

Министерство высшего образования и науки Российской Федерации  
ФГБОУ ВО «Удмуртский государственный университет»  
Институт истории и социологии  
Кафедра философии и гуманитарных дисциплин

А.А. Шадрин

**ФИЛОСОФИЯ**

**ПРЕКОНСТРУКТЫ КУРСА ЛЕКЦИЙ**

Учебное пособие



Ижевск  
2023

УДК 101(075.8)

ББК 87.0я73

Ш163

*Рекомендовано к изданию Учебно-методическим советом УдГУ*

**Рецензенты:** д-р фил. наук, профессор каф. философии и гуманитарных дисциплин, ин-та истории и социологии ФГБОУ ВО «Удмуртский государственный университет» В.Л. Круткин, канд. филос. наук, доцент, каф. истории, теории и практики социальных коммуникаций ФГБОУ ВО «Удмуртский государственный университет» И.В. Журбина.

**Шадрин А.А.**

Ш163 Философия. Преконструкты курса лекций : учеб. пособ. – 2-е изд., испр. и доп. – Ижевск : Удмуртский университет, 2023. – 217 с.

**ISBN 978-5-4312-1160-7**

В учебном пособии по дисциплине «Философия» представлены материалы-преконструкты курса лекций по двум разделам, традиционно относимым к становым областям философского знания. В 3-й раздел пособия вошли современные интерпретации нововременных классических философских систем Б. Спинозы, Г.В. Лейбница, И. Канта и Ф.В. Шеллинга.

Пособие предназначено для студентов всех направлений бакалавриата и включает в себя 18 тем, к каждой из которых составлены тезисы и вопросы для обсуждения на лекционных занятиях.

УДК 101(075.8)

ББК 87.0я73

**ISBN 978-5-4312-1160-7** © А.А. Шадрин, 2023

© ФГБОУ ВО «Удмуртский  
государственный университет», 2023

# СОДЕРЖАНИЕ

<b>ПРЕДИСЛОВИЕ</b> .....	5
<b>РАЗДЕЛ I. ФИЛОСОФИЯ И СПОСОБЫ ЕЕ ОПРЕДЕЛЕНИЯ. СООТНОШЕНИЕ ФИЛОСОФИИ С ДРУГИМИ ОБЛАСТЯМИ ЗНАНИЯ</b> .....	8
<b>Тема 1.</b> К вопросу об отношении философии к «жизни»... 8	
<b>Тема 2.</b> Генезис философии в нарративах её «предыстории» .....	18
<b>Тема 3.</b> Определение философии из её предмета. Основные типы философствования .....	29
<b>Тема 4.</b> Определение философии из «иной» области знания. Философия и наука: сходство и различия.....	37
<b>Тема 5.</b> Философия и религия: перспектива истины между знанием и верой .....	45
<b>Тема 6.</b> Философия и искусство как способы произведения субъективности .....	58
<b>Тема 7.</b> Само-определение философии в вопросе о смысле её существования .....	67
<b>РАЗДЕЛ II. «КОРПУС» ФИЛОСОФИИ И ЕГО СТРУКТУРА</b> ....	74
<b>Тема 8.</b> Не-основные и основные разделы философского знания. Логика .....	74
<b>Тема 9.</b> Этика. Возможность разграничения этики и морали .....	83
<b>Тема 10.</b> История философии и способы её прочтения....	103
<b>Тема 11.</b> Взаимосвязь основных разделов философского знания: мышление «логоса». Онтология и гносеология... 114	
<b>Тема 12.</b> «Человек» и «общество» в преконструктах трансценденции.....	125
<b>Тема 13.</b> Дифференциация общества как целого: принцип имманенции .....	134
<b>Тема 14.</b> О-пределивание философии в преконструкте «мировоззрения» .....	152

<b>РАЗДЕЛ III. СОВРЕМЕННЫЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ НОВОВРЕМЕННЫХ КЛАССИЧЕСКИХ ФИЛОСОФСКИХ СИСТЕМ.....</b>	<b>169</b>
<b>Тема 15. «Этика» Б. Спинозы: освобождение из-под власти аффектов.....</b>	<b>169</b>
<b>Тема 16. Г.В. Лейбниц: принцип достаточного основания.....</b>	<b>179</b>
<b>Тема 17. Учение о способностях И. Канта в прочтении Ж. Делёза .....</b>	<b>192</b>
<b>Тема 18. Ф.В. Шеллинг: принцип субъект-объектного тождества .....</b>	<b>207</b>

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Почему, собственно, *преконструкты* курса лекций? Что это значит? Для прояснения вопроса обратимся к исходному значению понятия «преконструкт». Оно вводится в философский язык представителями французской школы анализа дискурса – М. Пешё, П. Анри и др. – в конце 60-х годов 20 века\*. Говоря об «исходном значении» необходимо иметь в виду, что его дефиниция ни в коем случае не предусматривает наличия некоего устоявшегося (универсального) определения, действительного для любого исследовательского направления, или дискурса. «Исходное значение» понятия «преконструкт» неотделимо от ситуации и контекста его привлечения, что всегда уже заранее инициирует некое движение смыслополагания и/или интерпретации.

В работе Мишеля Пешё «Прописные истины» (1975 г.) «преконструкт» интерпретируется как феномен «дискурсивных следов, составляющих пространство памяти определенной последовательности». Эта философская дефиниция вполне отвечает смыслу и/или замыслу издания материалов, вошедших в представленный под этой обложкой курс лекций. Собственно, сами материалы и названы преконструктами курса лекций, поскольку предъявляют те разделы философского знания, без которых оно непредставимо в том смысле, что они всегда уже предполагаются сложившейся традицией преподавания философии. – Предполагаются обязательными для чтения (ознакомления с ними), обязательными и обязывающими как преподавателя, так и студентов.

Но преконструктами являются не только и не столько выделенные (или выделяемые) разделы философского знания, сколько те категории и понятия, которые они в себя включают. Категориальный и понятийный ряды как раз и за-

---

\* См.: Квадратура смысла: Французская школа анализа дискурса: Пер. с фр. и португ. / Общ. ред. и вступ. ст. П. Серио; предисл. Ю.С. Степанова. М.: ОАО ИГ «Прогресс», 1999.

дают те *последовательности*, о которых говорит М. Пешё. При обращении к философским категориям их ряд возглавит категория *логоса*, при обращении к понятиям – понятие *бытия*. При этом логос открывает пространство языка, в котором – через обращение к бытию – мгновенно раскрывается пространство мышления. В перспективе первого пространства распознается ретроспектива второго, и сама триада «бытие – язык – мышление», полностью покрывая поле философии, проецирует бесконечность, пробегаемую философскими концептами.

В обозначенных темах лекций собраны последовательности рассуждений, принадлежащие разным авторам – О.Н. Бушмакиной (Тема 13. Дифференциация общества как целого: принцип имманенции; Тема 14. О-пределывание философии в преконструкте «мировоззрения» и др.), А.А. Гусейнову (Тема 9. Этика. Возможность разграничения этики и морали), Н.В. Мотрошиловой (Тема 10. История философии и способы её прочтения), А.Н. Чанышеву (Тема 2. Генезис философии в нарративах её «предыстории») и другим, включая автора-составителя (Тема 1. К вопросу об отношении философии к «жизни»; Тема 5. Философия и религия: перспектива истины между знанием и верой; Тема 6. Философия и искусство как способы произведения субъективности и др.).

*Преконструкты* не могут быть сугубо авторскими (скорее наоборот, т. е. в принципе не могут быть таковыми), и «компиляция» при составлении лекционного курса неизбежна. Т. е., с одной стороны, фигура автора-составителя задает позицию «компилятора», с другой – курс философии (в той мере, в какой он вообще способен вызвать хоть какой-то интерес) может быть только *авторским*. Причем авторство здесь связано не только со *структурой* выстраиваемого курса, выбором *концептов*, их *интерпретацией*, но и со *способом подачи материала*, что не менее важно и имеет принципиальное и во многом определяющее значение. По мысли М. Хайдеггера (и конечно же не только Хайдеггера), преподавание философии – двусмысленное начинание.

Эта двусмысленность прежде всего обусловлена невозможностью и бессмысленностью передачи, или (ре)трансляции, философского знания, поскольку его воспроизводство не задействует ни мышление преподавателя, ни мышление студентов. Философское знание – знание *производимое* (здесь-и-сейчас); оно может производиться «индивидуально», но может и «коллективно» – в диалоге заинтересованных и понимающих друг друга соучастников его создания, творения, или произведения. Тогда прекопункты ожидают в конструктах и конструкциях совместного – диалогического – мышления и распознаются во множестве, или множественности, их смыслов. В этом основная ценность и преимущество совместного – «коллективного» – способа производства философского знания.

