

УДК 101.9; 172.13

## Философия и публичность: к генеалогии проблемы отношений интеллектуалов и власти<sup>1</sup>

**Корецкая Марина Александровна**

Кандидат философских наук, доцент,  
заведующая кафедрой философии,  
Самарская гуманитарная академия,  
443011, Российская Федерация, Самара, ул. 8-ая Радиальная, 2;  
e-mail: listrah@list.ru

### Аннотация

В статье осуществляется анализ связи философии и публичного пространства в контексте генеалогии отношений интеллектуалов и власти. Для этой цели были обозначены исторические условия (античная прямая демократия), в которых складывается режим публичности, прояснено соотношение политического и публичного и эксплицированы те функции, которые выполняла философия в античном полисе, поддерживая режим публичности в рабочем состоянии. Автор полагает, что современная медиатизированная публичная среда предполагает новую, вовсе не свободную от двусмысленностей редакцию права знать и права свободно высказываться. Если интеллектуалы оказываются в пространстве медиатизированных публичных дискуссий, рассчитанных на широкую аудиторию, они по-прежнему занимают зону околополитического досуга со всеми вытекающими двусмысленными последствиями. Генеалогическое изыскание позволяет подойти к вопросу о том, изменилась ли роль философии в современной публичной среде.

### Для цитирования в научных исследованиях

Корецкая М.А. Философия и публичность: к генеалогии проблемы отношений интеллектуалов и власти // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2016. Том 5. № 6А. С. 167-175.

### Ключевые слова

Философы, интеллектуалы, власть, публичное пространство, парресия, генеалогия.

<sup>1</sup> Данное исследование выполнено при финансовой поддержке фонда РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта «Амбивалентность власти: мифологический, онтологический и практический аспекты» (проект РГНФ № 14-03-00218).

## Введение

Одна из наиболее острых тем философии XX века, тема отношений интеллектуалов и власти, характеризуется чрезвычайной двусмысленностью, что заставляет поднять вопрос о генеалогии этой проблемы, которая, как представляется, связана с восходящей еще к античности локализацией философии в публичном пространстве. На протяжении всей истории философы-интеллектуалы то и дело обнаруживают себя пред лицом некоей вмененной им социальной миссии, и при этом не могут определиться с тем, в чем именно эта миссия состоит: то ли они должны легитимировать власть (в лице имеющихся институтов), то ли воспитывать правителей и совершенствовать институты, исходя из идеи справедливого правления, то ли заниматься радикальной критикой властных структур и поиском стратегий автономии-автаркии. Причем по большому счету ни одна из этих позиций не может похвастаться этической безупречностью, пока любые возвышенные философские речи на данную тему можно с легкостью заподозрить в том, что они дают самооправдание если не ангажированности, так рессентимента. Иными словами, не вполне понятно, как философ-интеллектуал должен выстраивать свои отношения с властью и откуда вообще такие завышенные ожидания и соответствующие (или не соответствующие) этим ожиданиям претензии.

Корни проблемы имеет смысл искать в пресловутой прописке философии на агоре. Уже начиная с античности существовала устойчивая традиция требовать от философии выполнения определенных социальных функций, которые в итоге и вошли в кредо интеллектуала, в значительной мере позволив это кредо обосновать. Если философия представляет собой в кантовской терминологии «публичное использование разума», то важно понять генеалогию этого обращенного к философской мысли требования иметь публичное звучание. Соответственно, задачи данной статьи заключаются в том, чтобы обозначить исторические условия, в которых складывается режим публичности, прояснить соотношение политического и публичного, и эксплицировать те функции, которые выполняла философия в античном полисе, поддерживая режим публичности в рабочем состоянии. Это генеалогическое изыскание позволит подойти к вопросу о том, изменилась ли роль философии в современной публичной среде. Генеалогия как метод в данном случае будет пониматься в трактовке М. Фуко [Фуко, 1996].

