

*Алексей Рахманин*

Фигуры Сократа и призраки Платона  
в философии обыденного языка после Витгенштейна

---

ALEKSEY RAKHMANIN  
FIGURES OF SOCRATES AND PHANTOMS OF PLATO  
IN LINGUISTIC PHILOSOPHY AFTER WITTGENSTEIN

**ABSTRACT.** The article engages with the questions of how and why philosophers who are Wittgenstein's heirs address the images of Socrates and Plato. It's been shown that the late Wittgenstein's and early Wittgensteinians' (e.g., John Wisdom's) attitude towards Socrates and, to a lesser extent, Plato is primarily negative. Socrates' method was referred to as the epitome of misleading technique, although after some modification, it could be introduced into the repertoire of philosophical methods as an appropriate one. At the same time, neither Wittgenstein himself nor his successors accept Plato's view on philosophy. In contrast, Rush Rhees and Stanley Cavell are inclined to consider Socrates' technique as the epitome of genuine philosophy: being epistemically susceptible to ordinary language, it effectively settles conceptual perplexities since it is relevant both to forms of language and the structures of concrete situations. Moreover, as Socrates' questioning deals with ordinary language, it shows philosophy its "way back home" to ordinary life. This is crucial as far as Rush Rhees' concept of Socrates' philosophy is concerned. Rhees outlines a theory of morality based on Socrates' equation of knowledge and virtue, and thus shows how linguistic philosophy can be a philosophy of life. It is in this context that Rhees' comparison of Socrates to Christ is of special importance as is his peculiar Wittgensteinian reading of Plato. Finally, it is especially significant that Socrates' approach to philosophy makes it possible to consider the resemblances between moral knowledge and knowledge of language.

**KEYWORDS:** Socrates, Wittgenstein, Plato, Rush Rhees, John Wisdom, Stanley Cavell, linguistic philosophy, ethics, metaphysics.

---

© А.Ю. Рахманин (Санкт-Петербург). a.rakhmanin@gmail.com. Русская христианская гуманитарная академия.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 11.2 (2019)

DOI: 10.25985/PI.10.2.08

Подлинное открытие заключается в том, что, когда захочешь, обретаешь способность перестать философствовать.

Л. Витгенштейн<sup>1</sup>

Философия обыденного языка, или лингвистическая философия, принадлежит к тем направлениям интеллектуальной истории XX в., смерть которых провозглашалась неоднократно. Тем не менее, периодичным объявлениям конца традиции соответствовали не менее периодичные призывы к ее возрождению, так что на протяжении второй половины XX в. (и первой четверти XXI в.) лингвистическая философия представляла чрезвычайно разнородным направлением<sup>2</sup>. Эта разнородность касается и стиля, и проблематики лингвистической философии, и в немалой степени определяется сменой поколений: каждый философ следующего поколения был вынужден не только пересматривать наследие предшественников под влиянием тех тенденций, которые меняли интеллектуальную среду, но и искать новые способы обоснования самого пафоса лингвистической философии. Так, если для Джона Уиздома — младшего современника и, вероятно, первого наиболее последовательного продолжателя Витгенштейна — авторитет учителя не требовал какого бы то ни было оправдания, то уже для учеников самого Уиздома (например, для Дилмана) поиск доводов в пользу предлагаемого им типа философии становится делом далеко не бессмысленным; если для Риса практикуемый им тип философии осеяется величиим Витгенштейна, то уже для Филлипса он не является самоочевидным.

Обоснование философии «витгенштейнцами» второго поколения преследовало преимущественно одну цель — показать,

---

<sup>1</sup> Витгенштейн 1994: 131.

<sup>2</sup> Принято говорить об оксфордской (Райл, Стросон, Остин) и кембриджской (Витгенштейн, Уиздом, Малкольм, Рис, Уинч, Лазеровитц и др.) традициях лингвистической философии. Это различие сохраняет полезность и сегодня, несмотря на неоднократные попытки синтеза этих традиций, наиболее примечательной из которых остается ранний проект Стэнли Кавелла (см. также работы Анвера База, Никласа Форсберга, Стивена Малхолла, Освальда Ханфлинга и др.).

что продолжаемая ими интеллектуальная практика является именно философской. В этом есть нечто примечательное — лингвистическая философия действительно таит в самом своем существе исходную проблематичность: будучи доведенной до определенного предела, она — как свидетельствует история — или превращается в деятельность, неотличимую от лингвистики и социологии, или — как принято считать — вырождается в контекстуализм. Эта проблематичность вполне осознавалась представителями лингвистической философии и не является артефактом историографии. «Что именно делает рассуждение не простым или утонченным опытом лексикографии, но философией?» — вопрос, с некоторой регулярностью возникавший в традиции, и по крайней мере один ответ на него требует обращения к истории, в рамках которого особо значимыми становятся фигуры Сократа и Платона.

