

УДК 101.1

DOI <https://doi.org/10.24866/1997-2857/2023-1/98-111>

С.Е. Ячин*

СТРАТЕГЕМЫ РАЗУМА: ВВЕДЕНИЕ В КОНЦЕПТУАЛЬНЫЙ КУРС ИСТОРИИ ФИЛОСОФСКИХ УЧЕНИЙ

Статья знакомит читателей с ключевой идеей коллективного проекта концептуального курса истории философских учений. Замысел этого курса, рожденный опытом преподавания философии, состоит в том, чтобы взглянуть на философские учения как на особые коммуникативные стратегии. Понятая таким образом, философия предстает как обучение разумному пониманию родового опыта в его конкретно-исторической форме. Стратегической целью философского учения оказывается рефлексивное выстраивание опыта в определенном порядке. При этом ключевым условием достижения данной цели являются стратегемы разума: приемы, которые использует философ для пробуждения рефлексивного отношения к своему опыту, т.е. приемы пробуждения мысли. В их число входят парадоксы, апории, интеллектуальные уловки, антиномии, но исходным и основным приемом пробуждения мысли остается рефлексивно поставленный вопрос. Автор приглашает читателей, в случае заинтересованности, принять участие в данном проекте и предложить свою аналитику коммуникативной стратегии того или иного мыслителя.

Ключевые слова: философская стратегия, коммуникативная стратегия, стратегемы разума, история философии

Stratagems of mind: introduction to a conceptual course in the history of philosophy. SERGEY E. YACHIN (Far Eastern Federal University)

The article introduces the key idea of a collective project – a conceptual course in the history of philosophy. The idea of this course, born out of the experience of teaching philosophy, is to look at philosophical doctrines as specific communication strategies. Philosophy, thus understood, appears as a doctrine of a reasonable understanding of human experience in the form relevant for each historical age. The strategic goal of philosophical doctrine turns out to be the reflexive arrangement of this experience in a certain order. At the same time, the key condition for achieving this goal is the use of the stratagems of mind: the techniques that philosophers employ to awaken a reflexive attitude to their experience. These include paradoxes, aporias, intellectual tricks, antinomies. However, the initial and key role in awakening thought remains with a reflexively posed question. The author invites interested readers to take part in this project

* ЯЧИН Сергей Евгеньевич, доктор философских наук, профессор Департамента философии и религиоведения Школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета.

E-mail: yachin.se@dvfu.ru

© Ячин С.Е., 2023

and offer their own analysis of the communicative strategy of a particular philosopher.

Keywords: philosophical strategy, communicative strategy, stratagems of mind, history of philosophy

Стратегия и стратегемность философского учения

Если философия начинается с удивления¹, то у нее есть все основания, чтобы удивиться самой себе. Удивление вызывает специфическое бессмертие ее учений, совершенно необъяснимое с точки зрения прогресса научного знания, а равным образом – одновременное существование нескольких неуязвимых для критики друг друга школ в каждую историческую эпоху [10]. Этот удивительный историко-философский факт можно объяснить, если понимать философию в первую очередь как учение (в исходном значении этого слова как обучение *чему-то*), и только во вторую – как систему знания и познания *чего-то*. «Приземляя» постановку вопроса, можно бы задать «наивный» вопрос «ученика»: «А какая философия правильная?» Мы же («учителя») предлагаем увидеть проблему в том, что с самого начала своего отчетливого существования философия особо не заботилась о различении того, *о чем* она говорит, и того, *чему* она учит, какого рода дисциплину разума предполагает.

Почему это различие стоит продумать? Дело в том, что построение учения и построение системы знания предполагают разный «порядок дискурса»². Порядок квалифицированного дискурса учения, в первую очередь, определяется *не-до-умением* слушающего/вопрошающего и только во вторую – природой того «предмета», о котором идет речь. Именно в порядке учения-обучения разворачивается канонический философский дискурс – диалог. Даже соглашаясь с тем, что порядок вопросов и ответов, который мы видим в «Диалогах» Платона, искусно

выстроен им самим [5], нельзя не понимать, что этот порядок имеет в виду незнание собеседников и нацелен на то, чтобы установить предусмотренную учителем «дисциплину». Чрезвычайно показательно, что «Диалоги» не содержат законченного решения поставленных там проблем и в этом смысле не дают никакого систематического представления (знания) о предмете разговора. Пожалуй, никакие другие философские произведения в европейской традиции не демонстрируют столь явно приоритет дискурса учения над дискурсом знания, как платоновские беседы.

Впрочем, то, как Платон разворачивает свое учение, не является какой-либо новостью в греческой традиции мудрости. Изначальную (и, может быть, данную на все времена) стратегию собственно философского учения мы находим у Парменида, в характерной для всей его поэмы апелляции к уму-разуму: «Вот я тебе это сказал, а ты это обдумай!» Эта формула проводит ясное разграничение в том, чем философское учение отличается от мифического предания, от религиозного учения, идеологического и литературно-художественного дискурса. Все свернуто в этом обращении к мысли: «Ты это обдумай!» Здесь начало всякой возможной науки, если под ней мы понимаем систему аргументативного знания. Ведь обдумыванию подлежит аргумент («несокрушимый довод» – говорится в поэме). Персонализация обращения нас не обманывает: адресатом является не конкретное лицо («Юноша»), но сама человеческая, еще не вполне «разбуженная», разумность. Как всякое философское учение, поэма Парменида апеллирует к человеку как разумному существу, т.е. ко всякому, кто этот аргумент может понять. Много позже слово «наука» («у» – праиндоевропейский корень, общий для «нус», «ум», «учить» и др.) приобретает значение логически организованной системы знания.

Господствующий в современной философии отказ рассматривать саму философию в качестве «одной из наук» [4, с. 24] говорит пример-

¹ Так нам завещали (среди прочего) понимать ее и Платон, и Аристотель. «Ибо и теперь и прежде удивление побуждает людей философствовать, причем вначале они удивлялись тому, что непосредственно вызывало недоумение, а затем, мало-помалу продвигаясь таким образом далее, они задавались вопросом о более значительном» [1, с. 69].

² Концепт М. Фуко, обладающий хорошей различительной силой для понимания специфики жанров и текстов.

но о том же³. Но если философия не является «одной из наук», тогда – чем? Р. Рорти провокативно полагает, что философию следует отнести к жанру литературы [13]. Основания для этого имеются, но в данном случае они преувеличены. Дискурс учения обязан иметь литературную форму (поскольку в нем мысль свершается в слове), но содержательно он более или менее откровенно выстроен в порядке, который можно бы назвать «прояснением истинного».

