классический и элементарный образец данного жанра представлен Диогеном Лаэртским, перемежающим анекдотические сведения о философе биографического характера с изложением его взглядов, тогда как в настоящее время в рамках этого подхода выполняется колоссальное число исследований, специализированных не только на отдельном мыслителе, но и на одной из проблем в его творчестве.

Впрочем, при ближайшем рассмотрении два первых подхода оказываются лишь приближенной схематизацией тенденций. Если взять какой-то пример, на первый взгляд представляющий собой образец чисто имманентно-исторического подхода (скажем, работы Ф.-В. фон Херрманна о Хайдеггере, написанные, фактически, на языке самого Хайдеггера), то окажется, что это никакая не историческая работа. Речь идет об имманентной реконструкции соответствующей доктрины, которая одновременно выступает полеми-

⁵ MacIntyre A. The relationship of philosophy to its past // *Philosophy in History: Essays on the historiography of philosophy*. Ed. by Richard Rorty, J. B. Schneewind & Quentin Skinner. Cambridge & New York: Cambridge University Press, 1984, p. 31.

ческим мерилем других философских концепций. Другими словами, автор может осуществлять критику каких-то других философских позиций (например феноменологии Гуссерля) как бы от лица самого Хайдеггера. Вообще говоря, определенный полемический подтекст почти всегда может быть обнаружен в имманентно-исторической реконструкции, поскольку сам выбор предмета уже свидетельствует об определенных систематических предпочтениях исследователя.⁶

Можно указать несколько причин для симбиоза этих двух доминирующих подходов. Остановимся лишь на одной из них, представляющейся нам весьма важной для последующего обсуждения. Дело в том, что оба эти подхода претендуют на статус «чисто философских». Это означает, что они стремятся ограничить свое рассмотрение исключительно сферой философских «идей». Если воспользоваться для описания их различия семантическими категориями, то можно сказать, что полемический подход рассматривает эти идеи в аспекте референции (оценивая их на предмет истинности или ложности), тогда как имманентная реконструкция может ограничиваться аспектом значения (или смысла) рассматриваемых концепций. Однако в силу именно этой общей особенности ни тот, ни другой подход не является в собственном смысле историческим. Несмотря на то, что в рамках имманентно-исторической реконструкции в качестве предмета исследования выбирается фигура из прошлого, исторический модус рассмотрения нейтрализуется предписанной жанром чистотой. Ровно в этом же ключе может описываться любая современная фигура, что хорошо известно из советского жанра описания «современной буржуазной философии». Поскольку ее «критика» (полемическая оценка рассматриваемых доктрин с марксистско-ленинских позиций) в позднесоветский период зачастую ограничивалась лишь ритуальным жестом, практика написания этих работ состояла в имманентной реконструкции соответствующих концепций. Таким образом, «стеклянный занавес» между советским и западным философским сообществом в данном случае был функционально-эквивалентен исторической дистанции. Любопытно, что довольно широкие возможности для исторического подхода, заложенные в марксизме, увязывающим философские построения с соответствующим историческим контекстом, в советской философии приобрели вырожденный характер. Вполне понятна

⁶ Впрочем, при составлении карты современных имманентно-исторических исследований необходимо учитывать также факторы, связанные со структурой и алгоритмами современного производства профессионализованного философского знания. Например, исследовательские предпочтения можно довольно уверенно структурировать в соответствии с бинарной оппозицией: 1) выбор «важной фигуры»; 2) выбор «неизвестной фигуры». Первый выбор обуславливает появление бесчисленных работ, например, о Канте. Ни у кого не возникает сомнений, что Кант философ и при этом весьма уважаемый. Данный выбор в основном определяется историко-философским канонами, о котором мы будем говорить ниже. Второй подход определяется требованием научной специализации: обращаясь к забытой фигуре, исследователь не только легко справляется с проблемой «новизны» исследования, но приобретает «уникальную» компетенцию, что позволяет ему избежать конкуренции интерпретаций, неминуемой в случае выбора «канонического» предмета исследования. Такого рода компетенция позволяет ему затем свободно маневрировать в профессиональном поле, эксплуатируя, например, компаративный жанр, сочетающийся с любой канонической фигурой.

и оправданна борьба советских историков философии с «вульгарными» историко-философскими подходами, постепенно ослабившая жесткий и примитивный схематизм, господствовавший в этой области. Однако в настоящее время практика стерилизации истории философии до состояния «чистой» имманентной реконструкции выглядит в значительной степени устаревшей.

Четыре жанра истории философии: типология Рорти

Для того, чтобы расширить горизонт нашего рассмотрения историко-философских подходов, приведем еще одну типологию историографии философии, принадлежащую Ричарду Рорти,⁷ которая, в чем-то совпадая с описанной выше, более дифференцирована, но при этом также достаточно ясна и фундаментальна. Помимо того, что она представляет собой концептуализацию западной практики написания историко-философских работ, она также вводит в рассмотрение нашего вопроса весьма важный прагматический мотив.

Рорти выделяет четыре возможных жанра собственно истории философии: 1) рациональная реконструкция истории философии; 2) историческая (контекстуальная) реконструкция; 3) история духа (*Geistesgeschichte*); 4) доксография. Эти четыре жанра Рорти дополняет еще одним – внедисциплинарным – типом истории, который он называет «интеллектуальной историей». Рациональная реконструкция рассматривает философов прошлого как наших непосредственных собеседников, и их высказывания помещаются при этом в контекст утверждений, которые мы сами делаем или хотим сделать. Этот жанр, по сути, совпадает с тем, который мы выше назвали полемическим. Историческая реконструкция, напротив, помещает собственные утверждения философов или наши реконструкции этих утверждений в контекст действительного или возможного речевого поведения рассматриваемых авторов. Данный подход приписывает рассматриваемому персонажу только те высказывания, мысли и поступки, с формулировкой и описанием которых он сам мог бы согласиться. Отличительной чертой как рациональной, так и исторической реконструкции является, согласно Рорти, локальность: речь здесь идет о взглядах отдельных мыслителей по какому-то определенному вопросу или о реконструкции достаточно ограниченных во временном отношении периодов. «История духа» пишется намного более широкими мазками и представлена, согласно Рорти, в сочинениях таких авторов как Гегель, Хайдеггер, Фуко, Макинтайр. Она имеет дело не с отдельными проблемами, а, скорее, с философской проблематикой, убеждая нас в том, что относится к области философских проблем, а что нет, и какова динамика трансформации этой проблематики. Она работает над имиджем филосо-

⁷ Rorty R. The historiography of philosophy: four genres // *Philosophy in History*, 1984, pp. 49–75. Перевод на русский язык в кн.: Рассел Б. История западной философии и ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней. Новосибирск: Издательство НГУ, 1993. В Интернете довольно сильно искаженный русский вариант статьи (без указания источника распознавания) можно найти на сайте ИФ РАН [<http://www.philosophy.ru/library/rorty/r4.html>].

фии, выделяя — и в этом ее отличие от исторической реконструкции — группу «великих» философов. Данная работа, согласно Рорти, осмысленна постольку, поскольку философия имеет не только нейтральный описательный смысл, но и занимает важное и почетное место в культуре. Четвертый — доксографический — жанр истории философии Рорти считает наиболее распространенным. Речь идет о всем нам знакомых работах с названием «история философии», где описываются взгляды различных философов на определенные философские вопросы. Согласно Рорти, эти вопросы, подведенные под рубрику «центральных проблем философии», представляют собой наивный канон, оболванивающий соответствующих мыслителей, втискивающий их в рамки несвойственной им проблематики. В то же время за формирование (но уже рефлексивное) канона отвечает «история духа». Доксографический подход к истории философии основывается на допущении, что наименование «философия» указывает на некий «естественный род» и представляет собой имя дисциплины, во все времена и в самых разных условиях ухитряющейся докапываться до одних и тех же глубоких вопросов. Наконец, пятым — внедисциплинарным — жанром Рорти называет «интеллектуальную историю» определенной эпохи. Она повествует о том, что значит быть интеллектуалом, интеллектуально любознательным человеком, в определенное время и в определенном месте.