В представленных материалах по каждой теме лекции составлены вопросы и тезисы для обсуждения. Студенты заранее получают все материалы курса для того, чтобы иметь возможность ознакомиться с тематикой и проблематикой осваиваемой дисциплины, подготовиться к лекционным занятиям, сформулировать собственные вопросы и задать их преподавателю. Так монологический принцип, характеризующий проведение лекционных занятий, уступает место диалогическому подходу к их проведению. Это не значит, что лекция-диалог предполагает лишь беседу, устную коммуникацию, – записывается *действительно понятое*, затронувшее *нерв мышления*, коснувшееся той субъективности, которая позволяет различиться каждому, причастному к собственному присутствию.

## РАЗДЕЛ I. ФИЛОСОФИЯ И СПОСОБЫ ЕЕ ОПРЕДЕЛЕНИЯ. СООТНОШЕНИЕ ФИЛОСОФИИ С ДРУГИМИ ОБЛАСТЯМИ ЗНАНИЯ

### Тема 1. К вопросу об отношении философии к «жизни»

Что означает термин «философия»? Если «фило-логия» букв. значит «любовь к слову», то «фило-софия» (греч. *phileo* – люблю и *sophia* – мудрость) букв.: «любовь к мудрости». Следовательно, *чувство* и *мудрость*, мудрость как некое *знание*, в самой философии тесно сопряжены друг с другом, т. е. по существу нераздельны, – *чувство* и *мудрое знание* образуют некое единство. Философское знание выражено в слове. По мысли Г.-Г. Гадамера, «мышление идет по тем бороздам, которые оно прокладывает в языке». Поэтому философия [текст философский] и филология [текст литературный] тесно связаны между собой.

Таким образом, мы можем говорить о философии, с одной стороны, как о некоем *чувстве любви*, а именно любви к мудрости, а с другой – как о таком знании, которое имеет непосредственное отношение к познающему. Отсюда первый тезис Сократа: *познай себя, и ты познаешь весь мир*. Следовательно, знание о мире в философии неотделимо от знания о человеке, или от знания о *собственно человеческом*.

Итак, философ – это человек, ищущий [стремящийся к] мудрости, человек, относящийся к мудрости с чувством любви. Что же представляет собой любовь как чувство? Некое настроение, расположенность, или «*пред-*расположенность к...». К чему предрасположен человек, к чему он изначально [и в конечном итоге] стремится? – Человек стремится к *удовольствию*, но удовольствие, отождествляемое с *наслаждением*, мимолетно и уже в этом смысле



недостижимо [и возможно поэтому так притягательно]. Более того, в пределе, если оно превращается в самоцель, удовольствие оборачивается болью [эрос], или страданием. С. Кьеркегор акцентирует: *наслаждение разочаровывает, возможность – никогда*. В этой связи Аристотель говорит о том, что настоящая цель человеческой жизни – не наслаждение, а *блаженство* [Благо]. Блаженство же есть более устойчивое состояние, оно выше удовольствия как наслаждения и потому может быть охарактеризовано как *возвышенное*, или состояние возвышенности. Это та «высота», к которой стремится каждый философ. Имеет ли в таком случае философия какое-то отношение к жизни?.. – Безусловно. – Кто же откажется [способен отказаться] от возможности достичь состояния блаженства?!. Кто не желает быть счастливым?! *Быть мудрым – значит быть счастливым*. Отсюда, по утверждению Новалиса, «философия есть, собственно, ностальгия, тяга повсюду быть дома». «Куда уходим мы? – спрашивает Новалис. – Всегда домой.» – К самим себе...

Философ – человек ищущий [стремящийся к] мудрости, любящий мудрость. Что же такое *мудрость*? Как от мечает, Ж. Маритен («Философ во граде»): «Мудрость на самом деле не является чрезмерно ходовым товаром; в этой сфере никогда не было перепроизводства.» Очевидно, что мудрость – не вещь среди других вещей, она не вещественна и/или не вещьна. Мудрость есть некое знание, но знание особого рода. В чем же заключается его особенность? Когда оказывается востребована мудрость? – В некой пограничной (проблемной) ситуации, в пределе, когда мы застаем себя на границе между жизнью и смертью [поскольку именно жизнь представляет для каждого абсолютную ценность]. – Мы обращаемся к мудрости на пределе собственного существования. Этот *действительный* предел должен быть каким-то образом обозначен. Но он мо-

жет быть обозначен лишь как нечто запредельное. Это то, что на философском языке именуется *трансценденцией*, букв.: «выход, или выхождение за пределы». Выход, или выхождение, за пределы чего? – Повседневности, иначе, повседневного не-различенного существования. – Когда само существование – *мое собственное* существование – оказывается поставлено под знак вопроса [или подвергнуто сомнению], возникает предельный он же основной вопрос философии: «Я существую?» – Как место самопредъявления мышления, вопрос «я существую?» оказывается *точкой сгиба*, или *перехода*, от не-рефлексивного существования к рефлексивному, т. е. осмысленному. Имеет ли в таком случае философия какое-то отношение к жизни?!. Безусловно. – Поскольку именно мышление характеризует человека в его существе, т. е. как *человека*. Но мышление возникает лишь на пределе – на *этом* пределе, в точке радикального вопрошания – или не возникает вообще.

Мышление требует *мужества*, тем самым подтверждая тот факт, что худшие человеческие пороки – это трусость и безволие, и конечно же – неблагодарность. И наоборот – *мышление благодарно* уже в том смысле, что предъявляет человеческое начало в каждом, кто решается на этот шаг – шаг мышления, подтверждающего существование «я». Шаги мышления выстраиваются в последовательности рассуждений, образующих порядки знания. Рассуждения всякий раз должны *набрасываться-заново* (Г.-Г. Гадамер), поэтому философское знание, проживающее жизнь мышления, – это знание-процесс, живое знание, непрерывно преодолевающее собственные пределы. Это *единственное* свободное знание, подлинность которого задается в тождестве свободы и необходимости (Ф.В.Й. Шеллинг) и реализуется *в стремлении, желании мыслить*.

В «Философских исследованиях о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах» Ф.В.Й. Шеллинг отмечает: «Самый страх, свойственный жизни, гонит человека из центра, для пребывания в котором он создан; ибо этот центр в качестве чистейшей сущности всякой воли есть всепожирающий огонь для каждой особенной воли; чтобы жить в нем, человек должен умереть для всякой особенности, поэтому попытка выйти из центра на периферию и искать там покой для своей самости почти необходима. Отсюда и всеобщая необходимость греха и смерти как действительного отмирания особенности, пройти через которое, как через огонь, должна, чтобы очиститься, каждая человеческая воля» [Шеллинг Ф.В.Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Ф.В.Й. Шеллинг. Сочинения. М.: Изд-во «Мысль», 1998. С. 992-993]. На эту мысль Шеллинга обращает внимание М. Хайдеггер. Х.-Г. Гадамер вспоминает: «Однажды на семинаре по Шеллингу он зачитал такое предложение: «Страх самой жизни гонит человека из центра» и сказал: «Назовите мне хоть одно предложение Гегеля, которое по глубине могло бы сравниться с этим!»» [Гадамер Х.-Г. Мартину Хайдеггеру – 85 лет // Гадамер Х.-Г. Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества. Минск: Пропилеи, 2007. С. 133].

Мысль Шеллинга, безусловно, глубока. Но для того, чтобы глубина стала прозрачной, необходимо *понимание* мысли, ее герменевтическая интерпретация. Согласно П. Рикеру, герменевтика есть последовательное осуществление интерпретации. «Страх, свойственный жизни», или «страх самой жизни», обусловлен страхом смерти, неизбежности конца, и его «предчувствие», пронизывающее жизнь, вызывает в ней безволие, одержимость и отчаяние. Но безволие противоречит жизни, даже в биологическом

смысле, и оказывается ее периферией, окраиной, упокое-ние на которой, как говорит Шеллинг, *почти* необходимо для каждой самости. Эту «почти необходимость» в *человеческой* жизни преодолевает то, именуется *мышлением*. И если в религиозном смысле грех и смерть, как огонь, очищают *душу*, то в философском смысле понятия греха и смерти очищают каждую человеческую *волю*, возвращая ее в лоно мышления как такового, или субъективности как таковой. «Действительное отмирание особенности», о котором говорит Шеллинг, происходит в точке касания мышления, когда конечное и бесконечное распознают друг друга в мысли и ее смысле. Проходя через это касание, по мысли Ж. Делеза, прочитывающего Ф. Ницше, «...жизнь преодолевает пределы, установленные для нее познанием, мысль же преодолевает пределы, установленные для нее жизнью. Мысль перестает быть *ratio*, жизнь перестает быть *реакцией*. Мыслитель, таким образом, выражает великолепное родство мысли и жизни: жизнь, превращающая мысль в нечто активное, мысль, превращающая жизнь в нечто утверждающее. Кстати, у Ницше это родство проявляется не только как досократическая тайна по преимуществу, но и как сущность искусства» [Делез Ж. Ницше и философия. М.: Издательство Ad Marginem, 2003. С. 212].