Впрочем, такое обращение — всегда спорадическое и уж точно не соответствующее канонам историко-философской работы — не следует считать историзацией дискурса лингвистической философии. Эта проблематика в целом остается на периферии философии обыденного языка. Обращение за помощью к философам прошлого, а тем более древности, можно было бы вообще расценить как курьезный эпизод, если бы не три обстоятельства. На наш взгляд, эти обстоятельства позволяют оттенить те аспекты философии обыденного языка, которые обыкновенно становятся предметом наиболее неадекватных интерпретаций. Во-первых, имела место эволюция взглядов Витгенштейна на философию Сократа и Платона — от скепсиса на раннем этапе до своего рода инкорпорирования в репертуар философских практик, приемлемых с точки зрения позднего Витгенштейна. Во-вторых, этапы этой эволюции поразительным образом воспроизводятся в философии последователей Витгенштейна. Наконец, фигура Сократа (а в меньшей степени и Платона) оказывается существенно важной для философского проекта Раша Риса — проекта, на первый взгляд противоречащего стереотипному восприятию лингвисти-

ческой философии, однако по существу реализующего ее в полной мере. Таким образом, выясняется, что, при всей маргинальности этого сюжета для самой лингвистической философии, фигуры Сократа и Платона позволяют более рельефно выявить те ее черты, которые часто остаются периферийными, и как знать, быть может, опыт прочтения их образов философами XX в. способен пусть немного, но обогатить и само платоноведение.

### *Платон и Сократ в эволюции Витгенштейна*

У лингвистической философии сложилась репутация традиции, менее всего заинтересованной в какой бы то ни было форме исторического знания. А- или даже анти-историзм, подчас приписываемый традиции, подчас ею декларируемый, делает такой тип философствования несовместимым с нормой континентальной философии, сложившейся условно после Гегеля. В то же время этот антиисторизм не является позицией, не образует программу, не воспроизводит какую-то согласованную познавательную стратегию. Последователи Витгенштейна исходили из того, что проблема, требующая разрешения, с одной стороны, контекстуально ограничена, а с другой — будучи философской проблемой — не имеет диахронического измерения. Поэтому делать философию, не занимаясь историей философии, — один из способов делать вечную философию. Оксфордское направление лингвистической философии при этом было в профессиональном отношении связано с антиковедением и классической филологией, тогда как кембриджские последователи Витгенштейна и Мура принципиальным образом не стремились придать своей практике даже видимость исторической респектабельности, полагая, вероятно, что философия начинается если не с самого Мура или Витгенштейна, то уж точно не раньше Беркли или Юма.

В связи с этим не слишком удивительно, что взгляды Витгенштейна на философию Сократа и Платона долгое время не становились предметом специальных (историко-)философских раз-

работок<sup>3</sup>. Если не иметь в виду, что исследователи Витгенштейна воспроизводят антиисторизм его последователей, то объяснение этому факту может быть довольно простым — по отношению к тому проекту, который ассоциируется с поздним Витгенштейном, философия Платона и Сократа выступает скорее антиподом. Причем речь должна идти именно о философии Сократа-Платона — кошмара для историка философии, привыкшего аккуратно разделять эти позиции. Различия между Сократом и Платоном для самого Витгенштейна и его последователей были, как правило, незначительными по одной существенно важной причине: Сократ и Платон интересны не сами по себе, витгенштейнцы (и сам Витгенштейн, и его последователи первого поколения, например Уиздом) обращаются к ним не за решениями конкретных философских задач, а в качестве образца специфического типа философствования. В этом отношении в наследии Витгенштейна Сократ (= Платон, за некоторыми исключениями) — скорее, образ, нежели субъект философии. Удивительным, но по-своему очень характерным исключением является философия Раша Риса.

В наследии Витгенштейна имеет место одна примечательная особенность — если материалы 1930-х гг. содержали достаточно критические оценки сократической (платонической) философии<sup>4</sup>, то в финальные редакции сочинений они включены не были: например, в «Философских исследованиях» Сократ (из «Тетета») упоминается лишь дважды. О. Куусела (видимо, справедливо) видит причину этого в том, что к концу 1940-х гг. Витгенштейн пришел к своего рода примирению с сократическим идеалом философии<sup>5</sup>. Следует, однако, заметить, что это «примирение» условно: философская работа посредством примеров,

---

<sup>3</sup> Здесь уместно напомнить о невероятно недооцененной статье Марка Роу, который проследил биографические «рифмы» Сократа и Витгенштейна: Rowe 2007: 45–85; краткую библиографию см. Rowe 2007: 45.

<sup>4</sup> «В общей сложности 4 тысячи слов», если верить подсчетам Роу (Rowe 2007: 46).

<sup>5</sup> Kuusela 2019: 883.

демонстрация метода, а не постулирование завершенных определений, соответствующих строго отграниченным сущностям, — все эти особенности философии Витгенштейна могут интерпретироваться как в духе сократической философии, так и вопреки ей<sup>6</sup>. В духе — поскольку поиск определений (знания, добродетели, прекрасного и пр.) Сократом (Платоном) предполагает обращение к уже известному, а не поиск нового знания; вопреки — поскольку для Витгенштейна это известное есть лингвистическая компетенция субъекта, а не образ вечности в его душе<sup>7</sup>. Соответственно, узнать знание можно лишь через серию (которую можно прервать) примеров того, как «знание» употребляется в языке, примеров как актуальных, так и выдуманных.

Иными словами, если метод философской работы Сократа вполне соответствует взглядам позднего Витгенштейна, то постулирование универсальной модели, которая должна стать результатом этой работы, является ошибочным. Показательно, что четыре из пяти функций частичных определений в философском исследовании, которые Куусела извлекает из трудов позднего Витгенштейна, он находит реализованными в сократических диалогах<sup>8</sup>.