Рорти полагает, что три первые типа истории философии не противоречат друг другу, составляя своеобразную гегелевско-диалектическую триаду, но при этом считает, что четвертый тип должен исчезнуть, иначе говоря, «мы просто должны прекратить попытки написания книг, называемых «История философии», начинающихся с Фалеса и кончающихся, скажем, Витгенштейном».⁸ Внедисциплинарная «интеллектуальная история», в свою очередь, выполняет роль материала по отношению к «истории духа», не позволяя последней застыть в канонических формах, неявно основанных на той же самой доксографии (примером чему является Хайдеггера «история Бытия», разворачивающаяся на материале текстов, обязательных для прохождения в рамках тогдашней учебной программы немецкого университета). Рорти, однако, не считает, что интеллектуальная история, с осторожностью и осмотрительностью относящаяся к формированию канонов (в том числе философского канона) может заменить «историю духа», поскольку, как он выражается, «мы не можем обойтись без героев». В данной статье Рорти выступает за существование «горных вершин», на которые необходимо с благоговением взирать, и за существование философии «в почетном смысле»: «Мы не можем отказаться от этой идеи, не отказавшись от мысли, что интеллектуалы предшествующих эпох европейской истории образуют сообщество, причем такое, членом которого быть почетно».⁹ При этом Рорти настаивает на создании различных и конкурирующих историй духа, создающих благоприятные условия для развития рациональных и исторических реконструкций.

⁸ Rorty, op. cit. P. 65.

⁹ Rorty, op. cit. P. 73.

Полемиическая реконструкция: постсоветский кризис жанра

Рациональная (или, в нашей терминологии, полемиическая) реконструкция, которая для Рорти, в период написания статьи относившего себя, по-видимому, к определенной (аналитической) философской традиции, хотя и характеризуется им как «анахроническая», однако представляется для него самой собой разумеющимся подходом. В постсоветском контексте ситуация несколько осложняется по двум причинам. Во-первых, еще свежи воспоминания о философствовании марксистско-ленинским молотом, громившим с точки зрения известной системы всякого рода идеалистические и проч. системы. В американском философском контексте могут вполне новаторски звучать теоретические убеждения Рорти в том, что «Аристотель был, к несчастью, невежественен, так как не знал, что не существует реальных сущностей, а Лейбниц не знал, что не существует Бога, а Декарт — что ум есть просто центральная нервная система в альтернативном описании».¹⁰ — Однако в нашем контексте все это выглядит не столь оригинально. Наше прошлое, таким образом, накладывает некоторые ограничения на максимализм избалованных концептуальной терпимостью американских философов. Обратной же стороной распространившегося на постсоветском пространстве «плюрализма», представляющего собой реакцию на это прошлое, является другое, еще более важное обстоятельство. Дело в том, что здесь вообще перестали существовать теоретические позиции, способные консолидировать заметные группы профессиональных философов на систематической философской основе.¹¹ Иначе говоря, у нас просто не существует систематических те-

¹⁰ Rorty, op. cit. P. 49. В работе Рорти присутствует некоторая общая неясность, связанная с практикой рациональной реконструкции. С одной стороны, рациональная реконструкция в философии не отличается, в его понимании, от истории любой другой науки, поскольку позволяет оценивать, скажем, всю философию религии так же, как химик должен оценивать проблематику алхимии. При этом, однако, состояние современного философского сообщества отличается от сообщества «нормальных ученых» тем, что, например, те, кто развивает философию религии, является коллегами Рорти и его единомышленников, убежденных в том, что Бога просто не существует. Все это ведет к размыванию понятия «знания» в институализированной философии, выражающемуся в том, что слишком много вопросов следует относить по части допустимых «мнений» (согласно социологической трактовке этих терминов, предлагаемой Рорти, считать нечто делом мнения, означает допускать, что расхождения по данному вопросу совместимы с членством в соответствующем сообществе). Каким образом, однако, могут сочетаться теоретические убеждения в своей правоте и многообразии философских позиций, составляющих условие возможности плюрализации «канонов» и «историй духа» Рорти не разъясняет. Иначе говоря, его теоретическая позиция как материалиста, номиналиста и атеиста вступает в противоречие с плюрализмом прагматической окраски.

¹¹ Понятие «систематическая философия» употребляется в данном случае не в смысле некоторой завершенной «системы». В современной философской ситуации, на наш взгляд, речь может идти лишь о систематизации языка рассмотрения проблем, который задает общие рамки для обсуждения, взаимопонимания и аргументированной дискуссии, способной приводить к согласию по тем или иным вопросам. Если обратить внимание на состояние современной постаналитической философии, то можно отметить, что ее систематическая стабильность задается определенного рода концептуальной культурой, связанной с освоением определенного языка рассмотрения проблем, а не с какой-то доктринальной платформой (в духе манифестов логических позитивистов).

чений и школ, способных к воспроизводству и поддержанию определенных философских направлений, а значит и способных к созданию рациональных реконструкций истории философии.

По причинам, в которые здесь не место вдаваться, можно сказать, что развитие аналогов западных традиций (феноменологии, аналитической философии и т. д.) в отечественном профессиональном сообществе философов не достигло уровня и масштаба, позволяющего говорить о стабилизации в форме определенных течений.¹² Если же обратиться к нормативам и практике преподавания философии в высших учебных заведениях, то, обобщая, можно сказать, что здесь воспроизводится позднесоветская систематическая доктрина (диамат), синкретичным образом слитая с фрагментами других направлений, причем каждый конкретный комплекс варьируется в зависимости, главным образом, от индивидуальной компетенции и предпочтений. Сказанное легко подтвердить, если обратиться к выпускаемым учебникам по философии и действующим образовательным стандартам.

Так, федеральный компонент государственного стандарта для высшего профессионального образования (введен с 2000/2001 учебного года) предписывает освещение, в частности, следующих тем: «самоорганизация бытия», «понятия материального и идеального», «движение и развитие, диалектика», «динамические и статистические закономерности», «свобода и необходимость», «познание, творчество, практика», «смены типов рациональности». Здесь повсюду узнаются или стандартные диаматовские темы, или же те дискуссии, которые велись в период активной профессиональной социализации основной массы ныне действующей профессуры. О дефиците устойчивых систематических позиций в современной отечественной философии также весьма выразительно свидетельствует один пассаж из аналитического обзора состояния философского образования на 2001 г.:

Отсутствие мировоззренческой и методологической ориентации, в известной мере заложенное в стандартах, приводит к тому, что или преподаватель излагает студентам свое собственное понимание философии или же сообщает без оценки и осмысления самые различные, даже противоположные взгляды и философские системы. К сожалению, большинство преподавателей понимает философию прежде всего как знание (информацию). Альтернативная трактовка – философия как мышление, способ философской жизни, присущие ей философские подходы и парадигмы, решения экзистенциальных проблем времени и человека – это пока достояние продвинутых отдельных педагогов. Анализ философской и педагогической литературы показывает, что сегодня намечены несколько интересных идей: феноменологического осмысления (М. Мамардашвили, А. Пузырей), методологической рефлексии (С. Пейперт, Л. Микешина, В. Пономарев, В. Розин), парадигмального изложения материала (Л. Ионин), «способов сборки» философского содержания (А. Королев), обустройства коммуникативного пространства (идеи диалога и полилога) и др.¹³

¹² Не последнюю роль в этом играет отсутствие широкой практики систематического применения концептуальных возможностей этих традиций, отчасти в силу именно дистанцирующей и стерилизующей консервации, предписанной жанром имманентной реконструкции, отчасти в силу стремления стать выше существующей традиции, заняв по отношению к ней оригинально-критическую позицию, что делает и вовсе ненужным ее систематическое освоение.