### Политическое и публичное пространство в античных полисах

Поскольку философия появляется в античных полисах, она исходно связана с таким политическим пространством, которое допускает и даже требует для своего функционирования режима публичности. Полисная система управления была республиканской, что предполагало значительное разнообразие форм. Аристотель, например, рассматривает демократию или политию, аристократию, олигархию, а также царскую власть (царь как вы-

---

борный стратег) и династию (наследование ключевых должностей) [Аристотель, 1984, 457-459]. Эти формы различались трактовкой того, что входит в комплект гражданских прав, шириной распространения этих прав среди жителей и теми принципами, согласно которым определялся круг лиц, имеющих доступ к политике и управлению. Но в любом случае, вне зависимости от конкретного политического уклада, полисная система наделяла впечатляющий процент населения в той или иной степени доступом к принятию политических и управленческих решений, а стало быть, и сталкивалась с проблемой того, как обеспечить способность и готовность этих людей к тому, чтобы быть вменяемым субъектом таких решений. Когда нет единого суверена, устанавливающего порядок ссылкой на благодать, оказывается необходимо публичное пространство как пространство активного поиска общего блага. Поскольку никому в точности не известно, что именно это общее благо собой представляет, каждый голосует, не зная наверняка, к добру или худу для полиса обернется то или иное постановление народного собрания. До тех пор пока место сакральной истины пусто, вокруг него и складывается пространство, насыщенное агональностью. В этой ситуации нужны сложные культурные механизмы и практики, позволяющие гражданам научиться смотреть чуть дальше своих частных (семейных, клановых) интересов. Нужен взгляд, способный искать общее благо и справедливость. А это сложная практическая задача, имея в виду, что социальное пространство достаточно пестрое, а компетентности, от которой напрямую зависит внятность и вменяемость решений, всегда не хватает. Публичная среда была необходима для того, чтобы эфемерное общее благо имело шансы как-то выкристаллизоваться благодаря полемически организованному обсуждению. Такого рода мораль можно вывести из софистики Горгия, которого с нелегкой руки Сократа и Платона слишком поспешно записали в релятивисты и циники: в природе блага нет, онтологически оно ничем не гарантировано [Богатов, 2009, 154], но о нем надо говорить как о существующем, и тогда оно, может быть, появится. Поистине, «речь – великий властитель» [Кассен, 2000, 86].

### Философия как практика парресии

Философия возникает как один из культурных механизмов, поддерживающих режим публичности в рабочем состоянии. Безусловно, производимый ею культурный эффект к одной лишь этой функции не сводится. Другим таким механизмом являлся театр: катарсис представлял собой практику темперирования страстей, способ их перевода из частного режима в режим общезначимый и создания аффективного социального тела, сплоченного возвышенными эмоциями. Что до специфического вклада философии в это благое дело, то, как обращает наше внимание в своих последних лекциях М. Фуко [Фуко, 2011; Фуко, 2014], философия с самого момента своего появления была сущностно связана с практикой парресии. Парресия (παρρησία) – это правдивая речь по существу, имеющая отношение к делам, касающимся каждого гражданина. Парресия дополняла принцип изегории (ιστηγορία), несколько отличаясь

от него. Изегория представляла собой право каждого гражданина публично высказываться и быть выслушанным. Парресия же ориентировала на то, как в идеале должно реализовываться это право. В этой правдивой речи эпистемологическое измерение неотделимо от этического: она ответственна и требует от говорящего мужества и готовности пойти на серьезный риск, поскольку высказываемая истина может быть нелицеприятной для влиятельных или многочисленных слушателей, и цена откровенности может оказаться чрезвычайно высокой. Стоит заметить, что чем более демократичным был порядок в конкретных полисах, тем более рискованной была причастность к политическому и публичному пространству. Всякий, кто, побуждаемый чувством долга или честолюбием, заявлял о себе в политике или оказывался при исполнении более-менее заметных управленческих функций, даже при добросовестном отношении к обязанностям рисковал вместо желаемых почестей оскандалиться, подвергнуться штрафам, а то и быть казненным или изгнанным. Эта система, столь озабоченная борьбой с возможными злоупотреблениями, довольно эффективно справлялась с коррупцией, но оказалась практически беззащитна перед стратегией демагогии, манипулирующей общественным мнением. А потому смысл понятия парресия со временем изменился: при демократии афинского типа это слово приобрело негативный оттенок, связанный с правом каждого говорить все, что ему вздумается и, соответственно, клеветать на соперников или лстить толпе из корыстных и тщеславных побуждений.