Таким образом, будучи в первую очередь учением (дискурсом учения), философия является руководством <для> ума-разума, особым типом «наставления на путь истины», и именно в этом состоит ее стратегическая задача и стратегемность. Дело философии – во все времена и независимо от ее направлений, течений и школ – есть дело разума, «обращенного к началам самой разумности» [2, с. 35]. Как таковая философия обучает уму-разуму, и это есть ее первое дело. Занимаясь одним делом, разные философские учения используют разные стратегии и стратегемы.

Будем понимать под «философской стратегией» или «стратегией разума» особый тип смыслополагания, призвание которого – выстроить опыт в определенном порядке. Философия как учение видит свою стратегическую цель в рефлексивном прояснении или осмыслении родового опыта. Предметный мир не требует ни того, ни другого. Его нужно просто *по-знать!* Логика стратегирования обретает свою регулятивную силу, когда успех дела становится непосредственно зависимым от согласованности действий его многочисленных участников. Как таковое стратегическое действие подчиняется преимущественно логике коммуникативного разума. Тема коммуникативного разума или коммуникативной рациональности с соответствующей критикой инструментального разума была введена в современную философию Ю. Хабермасом [16]. В этой связи можно заметить, что процесс учения, в том числе и философский, в общем плане соответствует не столько инструментальной, сколько коммуникативной логике совместного действия.

Таким образом, в нашей работе акцентируется внимание не столько на стратегиях фило-

софских учений, не столько на познавательных целях, которые данное учение ставит перед собой, сколько на особых приемах или средствах, которые при этом использует разум, то есть на стратегемах.

Оправдание необходимости такой акцентировки мы видим в том, что характер самого дискурса учения и цель, которую оно перед собой ставит, далеко не всегда позволяют выделить его рациональную составляющую: этот дискурс вполне может носить синкретический характер и включать в себя как религиозную проповедь, так и идеологическую пропаганду. Особенно тесной является связь религиозного и философского дискурса (с учетом того, что большая часть учений в истории носила религиозно-философский характер), стратегическая цель которых является, по сути, общей, а различимы они могут быть только на уровне используемых стратегем. Собственно-философский характер учению придает его апелляция к разуму человека, за что и отвечают используемые при этом *стратегемы разума*: рефлексивные вопросы, апории, парадоксы, иронические уловки и даже хитрости, которые вовлекают в разговор и понуждают думать, а также риторические приемы – это в основном метафоры, образно проясняющие смысл сказанного. Религиозное учение или идеологическая пропаганда могут иметь ту же стратегическую цель – перестроить сознание человека в нужном порядке, но их отличие состоит в том, какие диалектические и риторические приемы при этом используются. Вот почему стратегемность, а не стратегичность определяют лицо философского учения: в самих средствах достижения цели сокрыт действительный смысл стратегического действия. Цель познания может быть одной и той же, научным его делает только использование особых средств – доказательных аргументов. Нам представляется, что акцент на *стратегемности* философских учений позволяет лучше понять сами коммуникативные стратегии. Стратегема разума более ясно указывает на обучающий характер философских учений, их ориентацию на опыт, нежели их общая стратегия. Только в свете стратегемности (приемов, которые использует разум) мы можем заметить приоритет задачи обучения разумности над целью познания, а сама исключительная познавательная задача философии ясно вырисовывается в качестве критической аналитики опыта.

³ Сам собой к XX в. сложился профессиональный консенсус, хорошо выраженный «формулой» Л. Витгенштейна: «Философия не является одной из наук. Цель философии – логическое прояснение мыслей» [4, с. 24].

Философское искусство задавать вопросы и вести спор

Платоновский Сократ говорит об искусстве диалектики как умении задавать вопросы и отвечать на них⁴. С ответами в диалогах Платона не совсем ясно, но, что касается вопросов, то умение их задавать – исключительная способность его гения. Это великое искусство понимать свое и чужое незнание, только осмыслив которое и можно двигаться к Истине. Философский вопрос раскрывает наше незнание, что и позволяет подступиться к Алете́е (раскрыть истинно сущее, явить подлинное). Философский вопрос раскрывает наши *перво-бытные* представления или мнения в их недостоверности, т.е. не столько как форму знания (которым хотя бы отчасти являются «мнения»), но именно как форму незнания. Вот почему философия и может быть названа, по выражению Николая Кузанского, «ученым незнанием» (*docta ignorantia*).

Не менее значимая и развитая восточная традиция спрашивания имеет свою яркую коммуникативную специфику: она в значительно большей степени ориентирована на *не-до-умение* того, кто спрашивает. Если в платоновском диалоге тон задает *майевтик* (Сократ), то в восточной (буддийской и конфуцианской) традиции вопрос обычно задает ученик, а Учитель в своем ответе всегда учитывает характер его незнания и потому, случается, на один и тот же вопрос может дать противоположные ответы. Вопрос по своей сути диалогичен, и эту суть восточная мудрость доносит до нас более ясно.

Стоит ли концептуализировать это искусство задавать вопросы (и для этого – предложить ему специальное именование)? Сказать, что это просто такой *прием* (а именно так при исследовании *Corpus Platonicum* принято называть те искусные методы, которые использует Платон, чтобы вовлечь собеседников Сократа в спор о существовании дела), значит растворить то дело, которым занят философ, в обыденности разговоров, которые ведут между собой люди. Собственно, с целью такой концентрации смысла умения задавать вопросы мы и предлагаем отнести искусство вопрошания⁵ к *стратегии* философского учения, а сам способ постановки

философского вопроса именовать *стратегемой разумом*. В этом ключе мы проблематизируем типичный для данного времени способ постановки вопросов. Какой была и как менялась с течением времени самая характерная для данной эпохи форма вопроса? Мы предлагаем в логике коммуникативной рациональности (и ее приоритета над рациональностью когнитивно-инструментальной) обратить внимание и на саму форму вопросительного слова и предложения, и на то, кто и кому задает вопрос.

Начнем с нашего базового различения. Философское учение противостоит мифологическому преданию, религиозной и моральной проповеди, идеологической пропаганде, поскольку оно апеллирует к «уму-разуму», помогает и понуждает мыслить. Специфически заданный вопрос – вопрос, обращенный к рефлексивному умозрению, – есть та первичная форма, в которой разворачивается философский дискурс. Мы узнаем такой дискурс по характеру поставленного вопроса. Пусть не покажется странным, если сначала философское вопрошание растворено в мифологическом предании или моральной проповеди. Использование вопросительных предложений, рефлексивно имеющих в виду умозрительные сущности, – первое, что позволяет нам квалифицировать данный дискурс как философский. Второй признак состоит в том, что философски поставленный вопрос подразумевает, что за ним скрывается проблема (*πρόβλημα*) – некое умственное затруднение, перед которым стоит человек как разумное существо. Если проблема допускает решение, то только после размышления над ней.