¹³ Преподавание социально-гуманитарных дисциплин в вузах России. Аналитический доклад / Под ред. Л. Г. Ионина. М.: Логос, 2001. С. 212.

Во второй части цитаты обращает на себя внимание то, что в качестве альтернативных всеядному плюрализму подходов названы идеи одного из авторов данной части доклада (В. Розин) и редактора издания в целом (Л. Ионин). При вполне нейтральном отношении к предложенному перечню «альтернативных трактовок» можно, тем не менее, с полной уверенностью сказать, что другие авторы в другом издании предложили бы существенно иной список.

Чтобы избежать предсказуемой реакции на эту констатацию, которая в своей получившей широкое распространение форме сводится к тому, что во всем виноват «постмодернизм», следует заметить, что применительно к этой теме речь идет не о релятивизме, который может быть, а может и не быть составной частью взглядов отдельно взятых философов, а о структурной проблеме производства философского знания в России в настоящее время. Отдельные философы могут придерживаться определенных систематических взглядов, но эти взгляды не образуют концептуальной платформы (не обеспечивают взаимопонимания) для социально-значимой коммуникации в пределах профессионального философского сообщества. Вполне надежным признаком именно такого положения вещей может служить отсутствие на постсоветском пространстве сколько-нибудь заметных дискуссий, имеющих отношение к систематической философской проблематике и выходящих за рамки одноактных прений на страницах отдельных журналов.¹⁴ Условием ведения такого рода дискуссий как раз и является наличие общего концептуального каркаса, переводящего философские дебаты из плана заявления «мировоззренческих» предпочтений в план обсуждения определенных проблем. Такое положение дел внутри отечественного философского сообщества приводит и к вполне определенному внешнему социальному эффекту. Предсказуемым следствием отсутствия систематических философских позиций, способных консолидировать сколько-нибудь значительную часть профессионального сообщества философов, является обесценивание эпистемологических притязаний философии. Как результат мы имеем, в частности, ревизию содержания кандидатских экзаменов по философии, которые в ближайшее время будут сведены к «философии науки и истории отраслей наук».¹⁵ Эта ревизия объясняется, на наш взгляд, следующим достаточно очевидным обстоятельством. Наличие какой-то отрасли знания в современных образовательных и исследовательских институтах, поддерживаемых государством, находится в прямой зависимости от того, является ли данная отрасль знания наукой или нет (сугубо прикладные специальности, в

¹⁴ О герменевтической замкнутости отечественного философского сообщества говорит, в свою очередь, то обстоятельство, что его представители (за исключением ассимилировавшихся в инокультурных сообществах) практически не участвуют в дискуссиях, ведущихся за рубежом. «Философ из России» — по большей части объект этнографического интереса или же — при особо удачном стечении обстоятельств — лицо, функции которого можно сравнить с ролью информатора в антропологических исследованиях.

¹⁵ Из Приказа № 4789 от 26.12.2003 «О новой редакции Комплекса межведомственных мероприятий по реализации в 2003-2005 годах Концепции модернизации российского образования на период до 2010 года». Разработку соответствующих программ следует завершить, согласно этому приказу, до конца 2004 г.

свою очередь, допустимы постольку, поскольку они фундированы научным, а не, скажем, магическим знанием). Одной же из отличительных черт науки является, грубо говоря, достаточно широкое согласие по вопросам о предмете и методе дисциплины. Явно выраженное отсутствие такого согласия ведет к тому, что дисциплина сохраняется в рамках государственных учреждений в силу институциональной инерции, а не в силу рациональной легитимации, которую можно было бы ясным образом сформулировать и предъявить научно-экспертной общественности.¹⁶ Отечественной философии, как нам представляется, еще только предстоит серьезным образом поставить для себя вопрос «W oзу noch Philosophie?»¹⁷, от ответа на который зависит ее будущее в наших образовательных и научных учреждениях. Отметим также, что специфика данной структурной проблемы на наш взгляд такова, что она не может быть решена проектным образом, например, конвенциональным решением профессионального сообщества философов (поэтому предлагаемые время от времени варианты консолидации философов на платформе определенной доктрины представляются несколько наивными¹⁷). Однако опыт существования и распространения философских течений в западных странах в XIX–XX вв. показывает, что определенные стабилизирующие механизмы в современной философии рано или поздно все же срабатывают.¹⁸ Эта проблема, однако, заслуживает самостоятельного рас-

¹⁶ Данное объяснение, как и ряд последующих, строится на учете институциональных факторов существования современной философии (т.е. базируется на аргументах социологии знания). Однако признаки упадка эпистемологической респектабельности отечественной философии могут быть зафиксированы и иными средствами, в частности, с опорой на аргументы коммуникативной теории.

¹⁷ Одна из таких программ предлагалась и обсуждалась на страницах «Логоса» (см. дискуссию вокруг статьи В. Фурса «Парадигма критической теории в современной философии: Попытка экспликации» (Логос 2 (28) 2002)).

¹⁸ В этой связи поучительно обратить внимание на реконструкцию позиции Бергсона, предложенную в статье Ж.-Л. Фабиани, публикуемой в настоящем номере журнала. По ее прочтении может сложиться впечатление, что по крайней мере французская институционализируемая философская традиция допускала строго индивидуалистические философские проекты (что является одним из основных критериев десциентизации). Сравним, однако, этот вывод со следующим высказыванием самого Бергсона: «Такая философия [соединяющая «теорию познания» и «теорию жизни» — В. К.] не пишется в один день. В отличие от так называемых философских систем, из которых каждая была цельным созданием одного гениального человека, которые можно целиком принять или целиком отвергнуть, она может вырабатываться только коллективным, прогрессирующим трудом многих мыслителей, а также исследователей, дополняющих и исправляющих друг друга. Понятно, что настоящий труд не имеет в виду сразу разрешить эти великие проблемы. Мы хотим просто указать метод и наметить возможности его применения в нескольких существенных пунктах» (Бергсон А. Творческая эволюция. Собр. соч. Т. I. 2-е изд. СПб.: Издание М. И. Семенова, 1914. С. 5). Реконструкция Фабиани не имеет, таким образом, отношения к публично-научной деятельности Бергсона и основывается, по всей видимости, на его биографических высказываниях, призванных лишь подчеркнуть независимость его проекта от предшествующей традиции. Но это, как уже было замечено выше, представляет собой совершенно традиционный философский жест. Попутно можно заметить, что историко-философское клише, широко распространенное в отечественной литературе и основанное на противопоставлении «сциентизма» и «антисциентизма», является совершенно не «историческим» и представляет собой вариант канона в смысле Рорти. Оно игнорирует то обстоятельство, что в XIX веке в философии возникает проект под названием «теория познания», суть которого стояла

смотрения. Возвращаясь же к нашей теме, можно ограничиться констатацией, что в России в настоящее время отсутствуют условия возможности для реализации рационально-реконструирующего (полемиического) подхода к истории философии, представляющего интерес для сколько-нибудь широкой группы философов. Как составная часть отдельных текстов аргументы, сформулированные как рациональные реконструкции определенных философских позиций, неизбежно являются элементом построения множества философских текстов, но как самостоятельный жанр этот тип истории философии не может, на наш взгляд, получить в настоящее время в России широкого распространения. Для появления таких работ как, например, «Учение Платона об идеях» Наторпа, требуется все же наличие неокантианства.

Каналы распространения философского знания

Прежде чем продолжить рассмотрение других жанров истории философии, мы введем еще одну типологию философской литературы, которая позволяет подойти к нашей теме в несколько иной плоскости. Это позволит нам, тем не менее, более точно локализовать некоторые проблемы, стоящие перед отечественной историей философии. В основу этой типологии мы положим каналы распространения философского знания в системе современного общества.