Философ и пытается противостоять демагогу, уличаемому в софистике, претендуя на то, чтобы быть парресиастом по преимуществу, то есть тем, кто публично произносит бескорыстную правдивую речь. Еще, правда, большой вопрос, что это значит: то ли он позиционирует себя как того, кто изрекает некую истину от лица Логоса, то ли честно высказывает то, что думает, хотя понимает, что может заблуждаться. Вопрос также в том, чего ждет от него публика, когда соглашается его слушать. И, похоже, здесь сразу можно заподозрить несоответствие: философ оглашает проблемы и формулирует принципы, в то время как от него ждут эффективных рецептов.

### **Ценность и цена философского досуга**

В связи с этим большое значение приобретает то место, где звучит публичная речь философа: не на холме Пникс (где в Афинах проходили народные собрания), не в булевтерии, не в суде (апология Сократа – редчайшее и показательное исключение), а по преимуществу на агоре, на улицах, в портиках гимнасиев и на дружеских симпозиах. Сократ, отвечая на упреки, почему он, столь озабоченный благом Афин, не занимается политикой и не выступает на народном собрании, объясняет своим обвинителям, что если бы он начал говорить то, что думает на экклесиях или в буле (то есть в собственно политическом пространстве, где непосредственно принимаются решения), его казнили бы давно. Смерти как таковой он не боится (поверим ему в этом), но умерев рано, он ничего полезного

для города не успел бы сделать [Платон, Апология Сократа, 1994, 86]. Однако опасения слишком скорой расправы за вольнодумство, в качестве упрека брошенные афинянам обиженным за судьбу учителя автором «Апологии», на самом деле являются даже не самым существенным резонансом для того, чтобы философ не вмешивался в политический агон напрямую. Мысль философа нетороплива, она проблематична и не ориентирована на непременный результат. Там же, где дебаты направлены на калькуляцию рисков и как можно более четкое взвешивание однозначных позиций, слушать насколько угодно правдивую философскую речь просто недосуг. Поэтому зона, где высказывается философ – это, как правило, зона околополитического досуга. Но важно, чтобы именно здесь был овод по имени Сократ, который провоцирует авторитетных афинян к самоотчету касательно намерений и компетентности и не дает согражданам погружаться в «идиотию», то есть поглощенность частными интересами. Если в палестре Сократ обращается к уважаемым полководцам Никию и Лахету с просьбой объяснить ему, что такое мужество, эта беседа только по видимости является частной, на самом же деле она имеет публичный смысл и способна вызвать определенный публичный резонанс, ведь она озвучивает общие вопросы, касающиеся каждого гражданина. Это вызов, на который полководцу надо иметь смелость ответить, позволив великому майевту выставить себя невеждой, поскольку непредвзятое обсуждение такого рода тем позволяет проговорить важные для политического праксиса принципы. Например, право воспитывать будущих воинов обосновывается не только личной демонстрацией мужества, но и добродетелью рассудительности, умением объяснить молодежи, что есть добродетель как таковая и что отличает мужество от трусости с одной стороны и от безрассудства с другой [Платон, Лахет, 1994, 293].

Философ претендует на то, что готов научить других управлять собой, чтобы они могли, ориентируясь на справедливость и благо, управлять другими. Это чрезвычайно существенный императив в обществе, где свобода связана с гражданским статусом. Аристотель компактно характеризует демократию следующим образом: все управляют всеми, равные подчиняются равным, но по очереди [Аристотель, 1984, 405], а это предполагает, что граждане покорны не суверену и его силе, а справедливости. Хороший гражданин должен уметь одинаково хорошо и управлять, и подчиняться, а значит, он должен подчиняться как свободный, а не как раб и уметь управлять другими тоже как свободными, а не как рабами. В аристотелевской логике раб следует чужой воле, во-первых, из страха, а во-вторых, просто потому, что не способен принимать решения самостоятельно и тем самым, действуя, он является чем-то вроде живого орудия своего господина [Аристотель, 1984, 383-386]. Конечно, такого рода рассуждения легко квалифицировать как шовинистически оправдывающие рабство. Однако в этом рассуждении куда более значимым является императив, обращенный к самим эллинам: граждане должны уметь вести себя как свободные люди, действовать, понимая, что и для каких целей они делают, а сами цели связывать с принципами достойного и благого существования политического сообщества.