Поэтому, с философской точки зрения, абсолютным злом для человека является отказ от мышления, обесмысливающий существование и лишаящий жизнь ее человеческого, как сказал бы М. Хайдеггер, *экзистирующего присутствия*. Экзистирующее присутствие, пребывающее при собственной сути, проживает жизнь мышления. Она прочитывается и прописывается в философских концептах, и каждый концепт, неотделимый от его интерпретации, пере-открывает пространство жизни, расширяя его границы. Ж.-К. Карьер в беседе с У. Эко замечет: «Говорят,

чение – ненаказуемый грех» [Карьер Ж-К, Эко У. Не надейтесь избавиться от книг! СПб.: «Симпозиум», 2010. С. 237]. Характерно, что книга, в которой собраны беседы Ж.-К. Карьера с У. Эко названа «Не надейтесь избавиться от книг!», а приведенное здесь замечание Ж.-К. Карьера взято из разговора, озаглавленного «Книги, которых мы не читали».

Прочитываемые философские концепты, как *сигнатуры духа* (Ж. Делез), различают собственные смыслы и различаются в образуемых ими пространствах *систем сингулярностей*. Они «неинтеллектуальны» в том смысле, что превышают принцип *ratio*, отмечены печатью авторского имени и схватывают живое настоящее в струящемся, изливающимся потоке проживаемого мыслимого. В лекционном курсе, посвященном Лейбницу, Ж. Делез, обращаясь к студентам, говорит: «Некоторым образом, философ – это не тот, кто поет, а тот, кто кричит. Всякий раз, когда у вас возникает потребность кричать, я считаю, что вы недалеки от своего рода зова философии. Что означает, что концепт – это своего рода крик или своего рода форма крика? Вот что: иметь потребность в концепте означает хотеть иметь то, о чем следует кричать! Необходимо найти концепт для этого крика...» [Делез Ж. Лекции о Лейбнице. 1980, 1986/87. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. С. 17]. Как «система сингулярностей, выделенная из потока мыслей», философский концепт тождествен затронутому *нерву* мышления, когда оно заявляет о себе в жизнеутверждающем – свободном – акте творчества и предоставляет возможность обозначенному концептом смыслу быть услышанным.

По преданию, первым назвал философию по имени **Пифагор Самосский** [580-500 гг. до н. э. (по одним сведениям), либо 570-490 гг. до н.э. (по другим)] – древнегреческий философ, математик и мистик, создатель религиозно-

философской школы [союза] пифагорейцев. Согласно Пифагору, мудрость есть *знание порядка*.

В «Пифагоровых законах и нравственных правилах» утверждается:

- Порядок да управляет всеми твоими делами. Последуя ему, ты будешь иметь тайну делать все с желаемым успехом.

- Порядок да будет твоим божеством! Непрестанно воздавай ему сердечное служение: порядок есть союз всех вещей. Сама Природа через него существует.

- Что такое мудрость? Знание порядка. Если желаешь быть мудрым в течение твоей жизни, все поставь на своем месте. Преходящая временная слава не стоит тихого и безмятежного порядка, видимого в ежедневных делах мудрого [Золотые законы и нравственные правила Пифагора / Сост. Нечаев С. – М.: Астрель: Полиграфиздат, 2012. – 160 с. С. 50–51].

Обращаясь к проблеме порядка, О.Н. Бушмакина отмечает: «Есть бесконечное множество точек – звездное небо над нами... Есть бесконечное множество звезд... И мы спрашиваем себя: звезды действительно расположены в созвездиях? Или это мы своим человеческим умом *выделяем* эти структуры как структуры? Вопрос в том, наше ли мышление вносит порядок, или же этот порядок действительно существует? Т. е. либо наше мышление есть *отражение* этого порядка, и не более чем, и тогда порядок действительно существует, либо же никакого порядка в принципе *нет*, но есть только наше собственное представление об этом порядке. И в том и в другом случае всегда возникает один вопрос: а **откуда вообще берется порядок?** Если порядок в действительности не существует, откуда берется идея порядка? Если же порядок есть, то как и каким способом этот порядок может выражаться в нашем мышлении? Насколько наше мышление способно действи-

тельно воспринять нечто, т.е. внешний порядок, как *этот вот порядок*? Не вносим ли мы нашим мышлением некие искажения в действительно существующий порядок [вещей]?

Т. е. речь идет о проблеме объективности или субъективности порядка. Если порядок чисто субъективен, то он произволен. И тогда порядок – дело нашего субъективного произвола. Да, но в мышлении-то порядок *есть*. Т. е. мыслим-то мы в определенных вариантах, или способах, мышления. И они – эти варианты – *исчислимы*. Т. е. **способы мышления исчислимы**. – Человек не настолько бесконечное существо, чтобы мыслить бесконечным множеством способов. И тогда: если мы полагаем, что такой порядок *есть* в мышлении, тогда возникает вопрос о *характере* этого порядка. Этот порядок... он берется *оттого что мы люди?* или *оттого что мы мыслим?* Если оттого что мы люди, то он имеет *родовую* основу. И тогда все дело просто в физиологии: мы – существа, которые принадлежат определенному роду и определенному виду, наделены определенными свойствами и качествами, и вследствие того, что наш мозг устроен так, а не иначе, мы мыслим так, а не иначе. Возникает вопрос: так ли это? – Вопрос хитрый.

Какую хитрость он в себе заключает? – Если я, человек, задаюсь таким вопросом, следовательно, в моей природе есть нечто, что понуждает меня задаваться этим вопросом. Но я этим вопросом задаваться *не должен*, потому что моя природа такова, что для меня это должно быть очевидным. [...] Но ведь мыслим-то мы о разном, и мыслим мы по-разному. Потому что если бы это было *не так*, то вообще всего этого разговора в принципе бы не было. Как не было бы проблемы смысла и проблемы понимания. О чем говорить? – Все, как родовые существа, несут в себе эти закрепленные способности, и тогда не понимает нас

только тот, кто больной. – *Больные* люди не понимают. А все здоровые люди понимают друг друга вполне адекватно. Т. е. сама по себе идея в общем, оказывается, опирается на очевидность – на самоочевидность, которая следует из неких физиологических особенностей нашего организма. Тем не менее мы почему-то иногда недопонимаем друг друга. И так происходит довольно часто.

Т. е. если говорить об этой проблематике, она достаточно странная. Но, посмотрите, весь современный когнитивизм, все нейро-науки они как раз опираются на эту идею. Т. е. что значит понять, как мы мыслим, что значит понять исток мышления? – Это значит привести все к нейронным цепочкам, связям и реакциям. И как только мы вычленим эти нейронные цепочки, говорим: ага, у Сидорова так же, как у Иванова. Цепочки двигаются, все здорово. Но, как ни странно, Сидоров и Иванов думают по-разному. – Мозги устроены одинаково, а думают они по-разному» [По итогам семинара PROXIMA, посвященного работе У. Эко «Отсутствующая структура» (25.08.2010)].

### **Тезисы и вопросы для обсуждения:**

1. Тезис «философ – не мудрец»; различие между философом и Мудрецом.
2. Философствование как вопрошание; тезис «философ – тот, кто умеет спрашивать».
3. Что означает тезис А. Бадью «единица делится на двое», в частности, применительно к понятию *удовольствия*? Как связаны между собой понятия *рефлексии* (от позднелат. *reflexio* – обращение назад) и *мышления*?
4. Понимание как способ постижения мудрости. Понятие смысла; смысл как идеальная *подвижная* сущность; смысл и значение.
5. Чем способен наслаждаться философствующий?



6. Понятие «Я»; «я» как местоимение; имя собственное и имя нарицательное, мне [как индивиду] не принадлежащие; феномен «говорящего места», задающего способ высказывания; «я» – децентрированное – подвижное – единичное – множественное.

7. Представление о существовании «внутреннего», характеризующего мою «самость»; тезис «без представления о моем внутреннем «я», некоей присущей мне *самости* я не смог бы существовать, – оно (это представление) составляет для меня абсолютную реальность»; «твердое травматическое ядро», не поддающееся символизации (С. Жижек); не-символизируемое «я»-реальное и непредставимое «я»-воображаемое.