Нетрудно увидеть, что указанный выше метод в целом и целом стереотипно ассоциируется с Сократом, а постулирование моделей (т.е. реализация непредусмотренной метафизики) — с Платоном<sup>9</sup>. Эта двойственность — лояльность сократического метода по отношению к обыденному языку и одновременно с этим вводящая в заблуждение метафизика платоновской философии — может рассматриваться и в биографическом ключе: платоновская философия, предполагающая строгое соответствие выржений положениям дел (идеальным формам), вполне напоми-

---

<sup>6</sup> Витгенштейн 1994: 132.

<sup>7</sup> Kuusela 2019: 897.

<sup>8</sup> Kuusela 2019: 903–905.

<sup>9</sup> Именно так, судя по всему, эти фигуры воспринимал и Витгенштейн (см. Kuusela 2019: 883).

нает пафос «Трактата»<sup>10</sup>. В этой эволюции от условного «Платона» к не менее условному «Сократу» особенно примечательно то, что последний сохраняет «герменевтическую пластичность», выступая в разных ролях, тогда как первый остается своего рода призраком философии прошлого: всеобщего прошлого истории, персональной биографии Витгенштейна и коллективной биографии витгенштейнианцев.

*Философский идеал после Витгенштейна:  
от Платона к Сократу?*

У лингвистической философии сложилась также репутация философии *исключительно* лингвистической. Иными словами, предполагается, что в центре разработок если не самих Витгенштейна или Остина, то их последователей, находятся языковые диспозиции, а задача философской практики состоит в том, чтобы распутывать многочисленные концептуальные затруднения, в немалой степени порождаемые самими философами. Философия занимается преимущественно этим — решением загадок, разрешением противоречий и поиском выхода из лингвистических лабиринтов, однако и оксфордские, и кембриджские философы не уставали подчеркивать, что за каждым выражением имеет место реальность жизни. Лингвистическая философия занимается не *лингвистическими* проблемами, но концептуальными, а потому говорит о реальности в той же мере, что и о языке, — собственно, этим она и отличается от лингвистики: она продолжает оставаться метафизикой.

В этом отношении показательна эволюция взглядов на философию Джона Уиздома. В конце 1930-х – начале 1940-х гг. Уиздом рассматривает философию в традиционном ключе, полагая, что ее задачей является анализ, т.е. перевод пропозиций, сформулированных на одном уровне языка, в пропозиции другого уровня<sup>11</sup>. Собственно, проблемы классической метафизики могут

---

<sup>10</sup> Kuusela 2019: 884; см. также Trabattoni 2013: 220–248.

<sup>11</sup> Wisdom 1934: 66.

быть разрешены аккуратным анализом-переводом, в ходе которого помимо прочего элиминируется непредусмотренная онтология. Различая формальный, материальный и философский типы анализа, Уиздом показывает, что последний ориентирован на демонстрацию структуры фактов (а не самих фактов и способов их выражения). Позднее Уиздом говорит о том, что задача философских утверждений — «разъяснение (illumination) предельной структуры фактов, т.е. отношений между различными категориями сущего или (следовало бы сказать) отношений между различными подъязыками внутри языка» (курсив мой — *A.P.*)<sup>12</sup>.

С другой стороны, к концу 1940-х гг. оформляется и другое понимание сущности философии. Здесь вопрос «Что такое философия?», в соответствии с принятой Уиздом процедурой, переводится в вопрос «Что делают философы?». В свою очередь, выясняется, что философы ставят и решают вопросы, которые Уиздом классифицирует как парадоксальные и конфликтные и которые он отличает от эмпирических (ранее — материальный анализ) и логических (ранее — формальный анализ). Характерной особенностью этих вопросов является следующее: каждый участник коммуникации владеет всей информацией о положении дел и правилами языка<sup>13</sup>, при этом конфликтные вопросы (утверждения) требуют от участников решения относительно норм языка<sup>14</sup>, а парадоксальные как будто не требуют ответа вовсе<sup>15</sup>. Первые предполагают формулировку новой конвенции и тем самым не подпадают под действие логики, вторые — очевидно бессмысленны, но тем не менее также требуют принятия решения еще более

---

<sup>12</sup> Wisdom 1936–1937: 73, ср. также 75–76.

<sup>13</sup> Wisdom 1936–1937: 73–74.

<sup>14</sup> Напр., «Если на корову нападает пес, и она направляет на него рога по мере того, как он вокруг нее крутится, обходит ли он ее по кругу?» (Wisdom 1952: 95). «Можно ли сдержать обещание непреднамеренно (unintentionally)?» (Wisdom 1952: 33).

<sup>15</sup> «Не сошли ли мы все с ума?» (Wisdom 1952: 27) или «Мы не можем знать источник наших ощущений», «Индуктивные выводы никогда на самом деле не подтверждаются» или «Законы математики на самом деле суть правила грамматики» (Wisdom 1936–1937: 77). См. в целом Gasping 1974: 2–5.

радикального; при этом парадоксальные вопросы могут быть заданы только при условии, что каждый участник коммуникации знает ответ, более того — знает его с очевидностью. В связи с этим примечательно, что Кавелл также подчеркивает:

Сократ заставляет оппонентов отказываться от определений не потому, что они не знают значений слов, но потому, что они их знают, а потому знают и то, что Сократ завел их в парадокс (как меня вообще можно было бы завести в парадокс, если бы я имел в виду под словами именно то, что хотел?)<sup>16</sup>.