Встречные вопросы типичны для философского диалога. Особую остроту такие вопросы приобретают в искусстве философского спора⁶. Более сложным вариантом постановки проблемы является парадокс, первичная задача которого – в дискурсивном виде столкнуть опыт чувственно-данного и фиксированного во мнении (*δόξα*) с разумом. Парадокс предполагает, что мыслимое должно стать критерием видимого. Как известно, стрела все же летит, а Ахиллес догонит черепаху, но как движение выразить в

⁴ Стоит отметить, что Платон и о самой философии чаще говорит как об искусстве, в то время как Аристотель начинает понимать ее больше как науку.

⁵ Понимание философии как вопрошания демонстрирует во всех своих работах М. Хайдеггер.

⁶ Здесь нужно отметить выдающийся вклад средневековой схоластики, которая это искусство отточила до совершенства, предложив особые приемы проблематизации. К самым главным можно отнести рефлексивное различение аргументов «за» и «против» (Ср.: «Да и нет» Абеяра) и прием дистинкции обозначенной проблемы (Иоанн Скот).

логике понятий? Уже в зрелом, эмансипированном состоянии разум может сформулировать свои собственные апории, дистинкции и антиномии. Вопрос – парадокс – апория – дистинкция – антиномия – в такой последовательности можно представить шаги эмансипированного разума⁷.

В том, как Философ ставит свои вопросы (прежде всего, свой главный вопрос), – вся его философия. Нам представляется, что в том, как и о чем задается этот главный вопрос, кто и кому его задает, можно найти концентрированное выражение философского духа эпохи. При этом обнаруживается определенная логика (мы предлагаем это в качестве гипотезы) в исторической последовательности постановки вопросов. Поскольку философская мысль развивается, только принимая во внимание и опираясь на иную, сказанную ранее мысль (представляя в этом отношении историю духа – *Geistesgeschichte*) [12], то каждый последующий способ вопрошания становится рамочным для предыдущего, включая его в себя или дополняя. Так, в истории европейской философии можно выделить (в первом приближении) несколько доминирующих способов задавания вопросов.

Краткий экскурс в историю философского вопрошания

Античное начало философии задано вопросом, «который издревле ставился и ныне и постоянно ставится и доставляет затруднения, – вопрос о том, что такое сущее?» [1, с. 188]⁸. В своей простоте и универсальности этот вопрос о том, *что это есть?* Однако подразумевает он многое и очень непростое. Сама

⁷ Мы не находим в философском словаре отчетливого различия между этими концептами. Ничто не мешает использовать один вместо другого. Мы считаем возможным несколько иначе провести различие между парадоксами, апориями и антиномиями. Апории Зенона против движения – классический пример апорийного мышления, которое с полной ясностью для самого себя противопоставляет чувственную достоверность умозрительной логике. Антиномии разума, согласно Канту, уже не связаны прямо с эмпирическим опытом, но фиксируют неразрешимое противоречие в самом разуме.

⁸ «Если мы уловили ход подобного вопрошания, то и сами, может быть, осмелимся спросить: а что такое “что”? не скрыта ли в самой форме вашего вопроса – Что такое? – определенная форма возможных ответов на него?» [2, с. 47].

форма вопроса предполагает различие между чувственной данностью сущего и тем, что оно поистине есть. В этом вопросе содержится специфическое для греков понимание Истины, определившее последующий характер всей европейской теоретической науки как познающего стремления раскрыть сущность сущего за скрывающим его явлением⁹. Вопрос о сущности (*чтойности*) сущего навсегда остается в философском вопрошании, но он смещается с центральной позиции или же дополняется, теснимый другими.

Христианская эпоха выдвигает на первое место лично-ориентированный вопрос о «кто», спрашивая: *кто ты есть?* Это вопрос о личности, вопрошающей о том, что и почему есть, типично обращенный к Творцу. Нельзя сказать, что такого вопроса не было в античные времена, однако он находился на периферии философской проблематики, поскольку, по большому счету, человек мыслился лишь как особое сущее среди других сущих. Выйти на передний план он смог только в перспективе персонализированного Бога, лицом к лицу с которым становится возможной твоя собственная личность (*чтойность*). Вне этой личной связи человек может полагать себя если и не вещью среди других вещей, то единицей некоей людской массы (*Das Man*).

Спор того времени между номинализмом и реализмом только заострил античное различие ноуменального и феноменального миров, введя это различие внутрь самого мышления.

В споре рационализма и сенсуализма концентрируется философский дух эпохи Нового времени. Это была эпоха научной революции – знания, осознавшего свою теоретическую и практическую мощь. С характерным для всей эпохи методологизмом спор Декарта и Гоббса, Лейбница и Локка концентрируется вокруг вопроса: *откуда мы это знаем?* как мы получили или можем получить это знание?

Рельефное различие собственно философского вопроса и тех, которые мы обычно задаем друг другу, наверное, можно отнести к заслугам Канта и в этом смысле понять суть той «коперниканской революции», которую он совершил в философии. Своей аналитикой чистого разума он смог отчетливо отграничить саму форму философского вопроса от всегда сопутствующего ему предметно-практического. Вопрос задается

⁹ Продуктом такого понимания Истины стало математизированное естествознание Нового времени.

Кантом не о сущем, «над которым издревле мучилась философия», и даже не столько об условиях его познания, но об условиях его мыслимости! Этим вопросом мышление (чистый разум) особым образом вписывается в бытие: ибо условия возможности сущего те же самые, что и условия его мыслимости. Мыслимо – значит возможно! При этом создается впечатление, что сам Кант не осознает революционности своего способа постановки философского вопроса (и усматривает эту революционность в другом), а потому вопрос о человеке ставит в обычной форме: «что есть человек?»¹⁰

Лишь экзистенциализм XX в. смог развернуть потенциал вопроса об условиях возможности сущего, заменив форму вопроса о «что» и даже о «кто» вопросом «как». Теперь вопрос о человеке, о его месте в Мире, состоит не в том, *что* есть человек, и не в том, *кто* есть я сам, но в том, *как это* – быть человеком. Как возможно, что человек может быть добр или зол, жить подлинно и неподлинно, говорить правду и лгать и т.д. Вопрос о сущности совсем отходит на второй план и замещается существованием. В случае человека, как провозглашает Сартр, сущность идет после существования.

В рамках этой стратегии экзистенциализированного мышления, благодаря М. Хайдеггеру, открылось столь же простое, сколь и удивительное обстоятельство: у основного онтологического вопроса («что есть сущее как сущее?») имеется фундаментальная предпосылка – есть такое сущее, которое заботит вопрос о бытии. Исключительность человеческого бытия состоит в озабоченности своим бытием, что и получает выражение в способности задавать философские вопросы. Человек задает вопросы потому, что он переживает или осознает свое непонимание. Философски поставленный вопрос – это понимание своего непонимания. Теперь «вечный» вопрос о сущем получает иную модальность: не «что это есть?», но «как мы понимаем, что это есть?». Круг замкнулся: способность к чистому вопрошанию установлена как исключительная человеческая способность и, следовательно, лишь в меру этой способности человек и заслуживает свое имя.