Весь корпус текстов, имеющих дело с историей философии, с этой точки зрения может быть подразделен на три группы. Первая является продуктом историко-философских исследований и адресована (в первую очередь) специалистам по философии и, в более широком виде, другим ученым. Это история философии в специально-научном освещении. Вторая группа текстов создается для использования в образовательном процессе, это учебники по истории философии. Наконец, третья группа текстов предназначена не для специалистов по истории философии, и не для студентов, но адресован «широкой публике».

в том, чтобы в форме «критики» устанавливать границы научного знания, что вовсе не означало критику научного знания как такового (Бергсон в этом отношении уже вполне традиционен и является прямым наследником Альберта Ланге). Эта критика сама по себе выполняется в соответствии с эпистемологическими стандартами своего времени и часто претендует на еще большую научность, чем сама наука. В предельном случае речь могла идти об определенной «аристократической» форме знания, удовлетворяющей, впрочем, отдельным эпистемологическим стандартам науки, но в некоторой превосходной степени. Современное же состояние научного знания отличается более слабыми эпистемологическими стандартами, чем в XIX — начале XX вв., что лишает теоретико-познавательную критику ее излюбленного приема, состоящего в максимизации какого-то «обязательного» критерия научности. По этой причине «критика науки» воспринимается как особый философский проект, тогда как в действительность она представляет собой научное же детище определенной эпохи в развитии научного знания (достаточно обратить внимание на то, что одним из инициаторов этого проекта в Германии был Герман Гельмгольц). Современные же критики научного дискурса (например Валлерстайн или, ранее, Маркузе) вынуждены в этой новой ситуации прибегать к идеологическим аргументам. Вообще занять «антинаучную» позицию трудно постольку, поскольку она воплощается в форме рассуждения, которое — чтобы к нему прислушались — должно быть упорядочено по правилам уже «присвоенным» наукой.

В отличие от аналогичным образом структурированной литературы по другим научным специальностям, применительно к философии широкая публика может проявлять некоторый интерес к работам первого и даже второго типа. Такая специфическая система спроса существовала в советском обществе, но в настоящее время она имеет рудиментарный характер (если вообще полностью не исчезла).

Для подтверждения этого тезиса достаточно указать на динамику книгоиздания философской литературы в России за последние несколько десятилетий. Обратимся сперва к «классикам» философской мысли. Для позднесоветского периода 50 000 тираж книг из серии «Философское наследие» был нормальным явлением,¹⁹ и, более того, книга, выпущенная таким тиражом, оставались дефицитной (по крайней мере в центральных городах). В начале 1990-х гг., когда из-за приоткрытого занавеса хлынул поток переводной литературы, тираж сборника работ Хайдеггера мог составлять 65 000.²⁰ Однако после кратковременного всплеска интереса к философской литературе, структура спроса на нее совершенно изменилась. В настоящее время одна из самых популярных работ Гуссерля — «Кризис европейской науки и трансцендентальная феноменология» (СПб., 2004) — выходит тиражом 3000 экз., и это много (тираж философского классика XX в. в настоящее время составляет обычно ок. 2 000 экз.).

Тиражи специальной исследовательской литературы историко-философской проблематики изменились сходным образом. Например, сборник «Проблема сознания в современной западной философии: критика некоторых концепций» в 1989 г. вышел тиражом 5 500 экземпляров. Современная монография имеет тираж ок. 1 000 экз.²¹

Совершенно иную картину можно видеть в сфере издания учебной литературы (учебники по философии для непрофильных специальностей). Тиражи учебников, пользующихся стабильным спросом и закупаемых в рамках вузовских бюджетов, отводимых на закупку учебной литературы, могут превышать 20 000 экз.²² По крайней мере тираж в 5 000–10 000 экз. являются нормой.

Что же касается третьего сегмента функционирования философской литературы, то на рынке можно отметить присутствие лишь случайных работ биографического жанра. Тираж переводной популярной книги о жизни «великого философа» в настоящее время составляет около 3 000 экз.²³

¹⁹ Именно таков тираж каждого тома из трехтомника «Сочинений» Локка (выходил в 1985–1988 гг.). Двухтомник Кондильяка в 1980–1982 гг. вышел тиражом 70 000 экз. «Философия права» Гегеля в той же серии в 1990 г. вышла тиражом 85 000 экз. Были и исключения, продиктованные, по-видимому, цензурными соображениями ограниченного доступа. Так, двухтомник Юма 1965 г. вышел тиражом всего 5 500 экз.

²⁰ Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М.: Высшая школа, 1991. Сборник «Сумерки богов», включавший произведения Ницше, Фрейда, Фромма, Камю и Сартра, в 1989 г. вышел тиражом 200 000 экз.

²¹ См., например: Мотрошилова Н. «Идеи I» Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. М.: Феноменология-Герменевтика, 2003.

²² Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 4. СПб.: Петрополис, 1997.

²³ Сафрански Р. Хайдеггер: Германский мастер и его время. (Серия ЖЗЛ) М.: Молодая гвардия, 2002.

Все эти цифры говорят об изменении и вполне предсказуемой «нормализации» аудитории философской литературы. Философия в России становится тем, чем она уже давно является на Западе – весьма специализированной областью производства знания. Как институализированная академическая дисциплина она обладает всем набором соответствующих черт и профессиональных барьеров, предполагая, в частности, наличие эзотерического языка специалистов, недоступного непосредственному пониманию со стороны «профанов». Это, в свою очередь, означает, что, с одной стороны, она принуждена соотноситься с научным сообществом, отстаивая свое право на собственный сегмент исследовательского поля и манифестировать себя как определенный тип научного знания, имеющий право на занятие достойного места в научном сообществе.²⁴ С другой стороны, философскому сообществу требуются налаживание каналов коммуникации с широкой публикой. Именно этот аспект хорошо понимает Рорти, когда говорит о поддержании имиджа философии как важной и ценной области нашей культуры. Философия, таким образом, принуждена выступать не только в эзотерической, профессиональной ипостаси, но и находить формы выражения, доступные для широкой публики. Условием этого является отказ от своего рода профессионального снобизма, выполняющего, по сути, компенсаторную и защитную функцию поддержания собственной идентичности в индифферентной и даже враждебной среде (т. е. в среде, где, в конечном счете, сами философы не сформировали систему мест для достойной самоидентификации). Нам представляется, что необходимо исходить из того, что философии а priori не гарантировано положение ни в научном сообществе, ни в культуре. В конечном счете, философский взгляд на мир может быть заменен на религиозный или же на систему воззрений, представляющих собой одну из разновидностей сциентизированного редукционизма, развиваемого с практически-ценностным уклоном (такова, например, система взглядов, предлагаемая экономическим неолиберализмом, легко сочетающимся со стандартным набором «консервативных ценностей»). Это положение должно отстаиваться самими философами, усматривающими в этом проблему, постоянно требующую приложения усилий и выстраивания определенной культурной и институциональной политики.

²⁴ Разумеется, это требование относится лишь к тем, кто считает, что философия должна продолжать существовать в институализированной форме современных научных и образовательных учреждений (на наш взгляд, именно такая форма ее социального существования и делает ее адекватно-современной философией). Однако эта форма существования философии (вернее та практика, что мы сейчас склонны называть «философией») не является для нее необходимой. Известны периоды, когда философия существовала в виде частных школ (античность) или же практиковалась «частными лицами» вне какой бы то ни было связи с существующими институтами, призванными аккумулировать и транслировать знание (крупнейшие философы Нового времени). В новейшее время такая «антиинституциональная» позиция отчетливым образом занималась, например, Шопенгауэром. Стоит, правда, напомнить, что данная позиция предполагает и определенные практические шаги. Широко же распространенная в постсоветском сообществе точка зрения институализированных философов, заявляющих, что философия не имеет отношения к науке, перформативно противоречива. Она субъективно понятна (как реакция на марксистско-ленинскую гиперсциентизацию философии), но институционально безответственна и непоследовательна.