В этом отношении метод Сократа оказывается и парадигматическим для философии, и не лишенным некоторых пороков. Парадигматичность определяется тем, что Сократ, с одной стороны, задает вопросы, выпадающие на периферию понимания в силу кажущейся очевидности ответов. При этом участники дискуссии не приобретают нового знания (эмпирического и формального), и более того — чтобы дискуссия состоялась, они должны знать *все* в полной мере. Интересно, что ссылка на некоторое здравомыслие, входящая в метод Сократа, находит структурное соответствие в методах витгенштейнцев (апелляция к некоему plain man, который является носителем здравого смысла и обыденного — т.е. нормального, не деформированного философским произволом — языка).

Практика такого вопрошания демонстрирует неочевидность ответов, позволяет *показать* проблематичность этой мнимой очевидности. В этом качестве вопросы, которые задает Сократ: «Что такое знание?», «Что такое добродетель?» (именно их вспоминают витгенштейнцы), — суть вопросы подлинно философские, коль скоро показывают, каким образом язык сообщает о реальности<sup>17</sup>. Смущение, по словам Уиздома, неизбежно сопровождает такие вопросы, объяснимо, ведь сам собой напрашивается ответ: «Разве ты сам не знаешь?!»<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> Cavell 1976: 39–40.

<sup>17</sup> Wisdom 1938: 459.

<sup>18</sup> Wisdom 1965: 139.

Неадекватность же Уиздом видит в том, что намерение Сократа как будто состоит в генерализации, причем не чувствительной к жизни языка<sup>19</sup>. В этом чтении Уиздом не одинок — более того, такая интерпретация является среди витгенштейнианцев хрестоматийной. Укажем лишь на довольно характерную работу еще одного ученика Витгенштейна Питера Гича по поводу «Евтифрона», где обсуждается т.н. «заблуждение Сократа», состоящее в том, что если субъект знает значение понятия, то нет необходимости его выяснять, а если субъект таким знанием не обладает, примеры значения понятия ему не помогут, коль скоро он не знает, как правильно это понятие использовать<sup>20</sup>. В этом духе Уиздом вспоминает соответствующий пассаж из «Голубой книги»:

Философское исследование скрывала идея о том, что для понимания значения общего термина нужно найти общий элемент во всех его употреблениях; ибо она не только не вела ни к какому результату, но также заставляла философа отбросить как не относящиеся к делу конкретные случаи, которые одни только и могли помочь ему понять употребление общего термина. Когда Сократ задает вопрос: «Что такое знание?», — он не рассматривает перечисление случаев знания даже как предварительный ответ<sup>21</sup>.

Справедливости ради отметим, во-первых, что это «Сократ» Платона, во-вторых, как мы увидим, витгенштейнианцы (в частности, Рис) давали и иные оценки практике Сократа, и в-третьих, здесь имеет место одна из базовых проблем самой лингвистической философии, а именно неясность отношений между логикой и грамматикой. Тем не менее примечательна склонность интерпретировать сократический идеал в связи с методами лингвистической философии — или в качестве ее обоснования, или вопреки ее требованиям.

Интересно, что Стэнли Кавелл в программной работе 1958 года, выступая в защиту «оксфордской философии» (т.е. филосо-

---

<sup>19</sup> Wisdom 1961: 2.

<sup>20</sup> Geach 1966: 371; см. также Trabattoni 2013: 231.

<sup>21</sup> Витгенштейн 2008: 49, см. также 57.

фии Остина), помимо прочего отмечает, что нередко высказаться по поводу ситуации значит ее описать, что предложения, значения слов и факты образуют континуум и не разделены эпистемологическими границами. Мы задаемся вопросом о значении слов, когда ситуация проблематична, и, говоря о значениях, описываем ситуацию: «Евтифрон не нуждается в том, чтобы узнать новые факты, и все же он нуждается в том, чтобы узнать нечто: можно сказать и то, что в 'Евтифроне' Сократ искал значение [слова] 'благочестие', и что он искал, что такое благочестие»<sup>22</sup>.

Собственно, сократический метод поэтому и может считаться образцовым — он побуждает субъекта сосредотачиваться на самой практике речи, жить осмысленно в пределах языка, причем языка обыденного:

Увидеть, что обыденный язык является естественным, значит увидеть, как (и, вероятно, почему) он является нормативным для того, что может быть сказано. И кроме того, это значит увидеть, как именно Сократ в поисках определения может уговорить разум отказаться от самоуверенности — субъективных суждений и частных определений — и увести его дорогами общества обратно, домой. А то, что это также обновляет, углубляет и артикулирует наше понимание, говорит нам нечто о разуме и дарит утешение философам<sup>23</sup>.

*Жизнь и философия Сократа  
в лингвистической философии жизни Раша Риса*

Наконец, еще одним специфическим измерением лингвистической философии, уже в рамках новой ее интерпретации усилиями Стэнли Кавелла, оказывается обсуждение вопросов ответственности и этики. Вообще, оппоненты лингвистической философии нередко сопоставляют ее с софистикой. Основания для такого сравнения распадаются на два типа. С одной стороны, указывают на то, что, будучи философией обыденного языка, она

---

<sup>22</sup> Cavell 1976: 21.

<sup>23</sup> Cavell 1976: 43.