Следующий шаг в опыте рефлексивного мышления стал почти неизбежен: если для

Сартра сущность приходит второй, то для нас, людей конца XX в., сущность не приходит никогда (Ж.-Л. Нанси). Так случилась, что человек вообще растворился в структурах своего бытия (Ж. Деррида) и произошла «смерть автора» (Р. Барт). Методология структурализма и постструктурализма, совершающая радикальный сдвиг от философии тождества к философии различия, делает все более распространенным особую форму децентрированного и обезличенного вопроса «как случилось, что ...?». Таков характерный способ вопрошания для всей философии постмодерна. Этот вопрос проблематизирует прежнюю его постановку: если экзистенциализм спрашивает, как и почему мы понимаем, что это есть, то теперь и у этого вопроса появляется новая, довольно странная онтологическая предпосылка: как случилось, что мы понимаем это именно так, а не иначе?¹¹

Следует отдать должное аналитической и постаналитической философии, которой удалось вынести на передний план очень ясный вопрос, во многом и определивший влияние этого течения на стилистику всей современной философии. Согласно канонической формуле Витгенштейна, аналитик видит свою философскую задачу в логическом прояснении мыслей, задавая вопрос: «Что вы, собственно, имеете в виду, говоря, что ... ?». В формулировке Т. Нагеля, автора самого краткого и одного из самых популярных введений в философию, этот вопрос звучит так: «What does it all mean?»

В общем и целом, представляется, что для философского вопроса как стратегемы разума значимо не только то, о чем спрашивается, но и как. К формальной стороне вопроса относится его модальность, кто спрашивает, кого спрашивают (учитель или ученик, один философ – другого), этика дискурса и другие аспекты коммуникативной рациональности, которой сущностно принадлежит философское учение.

Диалогический (и он же вопрошающий) философский дискурс имеет две отчетливые разновидности: разговор Учителя с учениками или Знающего с незнающими и разговор условно равных, спор философских школ и учений. Трудно сказать, какая разновидность лучше поясняет главный и типичный вопрос, но во вся-

¹⁰ М. Бубер правильно замечает, что поставив этот вопрос Кант «не осмелился» дать на него ответ», хотя он предполагается формой чистого философского вопроса [3].

¹¹ «Новые онтологии» релевантны «эпохе виртуальной и дополненной реальности», духу которой наиболее соответствует «философия имманентности» Ж. Делеза.

ком случае спор ближе находится к существу дела философии. Такого рода «вечным» спором является сама история философской мысли. Этот спор, может быть, не является «любящим», но он, безусловно, обязан быть «спором самого существа дела».

От вопрошания к проблематизации

Уже в современной философии (в ситуации, когда философия, по сути, отделила себя от позитивной науки) искусство задавать вопросы приобрело форму особой методологии (мы говорим – стратегии) – превратилось в искусство проблематизации. В философии постмодернизма (в основном благодаря М. Фуко и Ж.-Ф. Лиотару) проблематизация стала особым принципом рефлексивного осмысления и рационализации жизненных практик. Проблематизации подвергаются привычные или традиционные формы жизненного опыта и социальных технологий, которые перестали соответствовать ритму современной жизни.

В другом варианте проблематизация приняла на себя роль важнейшей стратегии отечественной методологической школы¹², которая на деятельностных основаниях попыталась переосмыслить социальные (прежде всего – профессиональные) практики. Именно в этом варианте постановка проблем стала выраженной коммуникативной стратегией коллективного мышления.

Трудно оценить значение этого фактора, но мы полагаем, что представление проблематизации как методологии (по образцу позитивной науки) само является препятствием для утверждения философии как особой коммуникативной практики, стратегически ориентированной на достижение согласия в определенном или бесконечном сообществе мыслящих.

Коммуникативные стратегии вовлечения Другого в философский «разговор о существе дела»

Мы предлагаем рассматривать философские учения с позиции того, чему и как они учат, акцентируя внимание на «уловках разума», вовлекающих Другого в спор или разговор о существе философского дела. В этом ключе философия

предстает как особого рода коммуникативная стратегия разума. Выше было отмечено, что исходной и главной уловкой, понуждающей человека мыслить, является рефлексивно поставленный вопрос – такой, который ставит под вопрос и самого спрашивающего. Следует ожидать, что характер коммуникативной стратегии будет сильно зависеть от того, кто и кого вовлекает в спор или разговор.

Философская мысль немислима, если она не опирается на предшествующую ей мысль. Так или иначе, явно или неявно, философствующий вовлекает в свое размышление мысль Другого, но может делать это по-разному, т.е. использовать разные коммуникативные стратегии. Способ вовлечения, как и характер постановки вопросов, исторически менялся. Платон иначе вовлекает Парменида в свой диалог, нежели Аристотель, который вполне академически приводит «точки зрения» на обсуждаемый вопрос. Даже отсутствие в произведении явных ссылок на Другого не может помешать грамотному читателю увидеть, на кого опирается его автор, к какой школе принадлежит, какую идею исповедует. История философии – это трансфер мыслей от одного поколения мыслящих к другому. Ее центральной темой является рассказ о том, как происходит расширение и обогащение смысла того, о чем свидетельствует мысль.

Здесь мы хотим привлечь внимание к той коммуникативной стратегии обращения к истории философии, которая стала доминирующей в XX в., можно сказать, превратилась в ее стиль¹³. Речь идет о философских произведениях с характерным именованьем: «Парменид», «Гераклит», «Лейбниц», «Кант» и пр. Библиография таких работ, написанных значимыми мыслителями современности, необозрима. Почему-то каждый крупный мыслитель современности считает важным для себя вступить в прямой разговор с мыслителем прошлого, непосредственно вовлекая его мысль в свое философское размышление.

Что подразумевает Гуссерль, давая название «Картезианские размышления» своей известной работе? Что делает мыслитель масштаба М. Хайдеггера, М. Шелера, Ж. Делеза, А. Бадью и др., когда пишет работу, названную

¹² Это движение возникло в конце 1950-х гг. в виде Московского методологического кружка во главе с Г.П. Щедровицким. Сам кружок прекратил существование в 1980-х гг., но как методологическое направление сохраняет свое влияние до сих пор.

¹³ Философский стиль мы предлагаем понимать как формальную сторону коммуникативной стратегии разума. Примером здесь может служить Ницше, который считал своей заслугой «рождение великого стиля».