Если обратиться к механизмам поддержания имиджа философии в современных западных обществах, то легко заметить, что, например, Хабермас выступает не только как автор многоумных книг, но и как автор газетных статей на актуальные политические темы. Что западные философы реагируют (причем коллективно) на значимые события из массовой культуры, выпуская сборники типа «Матрица и философия», «Симпсоны и философия» и т. п. Что существует целый ряд философски образованных людей, выступающих в жанре интеллектуального очерка, рассчитанного на не профессионального читателя (вроде Славоя Жижека или Нейла Постмана). Что, наконец, процветает жанр интеллектуальной биографии различных философов.

Можно по разному относиться к качеству этой популярной продукции, но функционально такого рода жанры необходимы для философии в современном обществе. Они не только поддерживают присутствие философии в качестве заметного культурного фактора и позиции, но и выполняют старомодную, но, тем не менее, вечно актуальную задачу просвещения, в какой-то степени компенсируя разрыв между тонкостью и изощренностью способов анализа современной профессиональной философии и философской наивностью обывателя или же представителя других научных дисциплин.

Кроме того, институциональная политика философии последних двух столетий теснейшим образом связана с образовательными учреждениями. В этот период нельзя, например, обнаружить практически ни одного немецкого философа, который бы не затрагивал и не разрабатывал тему университета. Джон Дьюи вообще полагал, что «если рассматривать образование как процесс формирования фундаментальных установок — интеллектуальных и эмоциональных — по отношению к природе и другим людям, философию можно определить как общую теорию образования. Если философии надоела репутация чисто умозаключительной словесной науки, если она не хочет стать интеллектуальной игрушкой узкого круга адептов или просто набором догм, то производимый ею пересмотр прошлого опыта и программы ценностей должен воплощаться в поведении».²⁵ Отечественная же философия проявляет в отношении этой проблемы выдающееся безразличие, что, применительно к рассматриваемому здесь аспекту проблемы, выражается в отсутствии соответствующей литературы, нацеленной на аудиторию, проявляющие интерес к системе образования. Стоит, однако, напомнить, что советская эпоха, в которой положение философии было так или иначе гарантировано государственной идеологией закончилось, и философам пора самим о себе позаботиться.²⁶

Здесь мы не можем остановиться на одной важнейшей проблеме, связанной с учебниками по философии и истории философии. Жанр «доксографии», столь критично оцениваемый Рорти, существует, в конечном счете, как ответ на соответствующий запрос образовательных учреждений. Это значит, что от него невозможно просто взять и отказаться, поскольку данная проблема имеет институциональные корни, связанные с формой присутствия философии

²⁵ Дьюи Дж. Демократия и образование. М.: Педагогика-Пресс, 2000. С. 297.

²⁶ Подробнее об этом вопросе см. нашу статью «Философия и образование» (Отечественные записки 1 (2) 2002. С. 59–72).

в рамках образовательных учреждений, что является совершенно отдельным предметом для разговора. В этой связи можно лишь заметить, что в современном российском философском сообществе даже не поставлено дело отслеживания и анализа выходящей учебной литературы, что, в свою очередь, является условием ее профессиональной критики и корректировки. Эта проблема является весьма актуальной, поскольку если специализированная философская литература пишется, по большому счету, *sub specie aeterni*, то состояние образовательной и учебной литературы в узком смысле нуждается, напротив, в постоянном профессиональном мониторинге.

Философия как история философии

Далее мы затронем ряд вопросов, связанных с историей философии как автономной, а не производной от систематической философии дисциплины, выступающей при этом в своей специализированной, а не популярной разновидности. При этом мы будем исходить из нескольких общих положений относительно положения профессионального философского знания в современном обществе. Они тесно связаны с уже обозначенной проблемой легитимации философии в рамках существующих научных и образовательных институтов.

Ситуация, с которой мы сталкиваемся в настоящее время на постсоветском пространстве, по своей структуре аналогична, на наш взгляд, той, с которой намного раньше в западных обществах столкнулись философы, действующие в рамках государственных секуляризованных институтов. Крах классической философии, претендовавшей на статус «царицы наук» (одна из последних систем такого рода принадлежит Гегелю), обернулся кризисом самоидентификации и поставил философов перед необходимостью реформы дисциплины. Данная проблема в XX столетии миновала только общества, построенные на философской доктрине двух немецких мыслителей (кстати сказать, депрофессионализированных), поскольку только здесь она – по крайней мере формально – сохранила функции, соответствовавшие статусу именно «царицы наук» (с поправкой на марксистское учение об идеологическом характере любых форм общественного сознания).²⁷ Только недавно вновь включившись в тот общий процесс, который протекал в западных странах в прошлом и позапрошлом веке, философия в России оказывается перед объективной необходимостью заново определять свои отношения с науками, религией, политикой и т. д.

Отсутствие видимых и заметным образом структурированных действий в этом направлении вполне объяснимо текущей социально-экономической ситуацией страны. Лишь то глубокое состояние стагнации в сфере образования и науки, в которое погружена страна в результате экономического спа-

²⁷ Ср., например: «Философия составляет общую методологию всех форм общественного сознания. Не являясь простой суммой выводов частных наук, изучающих конкретные формы движения материи и ее отражение в сознании, отдельные закономерности того и другого, философия разрабатывает общие основы научного метода познания и преобразования природы, общественной жизни и сознания. Она выражает определенную классовую позицию, приводит к соответствующим политическим выводам и носит партийный характер» (Философия. БСЭ. 2-е изд. Т. 45. М.: Большая советская энциклопедия, 1956. С. 122).

да и социальных процессов, резко понизивших статус преподавателей и ученых, объясняет, на наш взгляд, инертность прежних дискурсивных практик, а также хаотичный и синкретический характер нововведений. Сфера науки и образования теряет привлекательность как в экономическом, так и, что еще более важно, в социальном и культурном отношении, что ведет к исчезновению конкурентной борьбы за признание и статусы между людьми, с большим успехом способными реализовать себя в других сферах деятельности. Тем самым поле производства философского знания, равно как и пространство его связей с другими сферами знания не испытывает напряжений, побуждающих к необходимости легитимации внешних дисциплинарных границ и рациональному структурированию внутридисциплинарных позиций. Стимулировать эти процессы способна лишь борьба за привлекательные ресурсы, которые, если воспользоваться терминологией Бурдьё, могут быть концептуализированы как различные формы «капитала». Оставляя за пределами нашего рассмотрения вопрос о том, может ли и каким образом измениться эта ситуация,²⁸ следует отметить, что данное фактическое состояние не отменяет названной проблемы переопределения самоидентификации институализированной философии. Обращаясь же к опыту решения данной проблемы в западной философии, можно сказать, что «философия как история философии» как раз и является ее испытанным, типовым решением.²⁹ Иначе говоря, размывание «царственного» статуса философии среди прочих наук и необходимость решения проблемы собственной научной специализации, остро вставший перед философией в XIX веке, как раз и привели к появлению современной дисциплинарной

²⁸ В конечном счете эта проблема решается в рамках определенной политики государства, остающегося главным патроном образовательных и научных организаций в России. Что, однако, не отменяет необходимости соответствующей профессиональной политики. У философии очевидным образом ограничены возможности использования лоббистских механизмов (она не может в этом равняться с научно-техническими институтами, обслуживающими, например, ВПК), но при этом она способна использовать более приличествующие ей способы влияния через институты культуры.