сводит все эпистемологические затруднения к лингвистическим, а те, в свою очередь, превосходно разрешаются или лексикографией, или какой-нибудь версией конвенционализма. В любом случае считать, что философ этой традиции *всерьез* рассуждает о вопросах, составляющих класс respectable проблем классической философии, не приходится. Второе основание для сопоставления с софистикой обнаруживается в наиболее проблематичном аспекте лингвистической философии, а именно неразрешимости вопроса о статусе релятивизма, и в особенности это характерно для кембриджской традиции. Действительно, при том что философия наследниками Витгенштейна понималась и делалась по-разному, всем вариантам можно приписать то, что Кай Нильсен назвал эпистемологическим релятивизмом, а радикальную его форму в философии религии — фидеизмом. Несмотря на то что витгенштейнианцы постоянно оспаривали то, что их философия может быть охарактеризована как релятивизм, подозрения не снимаются и до сих пор. В данном случае я бы внес важное для данной традиции различие между вопросами, которые ставит философия, и вопросами, которые ставит жизнь. Это различие было эксплицировано витгенштейнианцами, хоть и в неравной степени, и оно имеет непосредственное отношение к фигуре Сократа, более того — его образ придает определенную многомерность этой специфической черте лингвистической философии, которая часто оказывается в тени.

Действительно, язык в философии витгенштейнианцев является универсумом — любая серьезная проблема может быть разрешена обращением к языку. В этом отношении, например, для Риса или Уинча язык культуры задает принципы рациональности; рациональность — это грамматическая категория. Именно поэтому оценивать, скажем, этику, сложившуюся в данной культуре, по критериям другой очевидно неверно. Впрочем, такой релятивизм свойствен отнюдь не только витгенштейнианцам, он может быть обнаружен, например, в неопозитивистски консер-

вативной концепции Айера<sup>24</sup>. Поразительно, но для лингвиста или антрополога в такого рода релятивизме нет ничего эпистемически предосудительного, тогда как для философии, которой интеллектуальная традиция предписывает формулировку предельно сильной эпистемологии, релятивизм в общем оказывается неприемлемым или самопротиворечивым. Эта коллизия свойственна и философам, работавшим в рамках философии обыденного языка.

Так, задача философа состоит в том, чтобы наблюдать формы существования, различные способы жить, явленные в языке. В таком наблюдении он вынужден быть релятивистом, ведь в противном случае будет навязывать игре собственные правила (это тоже возможно, но в особых случаях). Язык живет по собственным правилам — трюизм не перестает быть справедливым от того, что формулируется нестрого. Более того, концептуальные трудности, или попросту путаница, возникают именно потому, что понятия используются в несвойственных им ситуациях или вследствие грамматического сбоя, и задача философа — «вернуть их домой» (ранний Уиздом, напомним, полагал, что задача философа — анализ, который представляет собой перевод понятий одного уровня в понятия другого). Философ — прежде всего грамматист и, будучи таковым, вынужден быть релятивистом.

Однако из этого не следует, что принятие собственных решений — в особенности этических — философом может быть отдано на откуп по-релятивистски интерпретируемому нормативному плюрализму. В сущности, эта коллизия — между описательным характером философии и радикальностью каждого конкретного этического решения — может быть сведена к конфликту между

---

<sup>24</sup> Важно уточнить, однако, что у Айера этот «релятивизм» носит «культурный», а не эпистемологический характер, коль скоро наука — в рамках которой, например, исследуются различные этические системы — реализует подлинную рациональность. С одной стороны, привилегированный статус подобной сверхрациональности оспорили Уинч и Малкольм в конце 1950-х — начале 1960-х гг., с другой — речь все равно идет об оценках этики (редуцированной к социологии), так что на нашем аргументе это возможное возражение не сказывается.

философией и жизнью, в котором решающее слово оказывается за последней. И некоторый пессимизм философов этой традиции<sup>25</sup> в отношении самой философии связан с тем, что в ситуации принятия решения грамматические исследования пусть и помогают, но не являются решающими. Философская практика описания случаев языка является именно практикой — наблюдение меняет перспективу, фокусирует ранее скрытые фрагменты жизни; говоря словами Риса, Сократ в «Пире» показывает, каков же настоящий предмет желаний, и тем самым меняет *все*, целостность перспективы жизни<sup>26</sup>. Но субъект, принимающий решение, несет ответственность, вес которой не может быть компенсирован простой внимательностью наблюдения.

В этом отношении философия является практикой ответственности, и потому *трансформирующей* дисциплиной. Жизнь должна быть осмысленной, причем не сквозь оптику универсальной метафизической теории, но через множество различных практик проживания. Именно это и подчеркивает Рис, вновь обращаясь к деятельности Сократа: он практиковал критику конкретных ситуаций, а не изучение лежащих в их основании законов морали<sup>27</sup>. Собственно, образ Сократа — этический и даже отчасти религиозный, — к которому обращается Рис, отличается от образа, нарисованного (скорее, намеченного) Витгенштейном и Уиздомом. Сократ оказывается исключительно практическим философом и тем самым подлинным философом, который не ищет генерализаций (в отличие от Платона). Примерно в то же время Бамброу пишет по поводу Уиздома:

Мы все, подобно Сократу, мудрее в практике, чем в теории, и осознаем в разговоре и размышлении (тогда как не осознаем это-

---

<sup>25</sup> Характерны высказывания Витгенштейна о Сократе в «Культуре и ценности». Напр., § 69: «Читая сократический диалог, испытываешь чувство тягостной потери времени! К чему эти аргументы, раз они ничего не доказывают и ничего не проясняют?» (Витгенштейн 1994: 424), см. там же §§ 158, 318–319 (Витгенштейн 1994: 439, 463).