8. Вопрос о смысле жизни; традиционная формулировка вопроса («В чём заключается смысл жизни?») и запрет на нее (И. Кант); парадоксальность словосочетания «смысл жизни».

9. Тезис «опыт ничему не учит» и его смысл.

## Тема 2. Генезис философии в нарративах её «предыстории» \*

Переход философии от ее предыстории к ее истории есть генезис философии. Он представляется нам недостаточно выясненным, а потому мы говорим о генезисе философии как проблеме. Решить эту проблему – это значит, на наш взгляд, ответить на вопросы «когда?», «где?» и «из чего?» возникает философия.

Вопрос «из чего возникла философия?» является спорным, потому что на этот вопрос, впрочем, как и на другие вопросы, связанные с проблемой генезиса философии, даются разные и, на наш взгляд, недостаточные ответы. Диапазон возможных ответов на этот вопрос довольно широк, начиная с отрицательного (философия вообще ни из чего не возникала; будучи абсолютно новым явлением, она зародилась, так сказать, на пустом месте) и кончая утверждением, что философия вообще не возникла, а существовала издавна.

Диапазон возможных ответов на вопрос «как возникла философия?», довольно широк.

Вопрос «где возникла философия?» – это старый вопрос о том, возникла ли философия только на Западе или же и на Востоке также, вопрос о самой философичности древневосточной философии.

Вопрос «когда возникает философия?» имеет не только хронологический, но и общественно-исторический смысл. Это вопрос о том, на какой ступени раннеклассового общества возникает философия.

О том, где возникает философия, говорит Диоген Лазерций в «Прологе» к своим десяти книгам «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов». Во времена

---

\* По материалам монографии: Чанышев А.Н. Начало философии. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1982, 184 с.

Диогена Лаэртция (2-3 вв. н.э.), т. е. спустя более чем полтысячелетия после Аристотеля, в условиях Римской империи, объединившей латинский мир с греческим, а латиногреческий мир с ближневосточным, в условиях наступления религии и мифологии Востока на античную культуру, вопрос о месте возникновения философии был, по-видимому, животрепещущим. Многие утверждают, констатирует Диоген Лаэртций, что занятие философией началось впервые у «варваров». Однако сам Диоген не согласен с теми, кто видел начало философии у негреков, «варваров». Он считал, что «философия получила свое начало у греков».

В Новое время Г. Гегель, положив в качестве социального условия возникновения философии политическую свободу и подчеркивая отсутствие какой-либо свободы на Востоке (там свободен лишь один человек, но свободен как деспот, а потому его свобода есть лишь произвол, вождение и формальная свобода), утверждает, что «философия... начинается в греческом мире», что «философия в собственном смысле начинается на Западе».

Отвергнув восточную философию в качестве философии, Г. Гегель, верный своему принципу единства духовной культуры человечества, включает то, что считает восточной философией, в общий ход развития абсолютного духа в качестве не философии, а предфилософии. При этом он не может не считаться с тем, что многие ученые его времени серьезно писали о китайской и индийской философиях и что это имело основания. Но эти основания, утверждает Гегель, мнимые, ибо и китайская, и индийская философии – плоды некоей иллюзии, вызванной тем, что и в Древнем Китае, и в Древней Индии религии были незрелыми, они остановились еще на той ступени развития, когда субъективный элемент еще не выявился, как это про-

изошло в античной религии, а потому эти досубъективные восточные религии легко можно принять за философию.

В зависимости от того как решается вопрос о том, где возникает философия, строится ответ на вопрос, когда она возникает. Если она впервые появляется на Востоке, то дата ее возникновения примерно 8-7 вв. до н.э. В ином случае, период ее возникновения отмечают 6-5 вв. до н.э.

Ответ на вопрос о том, из чего возникает философия, предвосхищает во многом и ответ на вопрос о том, как она возникает. Если философия возникает из мифологии (мировоззренческой части религии), если мифология (религия) отличается от философии только формой, если в самой мифологии существует противоречие между формой и содержанием, то ясно, что философия возникает из мифологии путем приведения формы в соответствие с содержанием, путем смены представленческой и в силу этого конечной формы фиксации бесконечного на единственно адекватную этому содержанию разумно (а не рассудочно, как в науках) понятийную форму. То, что в мифологическом мировоззрении представлялось смутно и в фантастических образах, теперь ясно и отчетливо мыслится.

Поэтому и религия, и мифология – это как бы несовершенная форма философии. В основе той и другой лежит разум (единый абсолютный дух), но в случае мифологии – фантазирующий, в случае же философии – мыслящий.

Так как в основе мифологии лежит разум, то мифология, хотя она и продукт фантазии, не является продуктом произвола. «В качестве продуктов разума (но не мыслящего разума), – писал Г. Гегель, – религии народов и их мифологии, какими бы простыми и даже неуклюжими они ни казались... содержат в себе... мысли, всеобщие определения, истину, ибо в основании их лежит инстинкт разумности». Так как лежащий в основе мифологии разум – ра-

зум не мыслящий, а фантазирующий, в мифологии форма противоречит содержанию. Для Г. Гегеля миф возникает не в результате какого-то сверхразумного прозрения мистика, обладающего исключительным даром проникать в сокровенную сущность вещей, и не в результате сверхъестественного откровения, а всего лишь из-за неумения выразить объективное разумное содержание в разумных же формах. «Неумение представить мысль как мысль, – писал он, – обнаруживается в том, что прибегают к вспомогательному средству – выражают ее в чувственной форме», но ведь «чувственному воплощению понятия всегда свойственна некая неадекватность, так как почва фантазии не может выразить идею истинным образом», а потому и «миф... не является адекватной средой для мысли». Мифология как мировоззренческая часть религии – единственный, по Г. Гегелю, духовный источник философии.

Проблемой возникновения философии занимался современный английский ученый, профессор Бирмингемского университета Дж. Томсон, автор многих работ, в том числе книги «Первые философы» (русский перевод 1959 г.), имеющей непосредственное отношение к нашей теме. Концепция возникновения философии Дж. Томсона может быть квалифицирована как мифогенная: он отделяет мифологию от религии и говорит о возникновении философии из мифологии, видя в мифологии единственный источник философии.

К мифогенному типу концепций возникновения философии можно отнести и представления о ее возникновении А.Ф. Лосева. Утверждая, что ныне «является уже безграмотностью отождествлять мифологию с поэзией, с наукой, с религией, с моралью, с искусством», А.Ф. Лосев пытается отделить мифологию от религии, миф от религиозных верований, рассмотреть миф вне контекста религиозных представлений и действий. А что такой контекст су-

ществует, не решается отрицать и А.Ф. Лосев – один из наиболее последовательных представителей именно мифогенной концепции возникновения философии. «Миф, взятый сам по себе, – пишет А.Ф. Лосев, – не имеет никакого существенного отношения к религиозным верованиям, хотя он и связан с ними как в первобытную эпоху, так и в позднейшие времена». Именно из такой нерелигиозной мифологии и возникает, согласно А. Ф. Лосеву, философия.

Одним из примеров гносеогенной (или сциентистской) концепции происхождения философии является концепция А.А. Богданова. «Что представляла собой греческая философия и наука при своем зарождении? – Систематизацию накапливающегося светского знания, которое не укладывалось в рамки религиозного предания», – сказано в «Науке об общественном сознании» Богданова, написанной в форме вопросов и ответов.

«Юное мышление, – пишет А.А. Богданов в «Философии живого опыта», – стремясь облегчить и упростить свою тяжелую работу, с величайшей охотой распространяет свои приемы и выводы с частных областей на весь опыт, и из широкого обобщения делает универсальное. Была ли эта поспешность, эта наивная смелость мысли простым заблуждением? Отнюдь нет. Для нарождающейся научной философской мысли было в высшей степени важно организовать в систему как можно быстрее. Иначе ее угрожало поглотить со всех сторон ее обступившее, выкованное тысячелетиями, окаменелое, прочное религиозное мышление».

Итак, расходясь с религиозно-мифогенным типом концепций возникновения философии, А. А. Богданов выводит философию из специального, конкретного знания и отрицает всякую преемственность между мифологией, которую он не отличает от религии, и философией, отожд-

дествляемой им с наукой как систематизацией знания (следовательно, наука возникает, по Богданову, одновременно с философией). Главный недостаток концепции А. А. Богданова заключается в том, что философия якобы не особая форма познания объективного мира, а всего лишь одна из возможных форм социальной организации опыта.