²⁹ Наряду с историей философии философия в XIX столетии сформулировала еще ряд подходов, позволивших ей сохранить свой научный статус. В качестве важнейшего проекта необходимо назвать «теорию науки» — т.е. подход, нацеленный на анализ научного познания, осуществляющийся в других научных дисциплинах. В принципе оба эти подхода являются вторичными или, если воспользоваться выражением Сартра, «паразитическими». Философия больше не претендует на то, чтобы иметь собственный предмет, доступ к которому может быть обеспечен лишь специфическими философскими средствами (например, метафизическую реальность), ее предметом является или знание, выработанное другими научными дисциплинами (в случае «теории науки»), или ее собственное прошлое (в случае «истории философии»). На элиминации специфической философской проблематики равным образом построена программа Витгенштейна (как раннего, так и позднего), а также логического эмпиризма (где за философией оставляется функция обслуживания языка науки и распутывания ошибок, доставшихся в наследство от прежних философских доктрин). Любопытно, что проекты, нацеленные на восстановление философии как самостоятельной области знания (например, феноменология в ее гуссерлевском варианте), в настоящее время являются, в основном, излюбленным предметом историко-философских исследований или же имманентно-исторической интерпретации, не претендуя на тот статус фундаментальной научной дисциплины, который феноменология должна была иметь по замыслу того же Гуссерля.

формы «истории философии».³⁰ С тех пор история философии остается одним из главных прибежищ философии как специализированной научной дисциплины. Эта стабильность объясняется рядом эпистемологических преимуществ историко-философского подхода: применительно к истории философии разногласия по поводу предмета и метода дисциплины в целом могут оставаться в рамках дискуссий, сходных с ведущимися в других исторических науках, что позволяет восполнить описанный выше дефицит рациональной легитимации присутствия философии в рамках государственных образовательных и научных учреждений. Если воспользоваться известным различием объекта и предмета исследования, можно также сказать, что в случае истории философии проблема предмета (в качестве коего выступают, как правило, письменные источники) не вызывает значительных разногласий в силу его очевидной эмпирической наглядности, при том что объект исследования может колебаться в весьма значительных пределах в зависимости от принятой методологии. Другими словами, проблема эмпирического базиса исследования в данном случае является решенной.

Тем не менее, при рассмотрении истории философии как специализированного исследовательского подхода мы сталкиваемся со множеством проблем, которые известны нам из общих дискуссий по вопросам, связанным с исторической наукой, и даже вкратце не можем здесь остановиться на существующих здесь подходах. Схематично их можно, впрочем, расположить между полюсом чисто позитивистских текстологических исследований (на выходе которых мы получаем, в частности, критические издания «классиков»), и полюсом глубокомысленных проектов в духе Гегеля.³¹ Мы остановимся далее лишь на нескольких моментах, которые представляются нам критическими для отечественной истории философии.

Тексты и переводы

В связи с упомянутой позитивистской текстологией сразу же обращает на себя внимание то обстоятельство, что в России в настоящее время она, к сожалению, пребывает в довольно плачевном состоянии. Сказанное легко проиллюстрировать, если попытаться ответить на вопрос, какие критические издания философских текстов мы получили за последние годы. Если иметь в виду русскую философию, то кроме начавшегося издания полного собрания сочинений Вл. Соловьева больше нечего и упомянуть из масштабных проектов (мы не имеем в виду публикации отдельных работ или недолговечные серии). За исключением отдельных работ, выпускаемых Греко-латинским кабинетом, применительно к греческой классике также нельзя об-

³⁰ В статье У. И. Шнайдера, помещенной в настоящем номере «Логоса», на эмпирическом материале как раз и развивается тезис о том, что профессионализация философии в Германии XIX в. протекала параллельно с ее «историзацией». См. также его работу Schneider U. J. Philosophie und Universitaet. Historisierung der Vernunft im 19. Jahrhundert. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999.

³¹ С точки зрения генезиса обращает на себя внимание любопытный факт, что исторический позитивизм является более поздним продуктом, чем гегелевский историцизм (именно в этом направлении эволюционировала, как известно, немецкая историческая школа).

наружить ничего, сопоставимого, например, с критическими изданиями, существующими на итальянском, английском или немецком языках. Столь же единичными являются пока и издания средневековых авторов (хотя мы уже имеем целый ряд достойных двуязычных комментированных изданий). Иначе говоря, применительно к философии можно констатировать заметное небрежение к текстологической работе, что, в свою очередь, говорит о различие отечественной и зарубежной философской культуры больше, чем какие бы то ни было культурологические спекуляции.

Что касается переводов текстов современных авторов, то эта область слишком аморфна для того, чтобы относительно нее в настоящее время можно было бы сформулировать какие-то обобщенные оценки. Поток переводов, хлынувший на рынок философской литературы в постсоветский период, весьма неоднороден по качеству и в значительной части депрофессионализирован по исполнению. Это касается в первую очередь не «классических» текстов (античных философов или же философов Нового времени), но мыслителей последних двух столетий, которые не имеют сложившейся традиции перевода на русский язык (между публикациями «классиков» в досоветский, советский и постсоветский периоды существует высокая степень преемственности, которая выражается в постепенном улучшении качества переводов, уточнении терминологии и т. д.). В содержательном же отношении можно заметить, что существует заметная тенденция к тому, чтобы публиковать тексты самостоятельных современных мыслителей, игнорируя так называемую «вторичную литературу» (весьма экзотическую картину представляют на сегодняшний день и сопроводительные тексты к переводам (предисловия и послесловия), о культуре которых следовало бы говорить отдельно). Такого рода стратегия неявным образом основывается на заблуждении, что возможна непосредственная и деконтекстуализированная рецепция идей. Иначе говоря, игнорируются интерпретативные инструменты, задающие определенные рамки для понимания соответствующих текстов. В результате рецепция осуществляется хаотически, что лишь усугубляет тот синкретизм, о котором мы говорили выше. Построения, результирующие такого рода деконтекстуализированную рецепцию, приобретают настолько оригинальный вид, что, пожалуй, можно задуматься о преимуществе советской системы барьеров к философскому знанию, когда доступ к нему предполагал соответствующую языковую и профессиональную подготовку.

Эта поверхностная рецепция ведет, кроме того, к девальвации философского знания, которое, в силу избирательного или же весьма специфическим образом преломляемого ознакомления, обретает качество «известности», стимулируя появление к нему поверхностно-высокомерного отношения. Произошла своего рода передозировка идеями, поскольку в неподготовленное определенной философской культурой и традицией общество массовым образом был вброшен корпус современной философской литературы, весьма различной по своему генезису и роли в западных обществах. На эту ситуацию даже профессиональное сообщество реагирует защитным возвратом к исторически более близкой советской традиции, воспроизводя ее, по меньшей мере, на уровне проблематики, относимой к философской. В непрофессиональной же среде эта девальвация обнаруживается в чрезвы-

чайно быстро нарастающей индифферентности по отношению к сфере знания, в которой равномерно и равноценно присутствуют любые мыслимые точки зрения. Нам представляется, что именно от истории философии во многом зависит нормализация этой ситуации. Учитывая обозначенные выше особенности современного общества, отличающегося высокой степенью фрагментации, она может дифференцировать данный поток «философии вообще», заняв определенную исследовательскую позицию и создав условия для развития устойчивой или, по меньшей мере, ясно дифференцированной систематической философской культуры в России. Но если она понимает свою задачу как философскую, то ей необходимо начать с рефлексии своих собственных оснований. К этому вопросу мы далее и перейдем.

Канон и его преодоление

Выше мы уже говорили о «каноне» в историко-философских исследованиях. Именно таким образом Рорти называет рубрикацию проблем, по шаблону которой пишутся размашистые истории философии «от Фалеса до Деррида». Такой канон является производным от систематической платформы, которой мы придерживаемся (так, в советской философии любую философскую доктрину в прошлом следовало рассматривать в аспекте решения «основного вопроса философии» об отношении сознания к бытию). По указанным выше причинам, связанным с состоянием систематической философии на постсоветском пространстве, данная проблема не представляется нам чрезвычайно актуальной на сегодняшний день (при всей навязчивой рудиментарности советской систематики в наших современных книгах под названием «Философия»³²). Историко-философским каноном мы далее будем называть устоявшийся набор персоналий, составляющих обычный предмет историко-философских штудий. При этом сам этот набор практически невозможно отделить от сложившихся интерпретативных подходов к этим фигурам, предписывающих определенный шаблон анализа их наследия.