Свободного человека должна отличать ἐγκράτεια, (воздержанность), которая формируется благодаря тем самым практикам заботы о себе, которые столь интересовали позднего Фуко, и в которых знали толк персонажи вроде Сократа. Философ – это тот, кто задает вопросы о благе и справедливости, тот, кто публично разоблачает ложные мнения и пустые амбиции, тот, кто побуждает себя и других к неустанной заботе о себе ради того, чтобы политический праксис мог сочетать в себе хорошее управление и свободную жизнь под сенью арете [Корецкая, 2009, 144-145]. И за все эти претензии философ должен быть готов заплатить самую высокую цену вплоть до ссылки и смерти, что, собственно, и случилось неоднократно. Случай Сократа – парадигмальный, но не единственный. Можно вспомнить про Анаксагора, приговоренного к казни, но изгнанного; также изгнанного Протагора; Аристотеля, под конец жизни прошедшего через суд и покинувшего Афины; критиковавшего демократию Ксенофонта, осужденного в Афинах за измену; Пифагора и многих пифагорейцев, погибших во время антипифагорейских волнений в Италии; разумеется, Платона с его сицилийскими зловключениями; Зенона Элейского, убитого элейским тираном за участие в заговоре; Анаксарха, убитого по тем же причинам тираном кипрским; и, наконец, Гипатии, растерзанной толпой фанатиков в Александрии.

### Заключение

Очевидно, что не в любой политической ситуации такой режим публичности возможен, соответственно, не всегда и философия востребована и уместна в этом качестве. Однако можно сказать, что пока современные представительные формы демократии наследуют у античности значимость публичного пространства, фигура философа-парресиаста имеет место быть. Массовый характер обществ и вездесущее в индустриальную и постиндустриальную эпоху отчуждение создает определенные трудности: представительство подключает массы к власти и одновременно отделяет от нее, производя с одной стороны молчаливое большинство, а с другой стороны замкнутые элиты. Современная публичная среда медиатизирована, что предполагает новую, вовсе не свободную от двусмысленностей редакцию права знать и права свободно высказываться. Если интеллектуалы оказываются в пространстве медиатизированных публичных дискуссий, рассчитанных на широкую аудиторию, они по-прежнему занимают зону околополитического досуга со всеми вытекающими двусмысленными последствиями. От них ждут то идеологической поддержки, то развлечения публики софистическими поединками, то конкретных управленческих рецептов, то обеспечения элитных практик времяпрепровождения. Они вечно рискуют то перестать быть интересными, то оказаться слишком зависимыми от конъюнктуры или прямого заказа сверху. Таким образом, генеалогическая экспликация связи философии с публичным пространством подводит нас к вопросу о том, как философская парресья должна структурироваться сегодня, в связи с ее необходимостью обществу.

## Библиография

1. Аристотель. Политика // Доватура А.И. (ред.) Аристотель. Сочинения в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 375-644.
2. Богатов М.А. Интеллектуалы в полисе: неплатоновские сюжеты // Интеллигенция. Интеллектуалы. Университет: теоретический альманах «res cogitans #6». М.: ИД «Книжное обозрение», 2009. С. 151-157.
3. Кассен Б. Эффект софистики. М., СПб: Московский философский фонд, Университетская книга, культурная инициатива, 2000. 238 с.
4. Корецкая М.А. Интеллектуалы и власть. Эпизод I: кризис античной пайдеи // Интеллигенция. Интеллектуалы. Университет: теоретический альманах «res cogitans #6». М.: ИД «Книжное обозрение», 2009. С. 142-150.
5. Платон. Апология Сократа // Лосев А.Ф. (ред.) Платон Собрание сочинений в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 70-96.
6. Платон. Лахет // Лосев А.Ф. (ред.) Платон Собрание сочинений в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 268-294.
7. Фуко М. Ницше, генеалогия и история // Усманов А.Р. (ред.) Философия эпохи постмодерна. Мн.: ООО «Красико-принт», 1996. С. 74-97.
8. Фуко М. Управление собой и другими. СПб.: Наука, 2011. 432 с.
9. Хардт М., Негри А. Субъективные фигуры кризиса // Синий диван. 2014. № 19. С. 85-104.
10. Шарль К. Интеллектуалы во Франции: Вторая половина XIX века. М.: Новое издательство, 2005. 328 с.