личным именем другого мыслителя? Причина популярности этого жанра, который можно назвать определяющим стилем философии XX в., требует разгадки. Почему современная философия фактически перестала работать в стилистике создания систематических учений (по образцу Канта или Гегеля), но предпочитает строить свои размышления, выбирая в качестве собеседника фигуру другого мыслителя?

Возьмем в качестве примера произведение А. Бадью «Бытие и событие». С одной стороны, это в высшей степени систематическая работа, но с точки зрения стиля она создана как разговор, вовлекающий многих философов, ученых и поэтов, имена которых выведены в заглавия разделов (всего около тридцати имен).

В такого рода обращении к мысли (философии) Другого мы прежде всего видим перевод с одного философского языка на другой, попытку представить идеи и концепты того мыслителя в понятиях своего собственного учения. При всем риске выдать мысль Другого за свою (или приписать свою Другому) такого рода перевод – главное, что обеспечивает развитие философской мысли. Осовременивание – необходимый момент истории философской мысли на всем ее протяжении¹⁴. Но если в прежние эпохи оно носило не прямой и неявный характер, то в философии XX в. эта процедура стала использоваться оригинальными мыслителями открыто и откровенно.

Для контраста вспомним, как выглядит типичная академическая работа, написанная на историко-философскую тему. Она выглядит как особый тип интерпретации текста оригинального мыслителя, когда отдельный сюжет, понятие или концепт подвергается специальному рефлексивному прояснению, как бы высвечиванию его значения в контексте других понятий и концептов, присущих системе взглядов автора.

Нас, однако, больше интересуют причины рождения сравнительно новой коммуникативной стратегии или стиля философствования, когда для выражения собственной философской позиции используется мысль Другого. Такое использование вовсе не выглядит как ссылка на авторитет, как указание на источник собственной позиции или как дань уважения.

В этой связи мы можем оценить проницательность лакановского психоанализа, в ко-

тором язык обозначается в качестве большого Другого, а фактический собеседник – только в виде маленького. Наличие инстанции Другого в процессе мышления мы бы считали доказанным «медицинским» фактом, а всякую патологию умственных способностей связали бы с деформацией или разрушением этой инстанции.

Философия как опыт критической рефлексии обеспечивает полномасштабность мышления тем, что осмысленно выводит инстанцию Другого вовне, объективирует ее и тем самым обеспечивает ее внешний контроль над собственной мыслью.

Представляется, что особенность новой коммуникативной стратегии и соответствующего ей стиля следует искать в той трансформации, которую претерпела философия в XX в. Гадамер обозначает эту новую ситуацию как трансформацию философии на путеводной нити языка [6], а Апель добавляет, что признание решающей роли языка образует едва ли не единственный консенсус между всеми ведущими направлениями современной философии. Мы полагаем, что суть трансформации лежит глубже: лингвистический поворот – это только выражение более веского основания. Современная философия глубинно конституирована сменой основной парадигмы философского мышления. Сформировавшаяся к концу XVI в. и господствовавшая до конца XIX в. субъект-объектная парадигма (именуемая также «эпохой картезианского субъекта») в XX в. была замещена субъект-субъектной. В основания философии нового мышления вошли идеи интерсубъективности и жизненного мира (Э. Гуссерль), диалогизма (М. Бубер, М. Бахтин), инстанции Другого (Ж. Лакан, Э. Левинас).

Современная стилистика вовлечения в разговор мыслителя прошлых эпох обнаруживает связь еще с одним философским новшеством, которым является мысленный эксперимент как эксперимент над самой мыслью. Насколько можно судить, до XX в. мыслители не использовали эту стратегию в явном виде, хотя фактически любое философское учение, в свете историчности мысли, есть не что иное, как такого рода *experimentum crucis* (критический эксперимент). В таком мысленном эксперименте используется предельное допущение, которое позволяет выявить (феноменологически обнаружить) скрытую зависимость элементов опыта. В случае истории мысли этим допущением становится введение в порядок мысли

¹⁴ Рорти считает осовременивание признаком рациональной реконструкции как одного из жанров историографии философии [12].

Другого такого понятия (концепта), которого в то время еще не было «изобретено»¹⁵. Тогда и возникают достаточно рискованные вопросы. Например, как бы мыслил Кант, если бы знал о решающей роли языка в формировании опыта? Как изменилось бы представление Лейбница о бессознательном, если бы ему были доступны открытия психоанализа? Что бы сказал Гегель об экспериментальной проверке его диалектики на опыте революций?

Такого рода историко-философский эксперимент и ставится в прямом диалоге современного философа с мыслителем прошлого. Вовлечение мысли Другого в свою философию действительно выглядит как уловка: уловка, затягивающая один порядок дискурса в сеть другого.

Что значит для философии быть исторической наукой?

Выше была сделана декларация: «Философская мысль немыслима, если она не опирается на предшествующую ей мысль». Это и обуславливает ее приверженность собственной истории как истории мысли. Как таковая философия принадлежит к разряду наук о духе (*Geisteswissenschaften*) и является собственно «историей философии» (*Geistesgeschichte*) по типологии жанров Р. Рорти.

Рорти отмечает, что в противоположность рациональной и исторической реконструкции, «в *Geistesgeschichte* основное внимание уделяется специфике проблематики и ее генеалогии (почему такой-то философ рассматривает такую-то проблему как фундаментальную? как сложилось, что некоторый вопрос (тот, а не другой) приобрел особый интерес для философов? почему одна тема считается важной и серьезной, другая нет?), а не вопрошанию того, в какой степени ответы или решения великого философа-предшественника согласуются с решениями современных философов» [12, с. 186].

Впрочем, нельзя не заметить, что история философии как жанр (т.е. как попытка выстроить историю мысли в какой-то логической последовательности) находится в серьезном кризисе. Связано это с тем, что грамотный философ (достаточно ориентирующийся в истории философских учений) не может не видеть произвольности попыток выстроить философские учения

в определенной логике¹⁶. Причина, по которой историю философской мысли нельзя выстроить в определенном логическом порядке (что всегда возможно для истории конкретной науки), состоит в том, что философ, обращаясь к истории философии, свободен в выборе того, кого он вовлекает с собой в разговор. Мы можем свободно вступить в разговор с Платоном или любым другим философом, минуя все то, что было сказано после них, в своем выборе руководствуясь тем, что именно с данным мыслителем мы находимся в отношении большей конгениальности. Заостряя проблему, рискнем спросить: а возможна ли вообще *Geistesgeschichte* (история духа) как *Geisteswissenschaften* (наука о духе)?