Для того, чтобы зафиксировать существо проблемы, возникающий в связи с историко-философским каноном, еще раз, но уже с другой стороны, вернемся к особенностям истории философии как дисциплины, возникшей во второй половине XVIII в. и достигшей своего дисциплинарного оформления в XIX в. Именно в этот момент была осуществлена первичная концептуализация ландшафта истории философии, определены главные действующие лица на этом ландшафте и зафиксированы основные интерпретатив-

³² В этом проявляется институциональная инертность, хорошо известная из новейшей истории. Например, после того как в Германии на государственном уровне (самим Фридрихом Вильгельмом) было принято решение искоренять «драконовские семена гегельянства», гегельянцы и через 20–30 лет составляли весьма значительную часть профессорского состава немецких университетов (см. Luebbe H. *Politische Philosophie in Deutschland*. Basel / Stuttgart, 1963. S. 30–31). Отсюда видно, в частности, что философское знание не функционирует как «парадигмы» научного знания (в смысле Куна). Формации знания не сменяются здесь органически, в силу смены поколений (согласно известной реконструкции Куна, старая парадигма отмирает по мере отмирания поколения ученых, ее придерживающихся). В случае философии они, по меньшей мере, более инерционны.

ные подходы к их обсуждению. Попутно можно заметить, что в силу определенных исторических обстоятельств отечественная история философии, складывающаяся как самостоятельная дисциплина, оказалась под наибольшим влиянием немецкой традиции (стоит обратить внимание на то, что в настоящее время активно переиздаются дореволюционные переводы К. Фишера и В. Виндельбанда, — очевидно, для использования в учебных целях). Самое интересное, что латентная ориентация на немецкий канон сохранялась и в советский период.³³ Без рефлексивного философского отношения к этому обстоятельству мы обречены на то, чтобы жить «чужой историей», не поставленной в аутентичный контекст нашего собственного времени и специфических факторов, определяющих отечественную социокультурную ситуацию. Иначе говоря, философия здесь будет обречена на культурно-зависимый и вторичный характер, что может быть и делает ее любопытным объектом этнографических исследований, но вовсе не самостоятельным партнером по коммуникации.

Проблема, связанная с генезисом истории философии как дисциплины, заключается в том, что она возникала и развивалась под влиянием вполне определенных социальных и культурных факторов, являясь во многом продуктом своего времени и тех задач, которые решали ее создатели. В частности, фиксация Канта как ключевого персонажа в истории немецкой философии, весьма тесным образом связана с широким течением неокантианства, развивавшимся параллельно с историзацией философии и становлением истории философии как самостоятельной философской дисциплины. Однако — и в этом специфика современной институализированной философии — однажды возникнув, данный канон продолжает инерционным образом воспроизводиться практически без изменений, подчиняясь определенным механизмам трансляции философского знания. Обучаясь в университете философии на текстах Декарта, мы усваиваем определенный язык и определенную проблематику, продолжая использовать ее в наших исследованиях (или же — будучи историками философии — углубленно занимаясь одним из аспектов его философии). Чтобы нас понимали, мы принуждаем наших учеников читать Декарта, и цикл повторяется.³⁴ Когда пишется учебник по истории философии, исследователь не читает все работы, вышедшие в последней четверти XVIII века, чтобы определить, что, скажем, «Критика чистого разума» и ее автор заслуживает наибольшего внимания. Берется предшествующий учебник философии, где раздел, посвященный Канту, занимает почетное место, и его структура — с некоторыми интерпретативными модификациями — вновь воспроизводится.³⁵ Можно сказать, что в данном случае мы пол-

³³ Ср., например, рубрицирование и отбор персоналий для третьего тома «Антологии мировой философии в четырех томах» (М.: Мысль, 1971) и двухтомную историю философии Иоганна Хиршбергера (Hirschberger J. *Geschichte der Philosophie*. Erstdruck: Freiburg, 1948 / 1952).

³⁴ Рорти в связи с этим задает резонный вопрос: «Мы стремимся объяснить нашим студентам, что их философское мышление должно пройти через Канта, а не в стороне от него. Однако не очевидно, что мы при этом имеем в виду нечто помимо того, что без прочтения книг Канта они не поймут наших собственных книг» (Rorty, *op. cit.* P.72).

³⁵ Практика продуцирования новых учебников, в изобилии расплодившихся в настоящее время, во многом определяется, очевидно, схемой финансирования этой работы. Такой под-

ностью полагаемся на традицию, что — с точки зрения философии — имеет довольно сомнительное достоинство. Тем более, что эта традиция может складываться под воздействием достаточно частных факторов, которые — после фиксации в историко-философском каноне и конвертирования в «чистую» историю идей — становятся недоступными для проблематизации в рамках существующего механизма трансляции и наращивания историко-философского знания.

По этой причине — и в этом можно видеть одну из основных проблем истории философии — возникает специфический разрыв между реальной исторической картиной функционирования философии в определенный исторический период, и той канонической историей философских «героев», которую нам излагают работы по истории философии. Иначе говоря, история философии радикальным образом отстает от истории науки, в которой так называемый «постпозитивистский» перелом обозначил переход от канонической истории кумулятивного прогресса науки, на которую проецировался нормирующий дискурс теоретиков науки, к изучению ее реальной истории и социального контекста функционирования. В связи с этой параллелью сразу же хотелось бы указать на поверхностно-подражательный характер прямого переноса объяснительных схем постпозитивистской истории науки в область философии. Мы имеем в виду практику обсуждения проблем истории в философии в терминах «парадигм», «соизмеримости/несоизмеримости теорий» и т. д. В истории философии еще только предстоит проделать большую и самостоятельную работу по выработке собственного аналитического аппарата, отвечающего ее предмету. Равным образом это относится к французской традиции «дисконтинуистов». Частотность цитирования Фуко не прибавляет весомости историко-философским исследованиям, поскольку наиболее ценным здесь является именно его методика работы, нацеленная на реконструкцию существовавшего ландшафта знания и интегрирующих его «практик», а также на выработку собственного категориального аппарата, позволяющего эвристически-продуктивно концептуализировать полученный материал. Менее всего такой стиль работы предполагает заимствование готовых объяснительных схем и их поверхностное тиражирование.

Но если учебники рассматривают «историю героев» равно-поверхностно, то в исследовательской историко-философской литературе тот же самый ландшафт в основном лишь наращивает масштаб своих очертаний за счет специализированных исследований по отдельным аспектам той или иной канонической философской доктрины (в результате складывается си-

ход, однако, не способствует улучшению качества учебников, где авторы, осваивая соответствующий бюджет, заинтересованы в самостоятельном написании значительной ее части, или же — при «коллективном подходе» — распределяют его среди коллег по сектору или факультету (наиболее распространенная практика). Следствием такой организации работы является элементарная местечковость, отнюдь не способствующая складыванию общего пространства коммуникации в и без того фрагментированном профессиональном сообществе. Кроме того, можно было бы внимательнее присмотреться к зарубежной (в частности, немецкой) практике, когда хороший старый учебник или словарь открыто берется за основу нового, перерабатываясь и дополняясь в соответствии с современным состоянием исследований и новейшими интерпретациями.