## Philosophy and publicity: the genealogy of problems of relations between intellectuals and power

**Marina A. Koretskaya**

PhD in Philosophy, Docent,  
Head of the Department of Philosophy,  
Samara Academy for the Humanities,  
443011, 2, 8th Radialnaya st., Samara, Russian Federation;  
e-mail: listrah@list.ru

**Abstract**

The article discusses the interrelation of philosophy and the public sphere in the context of the genealogy of relationships of intellectuals and power. The methodological basis of the study is formed by the systematic method, the theoretical analysis of approaches and the transition from the particular to the general in the formulation of conclusions. For this purpose, were identified historical conditions, in which the public sphere has been emerged; were clarified correlation of politics and publicity and were explicated the functions which the ancient philosophy performed in the polis. Publicity as a sphere of the discussion of the common good appears with ancient direct democracy. When a significant percentage of the population has direct access to political and government decisions, it is important to ensure the ability of citizens to be responsible subjects of these decisions. Philosopher, holding disinterested truthful speech in zone of parapolitical leisure activities is opposed to demagoguery, acting as parresias. Philosopher – is the one who asks questions about the good and justice; one who publicly debunks the false opinions and empty ambition; one who is willing to teach others to govern themselves so that they can govern others fairly. Genealogical research has allowed to approach the question of how has changed the role of philosophy in the contemporary public sphere.

**For citation**

Koretskaya M.A. (2016) *Filosofiya i publichnost': k genealogii problemy otnoshenii intelektualov i vlasti* [Philosophy and publicity: the genealogy of problems of relations between intellectuals and power]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 5 (6A), pp. 167-175.

**Keywords**

Philosophers, intellectuals, power, publicity, parresia, genealogy.

**References**

1. Barker E. (1958) *The Politics of Aristotle*. Oxford: Oxford University Press. (Russ. ed.: Aristotel' (1983) *Politika*. In: Dovatura A.I. (ed.) *Aristotel'. Sochineniya v 4 t*, Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., pp. 375-644.)
2. Bogatov M.A. (2009) *Intellektualy v polise: neplatonovskie syuzhety* [Intellectuals in the polis: non-piatonic plots]. *Intelligentsiya. Intellektualy. Universitet: teoreticheskii al'manakh "res cogitans #6"* [Intelligentsia. Intellectuals. University: Theoretical Almanac "Res cogitans # 6"]. Moscow: Knizhnoe obozrenie Publ., pp. 151-157.
3. Cassin B. (1995) *L'effet sophistique*. Paris: Gallimard Publ. (Russ. ed.: Kassen B. (2000) *Efekt sofistiki*. Moscow, St. Petersburg: Moskovskii filosofskii fond Publ., Universitetskaya kniga, kul'turnaya initsiativa Publ.).

4. Foucault M. (2004) *Généalogie, esthétique, contrôle*. (Russ. ed.: Fuko M. (1996) Nitsche, genealogiya i istoriya. In: Usmanov A.R. (ed.) *Filosofiya epokhi postmoderna*. Minsk: Krasiko-print Publ., pp. 74-97.).
5. Foucault M. (2008) *The Government of Self and Others*. Basingstoke: Palgrave Macmillan. (Russ. ed.: Fuko M. (2011) *Upravlenie soboi i drugimi*. St. Petersburg: Nauka Publ.).
6. Khardt M., Negri A. (2014) Sub"ektivnye figury krizisa [Subjective figures of the crisis]. *Sinii divan* [Blue sofa], 19, pp. 85-104.
7. Koretskaya M.A. (2009) *Intellektualy i vlast'*. Epizod I: krizis antichnoi paideii [Intellectuals and power. Episode I: The crisis of the ancient paideia]. *Intelligentsiya. Intellektualy. Universitet: teoreticheskii al'manakh "res cogitans #6"* [Intelligentsia. Intellectuals. University: Theoretical Almanac "Res cogitans # 6"]. Moscow: Knizhnoe obozrenie Publ., pp. 142-150.
8. Plato (1994) *Lakhet* [Laches]. In: Losev A.F. (ed.) *Platon Sobranie sochinenii v 4 t* [Works in 4 volumes], Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., pp. 268-294.
9. Sharl' K. (2005) *Intellektualy vo Frantsii: Vtoraya polovina XIX veka* [Intellectuals in France: The second half of the XIX century]. Moscow: Novoe izdatel' stvo Publ.
10. West T.G. (1979). *Plato' s Apology of Socrates*. Ithaca: Cornell University Press. (Russ. ed.: Platon. (1994) *Apologiya Sokrata*. In: Losev A.F. (ed.) *Platon Sobranie sochinenii v 4 t*. Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., pp. 70-96.