<sup>26</sup> Rhees 2014: 157; Rhees 1997: 231.

<sup>27</sup> Rhees 1999: 8.

го, обобщая разговоры и размышления), что всему свое время — время банальности и время парадоксу, время быть буквалистом и обвинять парадокс оппонента в поверхностной вычурности; время быть вычурным и обвинять банальность оппонента в том, что она — лишь буквализм<sup>28</sup>.

По этой линии, вероятно, проходит и различие между платоновским и сократическим идеалами философии, различие важное для Риса, хотя и не эксплицированное в полной мере. Сократ, сосредотачиваясь на практике, на критике конкретных поступков в конкретных ситуациях, не предлагает универсальной этической теории. Вообще же вопрос о том, возможна ли этическая теория как тип знания (и как она могла бы выглядеть), для Риса небанален. Он показывает, что с прискорбной регулярностью теории этого рода оказываются генерализациями случаев, а такое обобщение всегда более или менее произвольно в том, что касается критериев. Более того, этическая позиция, если следовать таким теориям, оказывается важнее, чем конкретная ситуация, в которой делается моральный выбор. Тем самым такие теории неизбежно провозглашают торжество эгоизма — «Я» субъекта, следующего рамке, важнее, чем сама ситуация выбора и другие «Я»<sup>29</sup>.

В этом отношении можно говорить и о ясно осознаваемом философском идеале — Сократ показывает не столько то, как надо философствовать, сколько то, как следует жить. Именно жизнь, ставящая субъекта перед необходимостью принятия решений, оказывается подлинным предметом философии Сократа, и этот же взгляд бесконечно важен для Риса. Поступок не может быть обоснован ссылкой на традицию, нравы, идеальное бытие — такого рода обобщения будут всего-навсего формой снятия ответственности с того, кто поступок совершает, софистическим благоразумием выгодоприобретателя. Единственным критерием правильности, добродетельности поступка является его осмысленность в потоке жизни:

---

<sup>28</sup> Bambrough 1974: 281–282.

<sup>29</sup> Rhees 1999: 8.

Именно этого (осознания связи между моралью и пониманием — *А.Р.*) Сократ пытался добиться своей критикой: конвенционализм является такой же формой невежества, какой был бы и утилитаризм. Именно поэтому необходимо отдавать себе отчет — на этом всегда настаивал Сократ. Это источник связи между моралью и осмысленностью, осмысленностью жизни: непродуманная (*unexamined*) жизнь не стоит того, чтобы быть прожитой<sup>30</sup>.

Однако Рис идет дальше — чуть позже, имея в виду «Апологию Сократа», он добавит: «неправедная жизнь не стоит того, чтобы быть прожитой»<sup>31</sup>. Одним из центральных сюжетов сократической философии, по Рису, было отождествление знания и добродетели: когда Сократ говорит о том, что знание есть добродетель, он имеет в виду и то, что добродетель есть знание. Однако такое утверждение проблематично, ведь человек может знать, что добродетельно поступать смело, при этом совершая трусливый поступок; проблематичность состоит в том, что «знание» этическое отличается от знания в каком-либо другом смысле; этика задает особую грамматику знания. Это знание, которое является пониманием, причем пониманием тотальным — знать этически значит знать смысл жизни как смысл существования, т.е. природу вещей<sup>32</sup>. Но как может состояться такое знание, «знание того, как жить»? «Сократ, видимо, думал, что человек может знать, как должно жить, только если он может знать»<sup>33</sup>. Это знание не извлекается из опыта — в противном случае здравомыслие вполне соответствовало бы тому, чему учили софисты, тому, что знакомо «узникам пещеры». Утверждение о том, что добродетель — это знание, для Риса означает, что моральное знание не является эмпирическим. Это было бы тривиальным, если бы не намек Риса на то, каким в таком случае является моральное знание. Видимо, это знание сродни знанию языка:

---

<sup>30</sup> Rhee 1999: 5.

<sup>31</sup> Rhee 1999: 101.

<sup>32</sup> Rhee 1999: 101.

<sup>33</sup> Rhee 1999: 102.

Если ты не живешь праведно или не стараешься жить праведно, твоя жизнь не имеет смысла, и ты мог бы с тем же успехом не жить вовсе. Это чудное (queer) утверждение. Оно отчасти аналогично «с тем же успехом ты мог ничего не говорить, ведь твои слова не имеют смысла»<sup>34</sup>.