Таковы некоторые примеры двух типов концепций возникновения философии.

Нам представляется, что концепции религиогенно-мифогенного типа ошибочны в той мере, в какой они так или иначе отождествляют мифологию с религией, лишают мифологию и даже философию познавательного значения, не видят существенного отличия философии от мифологии (притом не только по форме, но и по содержанию), не учитывают роли знания (науки) в процессе возникновения философии, недооценивают значение интеллекта. Но вместе с тем этот тип концепций возникновения философии имеет ряд положительных сторон. Концепции религиогенно-мифогенного типа обычно анализируют мифологическую предысторию философии, ищут переходные, промежуточные между мифологией и философией формы, стремятся раскрыть мифологическое мировоззрение именно как мировоззрение предфилософское и установить конкретную преемственность между мифологическим мировоззрением, с одной стороны, и философским мировоззрением – с другой, пытаются понять, что же именно могла философия заимствовать из мифологии.

Сторонники гносеогенного (сциентистского) типа концепции возникновения философии, возможно, правы, когда они обращают наше внимание на значение и роль предфилософского знания (науки), связывают возникновение философии с увеличением объема и организованности этого знания, с прорастающей внутри этого знания спо-

способностью к объективному и беспристрастному рассудочному мышлению (проявляющемуся сперва в области исчисления), к объективному и точному наблюдению явлений природы (особенно небесных), что все более сдерживало фантазирующее мифотворчество. Но они, по видимому, ошибаются, когда отрицают всякую положительную роль мифологического мировоззрения в генезисе философии как новой формы мировоззрения и общественного сознания, не говоря уже о других, присущих тому или иному представителю этих концепций специфических ошибках.

Смешанный гносеомифогенный тип концепции происхождения философии возник еще в древнегреческой философии Аристотеля. Философия для него – это высшая теоретическая наука. Поэтому вопрос о сущности философии Аристотель связывает с вопросом о сущности науки. Слова «наука» у Аристотеля, разумеется, нет. Он говорит «эпистэмэ». Но отождествить эти два термина – «наука» и «эпистэмэ» – возможно потому, что одной из главных особенностей знания на уровне «эпистэмэ» является возможность научения – не на уровне передачи навыков (такое обучение возможно и на низшем уровне опыта), а на уровне передачи знаний о причинах и началах изучаемого. Аристотель понимал под наукой знание, выходящее за пределы обычных показаний чувств (этим наука отличается от восприятия), знание причин (этим наука отличается от опыта), знание ради него самого, а не ради какой-либо практической выгоды (этим наука отличается от искусства). Всякая наука стремится открыть причины изучаемого. Этим она, будучи высшей формой знания, отличается от опыта, но не отличается от стоящих между опытом и науками искусствами. Однако искусства всегда преследуют какую-либо выгоду и выступают лишь в роли средства, тогда как наука стремится к чистому знанию, к зна-



нию ради знания. Правда, в полной мере это относится лишь к теоретическим, созерцательным наукам, которые Аристотель противопоставлял наукам практическим, сближая их с искусствами. Философия, как мы уже сказали, для него высшая из теоретических наук. Как и всякое искусство и всякая наука, философия стремится познать причины своего предмета; как и всякая теоретическая, т. е. созерцательная наука, философия существует ради себя самой, а не ради какой-либо выгоды; в качестве высшей теоретической науки философия стремится познать первые причины и начала всего сущего, ибо ее предмет – сущее как таковое. Аристотель определяет философию как «науку, занимающуюся рассмотрением первых начал и причин» всего сущего.

Что же касается вопроса: из чего возникает философия, то у Аристотеля можно заметить намеки на то, что философия возникает и из науки – как результат ее развития, и из мифологии. Он говорит о «теологах», или, что для Аристотеля то же самое, «древних поэтах» (особенность античной мифологии состояла в том, что она творилась не столько жрецами, сколько поэтами), философах и тех хронологически промежуточных между ними мыслителях, которые «не говорят уже обо всем в форме мифа», а «вперемежку» – то мифологически, то философски. Примером такого человека, указывает Аристотель, является Ферекид. Но у Аристотеля можно заметить и тенденцию к пониманию философии как высшей формы науки. Это подразумевается в той последовательности в развитии познания, которую он устанавливает: познание начинается с ощущений, ощущения перерабатываются в восприятия, те – в опыт, на основе же опыта возникают искусства и науки: математика, физика и философия, из которых первые две занимаются исследованием частей и аспектов сущего, философия же – всем сущим. Аристотель касается и вопро-

сов, когда и где возникает если не философия, то теоретическая наука. Она возникает там и тогда, где и когда были изобретены искусства, служащие как удовлетворению насущных потребностей, так и потребности в удовольствии, и там, где некоторые люди стали иметь досуг, и у них возникла, как мы бы сейчас сказали, проблема свободного времени. Философствование, утверждает Аристотель в «Этике», – это лучшая форма времяпрепровождения, тем более что стремление к мудрости добродетельно.

Согласно Аристотелю, люди начали философствовать, избегая незнания. Но для этого они должны были достичь знания своего незнания. Ведь знание незнания не есть то, что дано непосредственно. Как правило, люди свое незнание не осознают. Незнание же, если оно не осознано, не может быть и преодолено. Прежде чем стремиться познать что-либо, человек должен осознать, что он этого не знает. А для этого человек должен быть ввергнут в состояние удивления, недоумения, изумления. Вот это-то эмоциональное состояние, эта способность изумляться, удивляться тому, что обычно кажется самоочевидным и само собой разумеющимся, привычным, а тем самым понятным, – психологический источник как начала самой философии, так и того, что люди становятся философами. «Благодаря удивлению, – сказано в «Метафизике» Аристотеля, – люди и теперь философствуют, и начали философствовать впервые». Но удивление само по себе еще не творит ни философии, ни науки. Наука возникает из удивления лишь тогда, когда люди оказываются способными открыть истинные причины изумившего их явления, а тем самым снять не только ситуацию незнания, но и ситуацию удивления. А для этого нужно познать истинные причины удивительного. Когда же это будет познано, то удивительное покажется неувидительным, удивительным было бы, если бы дело обстояло иначе. В противном случае из удив-

ления рождается не философия и наука, а миф. Ведь «миф, – пишет Аристотель, – слагается из удивительного», и человек, любящий мифы, «филомифос», в некотором смысле философ, ибо с философами его роднит эта способность изумляться. Однако у него нет знания, а потому его объяснение оказывается мнимым, таким, когда одно удивительное объясняется через другое.

Смешанная концепция обладает недостатками обеих, соединяя их в себе. Ее основным достоинством является попытка создать модель непрерывного развития философии из ранних форм познания и объяснения мира.

Все три варианта концепций происхождения философии обладают определенными недостатками. Главным же является то, что ни одна из них не может быть достаточно полно подтверждена фактологическими изысканиями из истории философии. Вопрос о происхождении философии до сих пор остается нерешенной проблемой.

### **Литература:**

Аристотель. Сочинения: В 4 т. М., 1976.

Богданов [Малиновский], А.А. Философия живого опыта: (Популярные очерки): Материализм, эмпириокритицизм, диалектический материализм, эмпириомонизм, наука будущего / А. Богданов. – Изд. 2-е, стер. – Пб.: М.И. Семенов, [после 1914]. – 272 с.

Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Ред. тома и авт. вступ. ст. А.Ф. Лосев; Перевод М.Л. Гаспарова, – 2-е изд. – М.: Мысль, 1986.

Лосев А.Ф. Мифология. – Философская энциклопедия. М., 1964, т. 3

Томсон Дж. Первые философы. Изд-во: Ташкент: Литературы и искусства, 1959 г.

Чанышев А.Н. Начало философии. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1982, 184 с.

**Тезисы и вопросы для обсуждения:**

1. Где, согласно Диогену Лаэртию, получила свое начало философия?

2. Почему Г. Гегель называет восточную философию предфилософией?

3. Как строится ответ на вопрос, когда возникает философия?

4. Каков, по Г. Гегелю, генезис философии?

5. «Из чего» и как, согласно Аристотелю, возникает философия?

### Тема 3. Определение философии из её предмета. Основные типы философствования

Выделяются **три** основных способа определения философии\*:

- 1) определение философии из ее предмета;
- 2) определение философии из «иной» области знания;
- 3) определение философии из нее самой.

Все три способа определения существуют теоретически и исторически в различных философских концепциях и системах. Рассмотрим последовательно все варианты определения философии.