Именно такой отказ от истории мы находим в программной «Археологии знания» М. Фуко. Одним из принципиальных положений этой программы является утверждение о радикальной прерывности в развитии знания, представление о дискурсивных формациях как синхронно связанных ансамблях высказываний, причем самого разного толка – в ущерб какой бы то ни было диахронии и исторической закономерности смены одной дискурсивной формации другой [21].

Проблема остается. Едва ли можно, будучи в ясном уме и твердой памяти, отрицать сам факт преемственности и последовательности в истории философской мысли (особенно учитывая ее зависимость от прогрессирующего состояния научного знания). Не случайно, что и сам Фуко был вынужден позже сменить акценты своей программы, заменив «археологию» на «генеалогию».

Возможно, логика развития философской мысли обнаружится более ясно, если мы будем рассматривать философию не столько как систему знания, сколько как особую коммуникативную стратегию. В случае с историей духа прошлое оставляет свой след в настоящем иначе, чем это происходит в естественной истории.

Почему стратегия и стратегемность, а не методология и не метод?

Что мы имеем в виду, когда вместо «методология исследования» говорим «исследовательская стратегия»? Почему характерный для всей

¹⁵ Согласимся с Ж. Делезом и Ф. Гваттари, что история философии есть (помимо прочего) «творчество концептов» [8].

¹⁶ В этом ключе уничижающей критике подвергается историко-философская концепция Гегеля. А Р. Рорти даже отказывается рассматривать этот жанр, именуемый им «доксографией», как заслуживающий внимания.

философии диалогизм трудно обозначить в качестве «диалогического метода»? Что, наконец, понуждает современную позитивную науку открыто выступить против диктата метода и методологии в познавательной деятельности? [15; 23]

До некоторых пор идея научного метода, тематизированная гением Декарта и предельно возвышенная Гегелем, назвавшим метод «душой науки», справлялась с той дополнительной смысловой нагрузкой, которую вносил в метод сама научная практика, становившаяся все более коммуникативной. Дело состоит именно в этом: научный метод по сути своей является инструментальным предприятием, которое предельно объективирует процесс познания, тогда как стратегия всегда акцентирует кооперативный, коммуникативный и интересубъективный характер целеполагающей деятельности. Идея метода соответствует субъект-объектной парадигме философского мышления, коррелятивна картезианскому субъекту, но мало соответствует принципам гуссерлианской интересубъективности. Не будет большим преувеличением сказать, что смена субъект-объектной парадигмы на субъект-субъектную начала определять облик философии с самого начала XX в. Различию предметно-ориентированной, инструментальной, интенциональной направленности метода и междисциплинарности, интересубъективности, согласованию смыслов, коммуникативности научных исследований лишь до некоторых пор можно не придавать особого значения: пока инструментальная логика действия не становится препятствием кооперативному успеху самого дела познания. Европейская наука Нового времени, предельно возвысив роль метода в познании, достигла впечатляющих успехов в объективации того мира, в котором человек живет, превратив мир в «картину мира» [17], и сегодня пожинает все риски такого представления о сущем.

Осмысленное начало размежеванию инструментальной и коммуникативной рациональности было положено основателями критической теории Франкфуртской школы – М. Хоркхаймером и Т. Адорно [19; 20], негативная диалектика которых, можно сказать, получила свое позитивное разрешение в теории коммуникативного действия Ю. Хабермаса [22]. Согласно последней, любое действие, поскольку оно включено в контекст совместной деятельности (а других действий и не бывает), требует согласования смыслов, и это согласование имеет особую логи-

ку в отличие от того, что от нас требует предмет познавательной и практической деятельности. С предметами мы действуем инструментально, а с другими людьми – коммуникативно. Трудно найти другое такое же совместное действие, как процесс учения, которое отдавало бы требованию коммуникативности действия приоритет перед его инструментальностью.

Что касается позиции самого Хабермаса, то он выделяет стратегическое действие в особый тип наряду с коммуникативным и инструментальным. Действие является инструментальным, поскольку его субъект имеет дело (или полагает, что имеет дело) с объектом. Таковым, по сути, является всякое субъект-объектное взаимодействие.

Действие является стратегическим, поскольку оно предполагает установление общего порядка совместной жизни людей в рамках той или иной общности. Действие является коммуникативным, поскольку его целью является достижение согласия (взаимопонимания) между людьми. Таково, собственно, субъект-субъектное отношение.

При всей понятности данного аналитического различения можно заметить, что стратегическое действие не имеет здесь собственной субстанции (не является субстанциальным отношением в терминологии Гегеля). Искомая нормативность может быть направлена как на познавательную и техническую деятельность, так и на нормирование коммуникаций. Предлагаемая Хабермасом этика дискурса как раз и является такой попыткой нормировать коммуникацию тех же ученых в их научно-технической, инструментальной деятельности. В силу сказанного, мы предлагаем рассматривать стратегичность как подтип коммуникативного действия. Безусловно, не всякая коммуникация имеет нормирующий характер и проходит в режиме фонового согласия, но процесс учения не может быть осуществлен в таком режиме: он требует стратегического нормирования. Хабермас фактически приходит к такому решению в своем ключевом понятии «коммуникативный разум» («коммуникативная рациональность»).

Стратегия коммуникативной рациональности, которой следует и философское учение, состоит в согласовании рефлексивного опыта мыслящих или, в соответствии с теорией Хабермаса, представляет собой процедуру достижения согласия в бесконечном коммуникативном сообществе. Поскольку философия является

рациональным учением, она осмысленно стремится к своей стратегической цели: пробудить мысль о бытии, о «мире в целом» и причем так, чтобы сам мыслящий был установлен как присутствующий в нем.

Чтобы категориально подчеркнуть различие инструментальной и коммуникативной логик, как раз и следует диалектически противопоставить стратегию методологии. Если нам важно подчеркнуть предметную направленность исследования, то лучше говорить о подходе, методологии, методе и методике; если же цель и успех дела определяется кооперацией, то в этом случае более уместно передавать суть ситуации выражением «исследовательская стратегия».

Примечательная черта современной технонауки¹⁷ (таких ее направлений, как когнитивные, информационные, компьютерные науки и др., которые связаны между собой не предметом, но именно способом обращения с предметами самого разного толка) состоит в появлении т.н. методологических стратегий, т.е. чего-то промежуточного между классическим инструментализмом научно-технического знания и социальными стратегиями коллективных действий. Конечно же, никто не может запретить использовать идею метода для характеристики стратегического действия: мы это и наблюдаем, но только это лишает строгости сам метод. Особенно важно учитывать это в гуманитарных и социальных исследованиях, предметом которых всегда являются те или иные формы кооперативных действий. В конечном итоге исследователь сам выбирает, какой концепт использовать для определения своего познавательного-коммуникативного действия (метод или стратегия), и этот выбор будет зависеть от того, насколько самому исследователю важно подчеркнуть, что люди – это не вещи (что с ними не стоит обращаться как с неодушевленными предметами). Тем не менее, это не всегда бывает важно: так, с естественнонаучной точки зрения, различие людей и вещей не существенно. Совершенно иначе обстоят дела в сфере социально-гуманитарного познания. Показательно, что в этой области знания критика возможностей метода уже получила свое классическое обоснование в труде Г.-Г. Гадамера «Истина и метод» [6]. Основную мысль произведения можно сформулировать следующим образом: если перед познанием стоит

задача понять сущее в целостности его бытия, во всем его смысловом горизонте, то именно характер самого метода, его направленность на определенные свойства целого, становится препятствием на пути познания полноты Истины.