туация, когда мы имеем необозримое число специальных исследований о Канте, но почти ничего о Гербарте или Лотце). При этом если ограниченность образовательного канона вполне возможно обосновать ссылкой на необходимость сохранения «общих мест», необходимых не только специалистам, но более широким кругам образованных людей, то в истории философии как специализированной дисциплине такое положение явно нарушает один из нормативов научного поиска, который не может руководствоваться прагматическим горизонтом компактной обозримости. Но даже появление единичных исследований, посвященных концепциям, не вошедшим в канон, не меняют общую картину. И в том, и в другом случае исследования, в которых доминирует жанр имманентной реконструкции (жанр «чистого» пересказа концепций, декорированный элементами полемики жанра), являются, по сути неисторическими. Извлечение концепции позабытого автора и ее экспликация является, разумеется, важным делом с точки зрения поддержания в здоровом состоянии культурной памяти, но если мы говорим об историко-философской стратегии в целом, то этого еще совершенно недостаточно для полноценной истории философии, если мы понимаем ее именно как историю.

Для преодоления догматических издержек историко-философского канона можно, на наш взгляд, использовать несколько стратегий. Развивая историю философии как полноценную историческую науку, вопрос, который мы можем адресовать определенному историческому периоду, должен, на наш взгляд, состоять в том, каково реальное состояние философского знания в обществе, кем и под влиянием каких факторов производятся и усваиваются доминирующие философские концепты, как и по каким каналам они распространяются в обществе.³⁶ Применительно к современной философии критическим, на наш взгляд, является вопрос о том, что именно и каким образом транслируется в рамках образовательных философских институтов, какова, в более общем виде, социальная и институциональная среда возникновения и существования философских концепций. Описание последних (имманентная реконструкция), является совершенно необходимым, но недостаточным для собственно исторического взгляда. Историческая история философии должна принимать во внимание всю социальную и культурную комплексность изучаемого предмета и периода, используя те инструменты фиксации структур и событий, которые предлагают нам политические науки, разнообразные социологические и экономические теории, теория медиа, дискурсивный анализ, история идей и понятий. При такой постановке вопроса история философии действует как «нормальная» эмпирическая историческая наука, стремясь описывать существующее положение дел и отвлекаясь от тех акцентов, которые навязывает ей сложившийся историко-философский канон. История последнего, впрочем, также нуждается в анализе, поскольку само по себе его формирование представляет собой весьма интересный и поучительный факт в развитии философского знания. Такой подход в целом руководствуется познавательной максимой установления настолько достоверного образа прошлого,

³⁶ «Реальное» означает в данном случае «отвечающее критериям достоверности, принятым в методологии исторических наук».

насколько это возможно в рамках исторической эпистемологии, отвлекаясь от предпочтений «школьной» истории философии. Решение этой задачи тем более настоятельно для отечественной философии, которая стоит перед необходимостью осмысления и переосмысления философского развития в особенности последних двух столетий, избегая, при этом случайных влияний заимствуемых историко-философских канонов, в изобилии предлагающих себя отечественному философскому сообществу.

Обозначенная дескриптивная задача, ориентированная на экспликацию и анализ контекста существования философских учений, до определенной степени соответствует тому жанру истории философии, который Рорти называет исторической или контекстуальной реконструкцией. Уже здесь, правда, акцент смещается с решения реконструктивной задачи пересказа содержания философских концепций, являющейся отличительной чертой имманентно-исторической реконструкции, на описание тех структур и связей, в контексте которых фактически возникали и функционировали эти концепции. Однако, в противоположность Рорти, мы не стали бы ограничивать такого рода исторический подход только дескрипцией этой ситуации, причем дескрипцией, осуществляемой на том языке, с которым согласились бы рассматриваемые мыслители прошлого. Эта описательная (или описательно-герменевтическая) задача органичным образом может дополняться объясняющими подходами. «Органичность» вытекает здесь из следующего обстоятельства, с которым сталкивается любой историк философии. Характер преемственности философского знания таков, что мы способны опознавать как философский вопрос, поднимавшийся даже в весьма отдаленном прошлом. Однако непредвзятый исследовательский взгляд, стремящийся представить себе исторический феномен во всей своей полноте, сразу же обнаружит, в частности, что то, что называлось «философией» в прошлом имеет весьма существенные отличия от того, что мы склонны называть философией в настоящее время.³⁷ Иначе говоря, цели, структура и риторика этих рассуждений не всегда ясны для нас в рамках рассмотрения определенной проблемы, относительно которой мы также могли бы взяться рассуждать как понимающие философы. Мы можем игнорировать эту неясность, «оболванивая», как выражается Рорти, философов прошлого по нашему проблемному шаблону. Но как историки мы должны, по видимому, не только попытаться описательно воспроизвести эти различия, но и дать им рациональное объяснение, что и будет объяснением того самого многообразия философского знания, о котором мы говорили выше. Такой подход позволяет нам более точно определить те преходящие факторы развития философской проблематики, которые — не будучи отрефлексированы и установлены в своей преходящей обусловленности — как раз и ведут к догматической стагнации философии. Инструменты для этого объяснения в изобилии предлагают нам различные теории социальных наук. Отказываясь от их

³⁷ А. Макинтайр резюмирует эти различия в трех пунктах: изменения, вызванные современным «разделением труда» между академическими дисциплинами; изменения во внутренней структуре философской проблематики (изменение акцентов центральности или периферийности тех или иных проблем); жанровые изменения философского нарратива (см. MacIntyre, *op. cit.* P. 31–33).

освоения и замыкаясь в сфере «чистых» философских идей, мы очевидно, архаизируем историю философии, изымаем ее историю из более широкого исторического контекста, что ведет не только к обеднению предмета исследований, но и к своеобразному дисциплинарному коллапсу самой истории философии. То, что Рорти называет «интеллектуальной историей» является, очевидно, лишь одним из возможных путей разгерметизации и обогащения историко-философского подхода. В целом же рост различных и даже конкурирующих объяснений расширяет наш горизонт понимания прошлого и обогащает аналитический инструмент самой философии. Речь не идет о наивном заимствовании, результатом чего будут весьма простые («вульгарные» как выражались в советский период) всеобъясняющие истории философии «по Фрейдю», «по Бурдьё» и т.п. Основание для такого рода вульгаризации дает лишь упрощенная «каноническая» история философии, игнорирующая реальную историческую комплексность философского прошлого. Действительно историческая исследовательская работа является лучшим лекарством от вульгаризации, поскольку сложность самого предмета является наилучшей гарантией невозможности применения схематичных монофакторных объяснительных подходов. Рефлексивное же отношение к используемым при этом дескриптивным и аналитическим инструментам позволяет не только избежать натурализации исследуемого предмета, но и реактуализировать те систематические философские проблемы, которые связаны с самими этими инструментами. Последовательное проведение, например, «сильной программы социологии знания», оперирующей каузальной моделью объяснения, в случае философии неминуемо ведет к реактуализации обсуждения самой каузальной схемы и тех содержательных и идеологических импликаций, которые скрывает философская история ее формирования.

Защитная реакция «чистых философов» на объясняющие подходы к философскому знанию вполне объяснима. Она связана с опасностью тривиализирующего редукционизма, хорошо известного из советского марксизма. В своем предельном выражении такой подход полностью выхолащивает философский взгляд на мир и предлагаемые им способы описания нашего опыта. Философия, конечно, не заключена в башню из слоновой кости. Более того, наш интерес к ее прошлому связан именно с тем, что она высокочувствительна к изменению социальной реальности. Но как таковая она, однажды возникнув, является специфическим, самостоятельным и самоценным феноменом. Поэтому разного рода «объяснительные» подходы, игнорирующие смысл и содержание философских доктрин, также являются анахронизмом или же односторонним упражнением в методе. Философские концепции интересны сами по себе — как настоящие, так и прошлые.

Однако самоизоляция истории философии от тех методов работы, которые используются в настоящее время историческими и общественными науками, замыкание ее в стерилизованном мире идей, свидетельствует о приращении интеллектуальных возможностей самой философии и об отказе ей в способности последовательно эмпирическим, рациональным и интеллектуально-увлекательным образом работать со своим прошлым.