В данном случае подозрительная странность аналогии определяется тем, что смысл выражения и смысл жизни как будто уравниваются. Но дело не в этом, а в том, что смысл высказывания следует из знания языка, подобно тому как смысл жизни следует из знания жизни: «смыслы» аналогичны, поскольку аналогичны соответствующие типы знания. Наивно полагать, что знание языка сводится к умению складывать высказывания, производить речь, «следовать правилу». Знать язык — как во множестве других мест писал Рис — это уметь жить соответствующей жизнью: шутить, ругаться, находить в ошибках смысл, вести беседу, говорить с детьми, обучать языку и т.п. Если на язык смотреть таким образом, вопросы «В чем смысл языка?» или «Что такое знание языка?» оказываются еще более чудными, ведь на первый, вероятно, неизбежным будет ответ «В языке»<sup>35</sup>, а на второй — «Знание всего перечисленного и другого, что перечислять невозможно, но не бессмысленно». Языку в таком понимании научить нельзя, как и морали, поскольку язык оказывается «всем». Собственно, знание «всего» — моральное знание — Сократом и реализуется в конкретных ситуациях знания: каждая из них имеет смысл только в контексте осмысленности жизни<sup>36</sup>.

В несколько более поздней работе Рис, продолжая тезис об осмысленности жизни как предмете философской заботы, не только подчеркивает, что в сократической модели самой большой ценностью жизни является ее понимание, но и обосновывает этим тезисом весьма специфическое прочтение Платона:

---

Когда он (Платон — *A.P.*) говорил о важности быть «одним че-

<sup>34</sup> Rhees 1999: 103.

<sup>35</sup> Для Риса равно правильным будет ответ «в том, чтобы жить».

<sup>36</sup> Ср. Rhees 1997: 179.

ловеком, а не многими»<sup>37</sup>, он как будто полагал, что это одно из условий осмысленности жизни человека. Подобно тому как должно быть единство дискурса — как слова должны иметь одно и то же значение в разных обстоятельствах [речи], и особенно слово *есть* должно значить одно и то же, — чтобы дискурс или язык вообще был осмысленным; как можно было бы сказать, что язык должен иметь одну-единственную логику, — дабы в нем сохранялась какая-то осмысленность, — так должно быть и единство в жизни, чтобы жизнь вообще была осмысленной»<sup>38</sup>.

Осмысленность жизни по Платону Рис уравнивает с осмысленностью дискурса: если в «Пармениде» последняя определяется сферой временного и явленного, то в «Государстве» способ жизни является условием знания, а в «Тимее» истинное (т.е. полное) знание оказывается недоступным человеку. Но так или иначе познаваемость жизни связана с обсуждением, разговором, беседой (учитывая, что индивидуального языка быть не может); и такое тотальное понимание языка противоречит его инструментальному пониманию софистами<sup>39</sup>. Поразительно не то, как Рис толкует платоновскую философию в духе Витгенштейна, хотя само это намерение является для витгенштейнианцев исключительным. Как указывалось выше, здесь имеет место имплицитное, но довольно отчетливое отличие между практикой Сократа и теорией (созерцанием) Платона: если первая подчеркивает многоголосие реальной жизни (т.е. разумной жизни, являющей смысл), то вторая предполагает противоречащее этому утверждение единой формы языка<sup>40</sup>. Не может быть единой теории языка, а следовательно, единой теории жизни и, тем самым, теории морали.

<sup>37</sup> Lg. 7, 847a: ἀλλ' εἰς μίαν ἕκαστος τέχνην ἐν πόλει κερτημένος ἀπὸ ταύτης ἄμα καὶ τὸ ζῆν κτάσθω (пер. А.Н. Егунова: «Нет, в государстве каждый должен владеть только одним ремеслом, которое и доставляет ему средства к жизни»). Рис, судя по всему, обращался к классическому переводу Б. Джоуэтта, в котором «every man is to be one man and not many» (Jowett 1871: 109).

<sup>38</sup> Rhees 1997: 182.

<sup>39</sup> Rhees 1997: 183–184.

<sup>40</sup> Rhees 1997: 188.

Такой взгляд на природу сократической философии можно считать артефактом самой философии обыденного языка — ясно, что и Рис, и Уиздом, и уж тем более Кавелл видят в Сократе тот идеал, который воспроизводит для них существо самой философии. Тем не менее у Риса немаловажное значение фигура Сократа приобретает в связи с тем обстоятельством, что его философия в традиции неизменно связывается с его жизнью. Не случайно Рис не раз обращается к известному сопоставлению Кьеркегором Христа и Сократа<sup>41</sup> — грамматика выражений «следовать за Христом» и «следовать за Сократом» для Риса оказывается удивительно сопоставимой при всех отчетливых различиях; более того, говоря о соотношении морали и религии в посланиях Павла, Рис также обнаруживает сходство в противопоставлении внешнего и внутреннего в морали, ссылаясь как на Христа, так и на Сократа<sup>42</sup>. При этом именно понимание жизни (Гераклитово «научение уму») — практика осмысления конкретных ситуаций и перипетий, в которых оказывается человек, — составляет подлинное существо философии, оказывается сократическим воспитанием, в отличие от тренировки софистов<sup>43</sup>.

Включение Рисом фигуры Сократа в околорелигиозный контекст особенно многозначительно. Вероятно, никто другой из последователей Витгенштейна — по крайней мере, первого поколения — не разработал столь сложной и многомерной философии религии. Одним из центральных пунктов этих опытов было решение вопроса о соотношении философии и религии. С одной стороны, всем без исключения витгенштейнианцам было очевидно, что соответствующие практики несопоставимы друг с другом уже потому, что философия, в отличие от религии, формой жизни не является. С другой стороны, поразительная симметрия между некоторыми философскими и религиозными практиками неслучайна: философия по Рису также оказывает

---

<sup>41</sup> Rhees 1997: 194; Rhees 1999: 104.