У философии же в отличие от позитивных наук есть особо веские основания, чтобы считать себя в первую очередь коммуникативной практикой и в последнюю – системой позитивного знания о чем-то. Просто потому, что у философии нет предмета, к которому нужен какой-то особый подход. Чтобы познать самого себя, согласно великому завету и общей феноменологической установке, нужен не метод, но внимательность рефлексивного умозрения.

В защиту «вечных» философских вопросов

Философия учит: учит с большей или меньшей откровенностью, иногда обманывая себя тем, что она этот мир просто познает. Даже в тех случаях, когда цель познания «внешне» выводится на первый план (как это ярко демонстрирует классическая греческая философия в своем стремлении к Истине), глубинно эта цель опирается на просветительский (как таковой – моральный) постулат, что без знания того, что есть, например, справедливость и добродетель, человек не может быть истинно справедливым и добродетельным¹⁸.

Как учение философия отвечает на те жизненные вопросы (вопросы жизни и смерти), которые возникают в данное время и в данной культуре. На вопрос «Чему учит это философское учение?» невозможно вразумительно ответить, не учитывая характер того *не-до-умения*, в котором пребывает родовой человек своего времени.

Философия как учение откровенно формулирует свои сентенции в модальности должного. Никто не скажет, что категорический императив Канта характеризует фактическое положение дел, и из того, что разум определяет нормативность рассудка, не следует, что рассудок не сопротивляется давлению разума. Задача учения в том и состоит, чтобы идеальное сделать реальным или помыслить как таковое. И уость многих интерпретаций философских учений возникает от того, что сентенции о должном воспринимаются как суждения о сущем. Не все

¹⁷ Technoscience – так обозначается современное состояние «науки в действии», во многом благодаря Б. Латуру [11].

¹⁸ Возможно, недостаточное понимание этого порядка следования и заводило в тупик все просветительские проекты, как Античности, так и Нового времени.

философы, подобно Канту, в явном виде понятийно формулировали ключевые вопросы, но зачастую лишь предполагали их в своих решениях. Поэтому определение стратегии учения сводится к известной в герменевтике задаче: реконструировать те вопросы, которые стоят за представленными ответами [9], а также установить, какую значимость автор придает каждому из них. Здесь мы встаем перед проблемой т.н. «вечных вопросов».

Контекстуализм, признанная методология интерпретации текстов в современной историографии философий, в целом отрицательно относится к любому внеисторическому пониманию смысла того или иного философского произведения и поставленных в нем вопросов. Так, К. Скиннер и Р. Рорти высказывают явное скептическое и ироническое отношение ко всякого рода «вечным вопросам» [14]. Рорти присоединяется к Г. Райлу, считая, что таким образом историк философии (как доксограф) «оболванивает» великих философов [12]. Однако в данном случае контекстуалисты путают постановку вопроса с проблемой, которая за ней стоит, с ее вопросительной формулировкой. Такая формулировка действительно исторически меняется и меняется в зависимости от того значения, которое придает данной проблеме время или культура. Когда Кант спрашивает «Что я должен делать?», он, по сути, имеет в виду вечную проблему, перед которой всегда стоял и стоит родовой человек, но формулирует ее в такой обостренной форме, которую до него мы в истории философских учений не встречаем. За такой формулой вопроса стоит эпохальное изменение: человек получил право задать этот вопрос от себя. Однако сама проблема – вечная. Так, завет «познай самого себя» имеет в виду ту же самую проблему («Что мы должны делать?»), но прямо не формулирует сам вопрос¹⁹. Собственно, этот вопрос (с вариацией того, кого он касается) – «Что мы/я/ты/все должны делать?» – и есть центральный стратегический вопрос философского учения.

Рорти, Скиннер, до них – Коллингвуд, отрицая вечный характер философских вопросов, правы в той мере, в какой вызовы, перед которыми стоит родовой человек, имеют разное значение в составе жизненного опыта, а это

происходит во многом потому, что сам опыт имеет свойство накапливаться. Мы уже не можем таким же образом отвечать на вызов природы или своего естества, как это мыслили и делали греки, и не только потому, что живем в других природных условиях, но и потому, что накопили технический опыт извлечения вещества и энергии из запасов природы [18]. И так по всем пунктам.

В защиту «вечных вопросов» философии можно выдвинуть еще одно чисто профессиональное соображение. Квалифицированный философ (а это тот, кто знает историю философии) не может воспринимать конкретное учение само по себе, исходя из текста как такового. Он обязан учитывать, как проблема, которую решает в данном тексте мыслитель, решалась другими в истории философии. Только тогда проясняется ее вечный смысл. Уже сам факт нашего обращения к мысли Платона о справедливости есть свидетельство того, что это вечный вопрос человеческого общежития. Корректным является требование к историку философии, чтобы он предъявил свое понимание той вечной проблемы, которую он нашел и рассматривает у интересующего его мыслителя, и обязательно с учетом того, что в истории философии она могла решаться по-разному.

Заключение

Подводя итог, мы скажем: за бессмертием философских учений лежит своеобразная неразрешимость философских проблем. Именно поэтому то, как философ ставит свою проблему и формулирует вырастающие из нее апории, парадоксы и антиномии, сущностно характеризует его учение. Таким вопрошанием философ обращается к аудитории, способной узнать в этом учении свою проблему. Вот почему, согласно «невольному» признанию Гуссерля, философия есть личное дело философствующего и должна состояться как его собственная мудрость [7]. Помочь становлению этой мудрости и есть сверхзадача нашего академического дела – обучения самой философии через ее историю.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения: в 4-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 65–367.
2. Ахутин А.В. Дело философии // Ахутин А.В. Поворотные времена. СПб.: Наука, 2005. С. 22–87.

¹⁹ Впрочем, формулу вопроса можно найти в истории греческой философии. Согласно преданию, он был задан Фалесу: «Что самое трудное?» На него он ответил: «Познать самого себя!»

3. Бубер М. Проблема человека // Бубер М. Два образа веры. М.: Республика, 1995. С. 157–227.

4. Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. М.: Гнозис, 1994.