**Первый способ** определения философии имеет право на существование, поскольку *всякое знание предметно*; верно и обратное: не существует беспредметного знания. Очевидно, что в зависимости от того, как определяется предмет философии, будет содержательно строиться и ее определение. Под предметом той или иной области знания имеют в виду систему понятий, отражающих существование той или иной области реальности.

Что же является предметом философии? Как полагают П.В. Алексеев и А.В. Панин [авторы известного отечественного учебника по философии], «предмет философского знания подобно предмету любой науки вычленяется из совокупности реальных (материальных и духовных) объектов и связей, причем конструирующим фактором являются индивидуальные и общественные потребности в целостной, максимально обобщенной картине мира, человека и их взаимоотношений. Предметом философии яв-

---

\* См.: Бушмакина О.Н. Учебно-методические материалы к лекции «Проблема определения философии и выделения ее предмета» // Вестник Удмуртского университета / Целостный человек: факторы формирования. 2000. № 8. С. 158-167.

ляется всеобщее в системе «мир – человек»» [Алексеев П.В., Панин А.В. Философия: Учебник. М., 1997. С. 50].

Понимание предмета философии как всеобщего, а философии как теории всеобщего распространено и в наши дни. Но как ранее, так и сейчас сама трактовка «всеобщего» различна в разных философских системах.

Под предметом философии, как универсальной области знания, может пониматься система предельно общих универсальных понятий и категорий, выражающих их целостную сущность той или иной области сущего или сущего в целом и универсальные законы его существования. Тогда в зависимости от того, какая область сущего выделяется в тот или иной период исторического существования философии в качестве основной, определяется предмет философии и сама философия как область универсального знания о сущности и существовании данной области сущего.

Первый способ определения философии из ее предмета гласит: философия есть универсальная система знания, которая исследует целостную сущность той или иной области сущего или сущего в целом и универсальные законы его существования.

Традиционно выделяют такие области сущего, как **природа, Бог, человек, общество**. Соответственно предметом философии в определенный период ее существования становится одна из них. Это не значит, однако, что другие области сущего не исследуются в философии, но преимущественно только одна из них становится в центр внимания той или иной философской системы.

Если в центре внимания философского знания находится такая область сущего, как природа, то предметом философии становится система предельно общих универсальных понятий и категорий, выражающих целостную сущность природы и универсальные законы ее существования. В таком случае определение философии, построен-

ное из ее предмета, гласит: философия – это универсальная система знания, которая исследует целостную сущность природы и универсальные законы ее существования. Остальные определения философии из ее предмета строятся по аналогии. Основным недостатком определений философии, построенных из ее предмета, является их ограниченность пределами выделенного предмета.

По основным областям сущего, традиционно интересующим философию, выделяются 4 основных раздела философского знания:

Природа → натурфилософия → онтология;

Бог → теология → гносеология (замена теологии гносеологией осуществлена И. Кантом);

Человек → антропология (философская антропология);

Общество → социология (социальная онтология, или социальная философия).

**Основные типы философствования** также определяются по основным областям сущего, интересующим философию: природа – натуроцентризм, Бог – теоцентризм, человек – антропоцентризм, общество – социоцентризм.

В отношении основных типов философствования необходимо отметить следующее.

**Во-первых**, основные типы философствования начинают формироваться уже в эпоху античности. Первые греческие мыслители – натурфилософы. Ф. Шеллинг замечает: «Говорят, что греческий философ Фалес задавал вопрос: что есть первое и древнейшее в природе вещей? Здесь эта изначальность предполагалась как нечто объективное» [Шеллинг Ф.В. К истории новой философии (Мюнхенские лекции) // Шеллинг Ф.В. Сочинения / Пер. с нем. М.И. Левиной, А.В. Михайлова. – М.: Изд-во «Мысль», 1998. – 1664 с. С. 1329-1330]. Природа (макро-

косм) мыслится греками как целокупное единство основных природных стихий, заданное в их согласованности, стройности и/или взаимо-принадлежности. Представители раннегреческой натурфилософии: Ксенофан (земля: *влажность, пористость, тепло*), Фалес (вода как метафора *подвижности*: твердое [земля], жидкое и газообразное [воздух] состояния воды), Анаксимен (воздух), Гераклит (огонь); Анаксимандр (понятие первоначала: *апейрон*).

«Физики»-монисты – представители Милетской школы: Фалес, Анаксимандр, Анаксимен; «физики»-плюралисты – **Эмпедокл** (Всякая конкретная вещь, в том числе и человек, есть соединение четырех элементов – «корней бытия»). Эмпедокл выделяет две силы: Любовь и Вражду, которые соединяют и разъединяют. Любовь соединяет разнородное и разъединяет однородное. Вражда, наоборот, разъединяет разнородное и соединяет однородное. Эти силы действуют на четыре корня и в результате возникает мир в форме шара, который неизменен, един и не терпит пустоты. Чередование господства сил Любви и Вражды обусловлено судьбой.), **Анаксагор** (мир состоит из *геометрий*, называемых также «семенами вещей»), **Демокрит** (понятие атома; атомы и пустота).

В.Ф. Асмус отмечает: «Все предшественники Анаксагора полагали, что число начал *конечно*. Первые греческие философы (милетские материалисты) полагали, что существует только одно основное начало, и таким началом считали: Фалес – воду, Гераклит – огонь, Анаксимандр – беспредельное, Анаксимен – воздух, Ксенофан – землю. У Эмпедокла число материальных начал конечно (четыре): огонь, воздух, вода и земля. Анаксагор первым вводит понятие о бесконечном множестве материальных элементарных частиц» [Асмус В.Ф. Античная философия: – 3-е изд. – М.: Высш. шк., 1998. – 400 с. С. 55].



Для греков природа выступает главным абсолютом, она не сотворена богами, боги сами составляют часть природы и олицетворяют основные природные стихии. Человек же не теряет своей изначальной связи с природой, но живет не только «по природе», но и «по установлению» (на основе разумного обоснования). Человеческий разум у греков освободился от власти богов, грек их уважает и не будет оскорблять, но в своей повседневной жизни будет опираться на доводы разума, полагаясь на самого себя и зная, что не потому человек счастлив, что любим богами, но потому боги любят человека, что он счастлив. Собственно, космос – это космизированный мир человеческой повседневности. В таком мире все соотносено, прилажено и устроено: земля и реки, небо и солнце, – все служит жизни. Космос – не абстрактная модель вселенной, а человеческий мир, однако в отличие от конечного человека – вечный и бессмертный.

**Во-вторых**, каждый из основных типов философствования имеет свои разновидности.

Например, натуроцентризм возникает и развивается в эпоху античности и является характерной чертой древнегреческой философии. Однако различные варианты натуроцентризма существуют на протяжении всей истории философии: космоцентризм античности, натурфилософия эпохи Возрождения (органицизм), механицизм Нового времени и эпохи Просвещения, евгеника и неоевгеника.

**В-третьих**, ни один из типов философствования не встречается в «чистом» виде. Философский текст оказывается точкой пересечения различных типов философствования, один из которых, как правило, выступает в качестве определяющего или доминирующего. Наиболее ярко выраженный тип философствования – теоцентрический.

Онто-гносеологические разновидности теоцентризма: **теизм, деизм, пантеизм.**

**Теизм** – в широком значении – вера в Бога/Богов (монотеизм и политеизм); в узком понимании – религиозно-философская концепция монотеизма. Бог как Творец мира принимает непосредственное или опосредованное участие в его управлении.

Христианство сформировало средневековое мировоззрение европейцев, которое по сути своей **теоцентрично** и опирается на два принципиальных положения: [1] **идею творения** (мир и человек сотворены Богом) и [2] **идею откровения**. Последнее есть непосредственное волеизъявление Бога по отношению к человеку, адресату этого волеизъявления. Земное рассматривается как символ небесного, человек – как образ и подобие Бога, «венец творения». Идея творения лежит в основе **онтологии** христианской философии, идея откровения составляет в ней фундамент **учения о познании** [т. е. гносеологии].

**Теоцентризм** – такое понимание мира, в котором источником и причиной всего сущего выступает Бог. Он – центр мироздания, активное и творящее его начало. Принцип **теоцентризма** распространяется и на познание: на высшую ступень помещается теология – «наука» о Боге, ниже ее – находящаяся на службе у теологии философия, еще ниже – различные частные и прикладные науки.

**Креационизм** (лат. creatio – создание, сотворение) – принцип, в соответствии с которым Бог «из ничего» сотворил живую и неживую природу, тленную, преходящую, пребывающую в постоянном изменении.

**Провиденциализм** (лат. providentia – провидение) – система взглядов, в соответствии с которыми всеми мировыми событиями, в том числе историей и поведением отдельных людей, управляет божественное провидение (провидение – в религиозных представлениях: Бог, высшее существо или его действия).