<sup>42</sup> Rhees 1999: 282.

<sup>43</sup> Rhees 2014: 166–167.

трансформирующее воздействие на субъекта (как и литература — добавил бы Уиздом), побуждая его видеть реальность, т.е. понимать жизнь, в новом свете и принимать более осмысленные решения. Вопрос о сходстве и различии может показаться банальным, но может оказаться и содержательным, если линии сопоставления будут интерпретироваться как в философском, так и религиозном ключе. Сократ, согласно Рису, «заботился о своей душе — и о душах других, — но это не была религия. Я не думаю, что стал бы обращаться к Иисусу за решением философской проблемы. Я не думаю, что ему было бы это интересно»<sup>44</sup>.

Итак, можно подвести некоторые итоги.

Во-первых, замечательно, что при всей периферийности нашего сюжета для развития традиции он претерпел очевидную эволюцию. Если для раннего Витгенштейна и витгенштейнианства (в лице Уиздома) характерно понимание сократического метода как образцового для философии, в том числе и образцово ошибочного, то представлениям позднего Витгенштейна о практике философии он оказывается вполне созвучным. В свою очередь платонический идеал — или, скорее, стереотипное восприятие этого идеала — не является приемлемым ни для позднего Витгенштейна, ни для ранних витгенштейнианцев, например Уиздома.

Во-вторых, показательно, что в философии Раша Риса столь важную роль играет фигура Сократа, которого Рис делает субъектом, отыгрывающим нетипичные для лингвистической философии представления. Не до конца ясно, насколько интерпретация Рисом фигуры Сократа корректна в историко-философском смысле и мог ли Рис сформулировать принципы этической теории, не обращаясь к Сократу и Платону. Однако очевидно, что такое обращение позволило Рису особым образом артикулировать свои взгляды. Также показательно и то, что — вновь — фигура Сократа оказывается более живой и даже экзистенциально значимой в сравнении с Платоном.

---

<sup>44</sup> Rhees 1997: 30–31.

Наконец, метод Сократа Кавеллом и Рисом рассматривается в контексте связи языка и жизни; здесь на первый план выходят, с одной стороны, проблематичность этой связи для лингвистической философии, а с другой — понимание витгенштейнианцами философии не только как дескриптивной, но и как трансформирующей дисциплины. Такое понимание нетривиально и предельно не соответствует сложившемуся стереотипу, в соответствии с которым лингвистическая философия разрешает (если вообще разрешает) проблемы языка. Именно этим рассмотренный эпизод особенно ценен для меня: он позволяет оттенить те аспекты философии обыденного языка, на которые я — невольно следуя стереотипам — не склонен обычно обращать внимание.

---

## Литература

- Витгенштейн, Л. (2008), *Голубая и коричневая книги: предварительные материалы к «Философским исследованиям»*. Пер. с англ. В.А. Суровцева и В.В. Иткина. Новосибирск: Сибирское университетское изд-во.
- Витгенштейн, Л. (1994), *Философские работы*. Часть I. М.: Гнозис.
- Bambrough, R. (1974), "Literature and Philosophy", in R. Bambrough (ed.), *Wisdom: Twelve Essays*, 274–292. Totowa, N.J.: Rowman and Littlefield.
- Cavell, S. (1976), "Must We Mean What We Say?", in Id., *Must We Mean What We Say? A Book of Essays*, 1–43. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gasping, D.A.T. (1974), "The Philosophy of John Wisdom", in R. Bambrough (ed.), *Wisdom: Twelve Essays*, 1–41. Totowa, N.J.: Rowman and Littlefield.
- Geach, P.T. (1966), "Plato's *Euthyphro*: An Analysis and Commentary", *The Monist* 50.3: 369–382.
- Jowett, B., tr. (1871), *The Dialogues of Plato*. Translated into English, with analyses and introductions by B. Jowett. Vol. 4. Oxford: Clarendon Press.
- Kuusela, O. (2019), "Wittgenstein's Reception of Socrates", in C. Moore (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Socrates*, 883–907. Leiden: Brill.
- Rhees, R. (1997), *On Religion and Philosophy*. Cambridge University Press.
- Rhees, R. (1999), *Moral Questions*. Palgrave Macmillan.
- Rhees, R. (2014), *Without Answers*. Routledge.
- Rowe, M.W. (2007), "Wittgenstein, Plato, and the Historical Socrates", *Philosophy* 82.1: 45–85.
- Trabattoni, F. (2013), "Wittgenstein, Plato and the 'Craving for Generality'", in L. Perissinotto and B.R. Cámara (eds.), *Wittgenstein and Plato: Connections, Comparisons and Contrasts*, 220–248. Palgrave Macmillan.
- Wisdom, J. (1934), "Symposium: Is Analysis a Useful Method in Philosophy?", *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 13: 53–118.
- Wisdom, J. (1936–1937), "Philosophical Perplexity", *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series* 37: 71–88.
- Wisdom, J. (1938), "Metaphysics and Verification (I.)", *Mind, New Series* 47.188: 452–498.
- Wisdom, J. (1952), *Other Minds*. New York: Philosophical Library.
- Wisdom, J. (1961), "The Inaugural Address: A Feature of Wittgenstein's Technique", *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 35: 1–14.
- Wisdom, J. (1965), "Tolerance", in Id., *Paradox and Discovery*, 139–147. Oxford: Basil Blackwell.