5. Гадамер Г.-Г. Диалектическая этика Платона (феноменологическая интерпретация «Филеба»). СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000.

6. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988.

7. Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. М.; Минск: АСТ; Харвест, 2000.

8. Делез Ж., Гваттари, Ф. Что такое философия? М.; СПб.: Институт экспериментальной социологии; Алетейя, 1998.

9. Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. Автобиография. М.: Наука, 1980.

10. Коллинз Р. Социология философий: глобальная теория интеллектуального изменения. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002.

11. Латур Б. Наука в действии: следуя за учеными и инженерами внутри общества. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2013.

12. Рорти Р. Историография философии: четыре жанра // Джохадзе И.Д. Неопрагматизм Ричарда Рорти. М.: УРСС, 2001. С. 182–200.

13. Рорти Р. От религии через философию к литературе: путь западных интеллектуалов // Вопросы философии. 2003. № 3. С. 30–41.

14. Скиннер К. Значение и понимание в истории идей // Кембриджская школа: теория и практика интеллектуальной истории. М.: Новое литературное обозрение, 2018. С. 53–122.

15. Фейерабенд П. Против метода. Очерк анархистской теории познания. М.: АСТ; Хранитель, 2007.

16. Хабермас Ю. Теория коммуникативной деятельности. М.: Весь Мир, 2022.

17. Хайдеггер М. Время картины мира // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 41–62.

18. Хайдеггер М. Вопрос о технике // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 221–238.

19. Хоркхаймер М. Затмение разума. К критике инструментального разума. М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2011.

20. Хоркхаймер М., Адорно, Т.В. Диалектика Просвещения: Философские фрагменты. М.; СПб.: Медиум; Ювента, 1997.

21. Шнайдер У.-Й., Автономова Н.С. Археология знания // Гуманитарный портал. URL: <https://gtmarket.ru/concepts/7117>

22. Habermas, J., 1981. Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

23. Low, J., 2004. After method: mess in social science research. London: Routledge.

REFERENCES

1. Aristotle, 1976. Metafizika [Metaphysics]. In: Aristotle, 1976. Sochineniya: v 4-kh t. T. 1. Moskva: Mysl', pp. 65–376. (in Russ.)

2. Akhutin, A.V., 2005. Delo filosofii [The work of philosophy]. In: Akhutin, A.V., 2005. Povоротnye vremena. Sankt-Peterburg: Nauka, pp. 22–87. (Russ.)

3. Buber, M., 1995. Problema cheloveka [What is man?]. In: Buber, M., 1995. Dva obraza very. Moskva: Respublika, pp. 157–227. (in Russ.)

4. Wittgenstein, L., 1994. Filosofskie raboty. Ch. 1 [Philosophical works. Part 1]. Moskva: Gnozis. (in Russ.)

5. Gadamer, H.-G., 2000. Dialekticheskaya etika Platona (fenomenologicheskaya interpretatsiya «Fileba») [Plato's dialectical ethics: phenomenological interpretations relating to the Philebus]. Sankt-Peterburg: Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshchestvo. (in Russ.)

6. Gadamer, H.-G., 1988. Istina i metod: Osnovy filosofskoi germenевтики [Truth and method]. Moskva: Progress. (in Russ.)

7. Husserl, E., 2000. Logicheskie issledovaniya. Kartezijskie razmyshleniya [Logical investigations. Cartesian meditations]. Moskva; Minsk: AST; Kharvest. (in Russ.)

8. Deleuze, G. and Gvattari, F., 1988. Chto takoe filosofiya? [What is philosophy?]. Moskva; Sankt-Peterburg: Institut eksperimental'noi sotsiologii; Aleteiya. (in Russ.)

9. Collingwood, R., 1980. Ideya istorii. Avtobiografiya [The idea of history. Autobiography]. Moskva: Nauka. (in Russ.)

10. Collins, R., 2002. Sotsiologiya filosofii: Global'naya teoriya intellektual'nogo izmeneniya [The sociology of philosophies: a global theory of intellectual change]. Novosibirsk: Sibirskii khronograf. (in Russ.)

11. Latour, B., 2013. Nauka v deistvii: sleduya za uchyonymi i inzhenerami vnutri obshchestva [Science in action: how to follow scientists and engineers through society]. Sankt-Peterburg: Izd-

vo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge. (in Russ.)

12. Rorty, R., 2001. Istoriofografiya filosofii: chetyre zhanra [The historiography of philosophy: four genres]. In: Dzhokhadze, I.D., 2001. Neopragmatizm Richarda Rorti. Moskva: URSS. (in Russ.)

13. Rorty, R., 2003. Ot religii cherez filosofiyu k literature: put' zapadnykh intellektualov [From religion through philosophy to literature: the way the Western intellectuals went], Voprosy filosofii, no. 3, pp. 30–41. (in Russ.)

14. Skinner, Q., 2018. Znachenie i ponimanie v istorii idej [Meaning and understanding in the history of ideas]. In: Kembridzhskaya shkola: teoriya i praktika intellektual'noi istorii. Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie, 2018, pp. 53–122. (in Russ.)

15. Feyerabend, P., 2007. Protiv metoda. Ocherk anarkhistskoi teorii poznaniya [Against method: outline of an anarchistic theory of knowledge]. Moskva: AST; Khranitel'. (in Russ.)

16. Habermas, J., 2022. Teoriya kommunikativnoi deyatelnosti [The theory of communicative action]. Moskva: Ves' mir. (in Russ.)

17. Heidegger, M., 1993. Vremya kartiny mira [The age of the world view]. In: Heidegger, M., 1993. Vremya i bytie: Stat'i i vystupleniya. Moskva: Respublika, pp. 41–62. (in Russ.)

18. Heidegger, M., 1993. Vopros o tekhnike [The question concerning technology]. In: Heidegger, M., 1993. Vremya i bytie: Stat'i i vystupleniya. Moskva: Respublika, pp. 221–238. (in Russ.)

19. Horkheimer, M., 2011. Zatmenie razuma. K kritike instrumental'nogo razuma [Eclipse of reason]. Moskva: Kanon+; ROOI «Reabilitatsiya». (in Russ.)

20. Horkheimer, M. and Adorno, T., 1997. Dialektika Prosveshcheniya: Filosofskie fragmenty [Dialectic of Enlightenment: Philosophical fragments]. Moskva; Sankt-Peterburg: Medium; Yuventa. (in Russ.)

21. Schneider, U.J. and Avtonomova, N.S. Arkheologiya znaniya [Archeology of knowledge]. URL: <https://gtmarket.ru/concepts/7117> (in Russ.)

22. Habermas, J., 1981. Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt am Main. (in German)

23. Low, J., 2004. After method: mess in social science research. London: Routledge.