**Деизм** (от лат. deus – бог) – религиозно-философское направление, признающее существование Бога и сотворение Им мира, но отрицающее большинство сверхъестественных и мистических явлений, божественное откровение и религиозный догматизм. Иначе, Бог однажды создав мир, в дальнейшем уже не вмешивается в его существование (Р. Декарт). – Бог трансцендентен миру.

**Пантеизм** – религиозное и философское учение, объединяющее либо отождествляющее Бога и мир («бог-во-всем»). Бог полностью имманентен (от лат. immanens – присущий чему-либо) миру. Личного Бога не существует. Б. Спиноза († 1677 г.) выразил это положение в тезисе: «Бог есть природа» (Deus sive natura).

**Теизм**, в отличие от пантеизма, признает бытие личного Бога и, в отличие от деизма, утверждает возможность и необходимость Его откровения и промысла о мире и человеке. Бог не только трансцендентен миру, но и имманентен ему. Признание свободы воли человека, а также возможности для него вступить в общение с Богом является не менее важным отличительным признаком теизма.

**В-четвертых**, *природа, Бог, человек и общество* в философии рассматриваются понятийно, т. е. задаются в качестве понятий: «природа», «Бог», «человек», «общество». Т. е. философия не имеет отношения ни к природной реальности (она – не наука), ни к той или иной религиозной доктрине (она – не теология), ни к человеку в его действительном существовании (она – не антропология, которая объединяет целый корпус наук о человеке), ни к обществу в его данности (она – не социология). – Философию интересует *целостная сущность* выделенной области сущего, поэтому ее вопрос формулируется: В чем сущность природы (Бога, человека, общества)?

## Тезисы и вопросы для обсуждения:

1. Как может быть истолковано понятие *всеобщего*?
2. Что в философской традиции именуется *сущим*?
3. Почему философское знание определяется как универсальное?
4. Что означают термины «онтология» и «гносеология»?
5. Как взаимосвязаны – согласуются друг с другом – основные природные стихии?
6. Понятие *смеси* (Ж. Делез); тезис «золота не существует».
7. Почему теоцентрический тип философствования определяется как наиболее ярко выраженный?

#### Тема 4. Определение философии из «иной» области знания. Философия и наука: сходство и различия

**Второй способ** определения философии строится из обращения к «иной» области знания. Действительно, поскольку философия является областью знания, наряду с которой существуют и другие его области, постольку выделенная область может определяться через «иные». Традиционно выделяют такие области знания, как **наука, религия, искусство, мировоззрение** и др. Тогда определение философии строится по принципу ее отождествления с «иным» знанием. Например, философия – это универсальная наука о сущности всего сущего и универсальных законах его существования. (Одним из вариантов такого определения является определение марксистской философии как науки.)

Что собой представляют философия, искусство, наука и религия? – Четыре способа основного познания мира (природы), Бога, человека и общества. Рассмотрим последовательно варианты соотнесения философии с наукой, религией и искусством.

#### Философия и наука: сходство и различия

По мысли Ф. Шеллинга, «Философия – наука и ненаука одновременно. Как ненаука она апеллирует к созерцанию и воображению, как наука она требует системы» [Гулыга А.В. Шеллинг. М.: Сора́тник, 1994. С. 150]. В обоих случаях речь идет о *знании*. Соответственно, и в философии, и в науке выстраивается *система* знания, поскольку знание *системно*, – это основная характеристика знания. Верно и обратное: если знание не приведено в систему, следовательно, оно знанием не является, а оказывается неким мнением [*doxa*] или представлением. Систем-

ность означает *целостность*. Однако в науке (естественнонаучных дисциплинах) целое задается по частям, но целое [всегда] больше суммы его частей и несводимо ни к одной из них (Аристотель).

Наука стремится к объективному знанию [ $Sb \rightarrow Ob$ ], следовательно, ей всегда «мешает» познающий, или субъект [ $Sb$ ], – он никогда не вписывается в границы выстраиваемой научной теории, т. е. сам оказывается её *границей* – границей сферы объективного [ $Ob$ ] знания. И поскольку в познании – *как таковом* – от субъекта отказаться невозможно, само движение к действительно объективному знанию, объективной истине в науке оказывается бесконечным. Иначе, сверхзадача науки – достижение действительно объективного знания – лежит («покоится») на бесконечности:



В чем специфика научного и философского методов познания? **Наука** нацелена на *объяснение* сущего – какого-либо аспекта или части сущего, что выражается в стремлении дать исчерпывающее определение понятия. Основная гносеологическая (теоретико-познавательная) задача в науке: определение значения понятия. – Возникает проблема истины, поскольку истина традиционно эксплицируется как соответствие знания [понятия и его значения] изучаемой области реальности. Отсюда – жесткая привязка

к объекту. – Науки не существует до тех пор, пока не определен ее объект. Поэтому научный метод всегда ограничен, т. е. не универсален, – он ограничен самим объектом научного познания; иначе, объект всегда накладывает некие ограничения. Основные характеристики объекта: конечность / определенность / ограниченность. И наоборот, основные характеристики субъекта, или, вернее, субъективности: бесконечность / неопределенность / неограниченность.

Исторически первой и самой распространенной трактовкой является восходящее к Аристотелю классическое понимание истины как соответствие наших знаний о действительности самой действительности. Впоследствии эта концепция получила название «корреспондентской теории истины».

**Корреспондентская теория истины** долгое время доминировала в научном познании и является наиболее приемлемой с точки зрения обыденного опыта. Однако она опирается на ряд предпосылок, которые сами по себе достаточно проблематичны. Понимание истины как соответствия между знанием и действительностью предполагает: во-первых, что адекватное отображение предмета в сознании возможно в принципе, что подвергают сомнению различные виды агностицизма, во-вторых, что это соответствие может быть установлено, т. е. сознание способно выходить за собственные пределы и сравнивать действительность с собственным ее образом, в-третьих, что существует некий безошибочный критерий, позволяющий фиксировать соответствие и несоответствие между знанием и реальным положением дел.

Проблемный характер этих предпосылок фиксировался в уже рамках классической и со всей очевидностью проявился в неклассической философии, сформулировавшей ряд альтернативных подходов к пониманию истины –

когерентную, прагматическую и конвенциональную концепции истины.

**Когерентная концепция истины** (от лат. *cohaerentia* – связь, сцепление) делает акцент на таких свойствах знания как самосогласованность и логическая непротиворечивость. Решить вопрос об истинности (или ложности) определенного высказывания значит установить его согласованность (или несогласованность) с некой системой высказываний, т. е. в отличие от классической концепции утверждение сравнивается не с реальностью, а с другими утверждениями. Когерентность знания может устанавливаться не только в рамках одной теории, но и между теориями в пределах определенной отрасли науки, между наукой в целом и мировоззренческими установками культуры.

**Прагматическая концепция истины** (от греч. *pragma* – дело, действие) в наиболее четком виде выражена у представителя прагматизма У. Джемса, с точки зрения которого мера истинности знания определяется его практической полезностью, эффективностью для достижения тех целей, которые ставит и достижения которых добивается человек. Вопрос о реальном положении дел безотносительно наших практических потребностей в данном случае не имеет смысла. В марксистской теории познания, которая в целом опирается на корреспондентскую концепцию истины, также присутствуют элементы прагматистского подхода, т. к. важнейшим критерием истины провозглашается практика.

**Конвенционалистская концепция истины** (от лат. *conventio* – соглашение). В своем понимании истины сторонники этой концепции (А. Пуанкаре, Р. Карнап, К. Айдукевич и др.) исходят из предпосылки, что то, что в науке опознается как «факт», во многом является теоретическим конструктом, то есть сама картина научной реальности зависит от используемого понятийного и логиче-



ского аппарата, выбор которого, в свою очередь, определяется соглашением (явным или неявным) среди членов научного сообщества. Таким образом, само определение истины и ее конкретное содержание носят условно-договорной характер и являются производными от выбора концептуального инструментария, используемого при исследовании.

Основной тезис **В. Дильтея** (1833-1911), немецкого историка культуры, философа и литературоведа, гласит: «Природу мы объясняем, духовную жизнь мы понимаем.»

Что значит *объяснить*? – Объяснить значит перевести неизвестное в *уже* известное. Соответственно, во временном отношении объяснение предполагает движение от настоящего к прошлому. Возникает парадокс: чем *больше* я знаю, тем *меньше* я знаю (Сократ). Что значит *понять*? → Ведомое смыслом, понимание задает движение от настоящего к будущему. Тем самым мы всегда уже застаем себя (как бы) в будущем: я понимаю, потому что *уже понимаю*. Возможность понимания реализуется в горизонте языка. И поскольку философское знание выражено в слове, герменевтическая традиция (*философия языка* в широком смысле) для греческой традиции философствования является по существу определяющей. Как отмечает П. Рикер, «слово "герменевтика" означает не что иное, как последовательное осуществление интерпретации» [П. Рикер. Герменевтика и метод социальных наук].

Если в философском знании эмпирическая составляющая отсутствует, то любая научная теория нуждается в практическом подтверждении (иначе ее существование обесмысливается). В марксистской концепции практика выступает как критерий истины, или истинности, знания. Наука = теория + практика. Основной теоретический научный метод – гипотетический; практические методы (по мере возрастания рефлексивности, или включенности ис-

следователя в изучаемую им область реальности): наблюдение, сравнение, измерение и эксперимент. Основные критерии истины в науке: формально-логическая непротиворечивость и эмпирическая проверяемость.

**Философия** сосредоточена на понимании сущего в целом, т. е. стремится к осмыслению бытия как целого и озабочена прояснением *смысла* понятия. Понятие предстает как термин, или граница, на острие которой и начинается игра мысли и/или смысла. В игру со смыслами вступает слово естественного языка, и язык философии позволяет высказаться этому слову на пределе возможного. В отличие от языка науки – языка математики, физики и др. наук – язык философии непосредственно граничит с языковым континуумом, всякий раз заново раскрывая то, что имеет цель в самом себе (М. Хайдеггер, Г.-Г. Гадамер). – Иначе, философия есть способ предъявления субъективности и/или бесконечности мышления. При этом мышление, с одной стороны, не сводится к функции вычисления [математика], а с другой – к физиологии [деятельность мозга].

Проводя различие между философией и наукой, **С. Жижек** акцентирует: «Философия не решает проблемы. Обязанность философии – не решить проблемы, а переопределить их, показать, что то, что мы переживаем как проблему – это ложная проблема. А если то, что мы принимаем за проблему, является истинной проблемой, то тогда нам не нужна философия. Например, давайте представим, что существует смертельный вирус, который пришел из космоса, никаким образом не передававшийся на протяжении нашей истории, и он угрожал бы всем нам. По существу, здесь нам философия не нужна. Нам всего лишь нужна хорошо развитая наука, чтобы отчаянно искать... Нам отчаянно потребовалась бы хорошая наука, чтобы найти решение и остановить этот вирус. Здесь нам

не нужна философия, потому что эта угроза – именно реальная угроза. [...] Что есть философия? Философия – это не какие-то безумные упражнения по достижению абсолютной истины, как думают некоторые... философия – более скромная дисциплина. [...] Как философия подходит к проблеме свободы? Философия состоит не в том, чтобы спросить, свободны мы или нет. Или есть Бог или нет. Она просто задает вопрос, который мог бы быть назван герменевтическим: Что значит быть свободным? ...Философия спрашивает, где же проходит скрытая граница понимания? Она не задает эти глупые нереальные вопросы: например, существует ли истина? ...Вопрос в том, что вы имеете в виду, когда называете что-то истинным? [...] Философы – это не сумасшедшие, ищущие вечную истину» [Фрагмент фильма «Zizek!» (2006 г.)].

### **Тезисы и вопросы для обсуждения:**

1. Какая область знания является древнейшей?
2. Может ли мировоззрение рассматриваться в качестве самодостаточной самоосновной области знания?
3. Как соотносятся дедуктивный и индуктивный методы познания? Какой из них более характерен для философии и какой для науки?
4. Какое знание в науке первично – теоретическое или эмпирическое?
5. Возможен ли опыт в «чистом» виде?
6. Как может быть выстроена структура научного знания? Какое место в этой структуре займут т.н. точные науки (математика и геометрия) по отношению к наукам естественным и гуманитарным?
7. Что роднит философию с т.н. точными науками?
8. Чем отличается язык философии от языка математики, физики и других наук?

9. Тезис «философия не решает проблемы» и его смысл. Проблемы *реальные* и *мнимые*.

10. Почему философский вопрос предстает как вопрос герменевтический?

## Тема 5. Философия и религия: перспектива истины между знанием и верой

В религии складывается треугольник [утверждается иерархия] «Бог/мир/человек». Обращаясь к библейской традиции, Готфрид Вильгельм Лейбниц замечает, что *Бог создал вначале не Адама, но мир, в котором грешит Адам.*

Что же связывает религию и философию? – Так называемые *вечные вопросы*, или постановка т.н. *вечных вопросов*. – Это вопрос о начале мира (или, иначе, проблема начала мира, – вопрос, актуальный и для науки); вопрос о существовании, или природе, человека и общества; вопросы нравственности, морали, или, иначе, проблематика добра и зла. **Что же утверждается в религии?** – Начало мира есть Бог; и поскольку Бог есть *начало* мира, Он же оказывается и его *концом*. В Средние века понятие *природы* (основополагающее для эпохи античности) уступает место понятию *истории*. П. Слотердайт отмечает: «Хотя отношение Бога к душе превышает всякое время, отношение души к Богу обладает временным или историческим характером, поскольку история, понятая по-христиански, есть не что иное, как «роман» конечного с бесконечным. В этом романе решающее событие всегда происходит в конце» [Слотердайт П. Сферы. Микросферология. Том I. Пузыри. СПб.: «Наука», 2005. 653 с. С. 571]. Соответственно, все вопросы в религии решаются через обращение к Богу (Божественному Абсолюту) и утверждение Абсолютной системы ценностей. – Божественные заповеди вечны и неизменны, инвариантны. Но несмотря на то, что сами заповеди [догматы] не подвергаются [не должны подвергаться] сомнению, они могут быть интерпретированы по-разному. – «Единица делится на двое» (А. Бадью). – Две основные ветви в христианстве: **православие** и **католичество**, в исламе – **суннизм** и **шиизм**. И поскольку ин-

терпретации различаются, они могут между собой конфликтовать. Возникает «конфликт интерпретаций» (П. Рикер).

Кроме того, философию и религию связывает понятие *трансценденции* [букв.: «выход, или выхождение, за пределы»]. Оно оказывается точкой одновременно и связующей, и различающей эти области знания, т.е. точкой схождения / расхождения в отношении между философией и религией. В обоих случаях – это выход за пределы повседневности, или повседневного [не-различенного] существования, но выход в разные сферы.

Если для религии ключевыми понятиями являются понятия *веры* и *греха* (понятие *первородного греха* в христианстве), то для философии – понятие *знания*. Приоритет [живой] веры над разумом закрепляется в тезис Августина Аврелия [Блаженного]: «Верь, чтобы понимать!» Тем не менее при ближайшем рассмотрении обратимость этого тезиса становится очевидной: для того чтобы понять, необходимо поверить, но для того чтобы поверить, необходимо понять.

Основная духовная практика в христианстве и исламе – **молитва**, в буддизме – **медитация** [в шаманизме – камлание, когда шаман, впадая в *транс*, переносится в мир духов]. Молитва – как *канонический текст* – представляет собой обращение *в слове к Слову*, т.е. особый способ языковой автокоммуникации [В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. (Св. Евангелие от Иоанна 1:1)]. Согласно С. Жижеку, буддизм основывается на *безразличии* (понятие нирваны), христианство наоборот – на *различии* (Догмат о Троице), ислам – на принципе *единства* и/или *объединения* [шахада «Свидетельствую, что нет Божества, кроме Аллаха, и ещё свидетельствую, что Мухаммад – Посланник Аллаха»]. Сердцевину христианства составляют две заповеди Христа [Возлюби Господа

Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всею мыслию твоею; Возлюби ближнего твоего, как самого себя], вкупе с Догматом о Троице они обрекают христианство на бесконечное самоосмысление и/или саморефлексию. Регламентация повседневного существования в исламе ослабляет рефлексию и в значительной степени освобождает от необходимости в жесткой церковной иерархии; в отличие от ислама в православии и католичестве утверждается строгая церковная иерархия и принцип единоначалия.

**Иоанн Дамаскин** (Иоанн из Дамаска, ок. 675 – ок. 753 (780), – христианский святой, почитаемый в лике преподобных, один из Отцов Церкви, богослов, философ и гимнограф) прочитывает Догмат о Троице через понятие *перихорезы* [букв.: «круговращение»]: «Они (лица, ипостаси) объединены без смешения и различаются без разделения, что кажется прямо-таки невероятным»; «...Они обладают бытием друг в друге (*perichoresis*) без какого-либо слияния и смешения» [Сферы. Т. 1. С. 624]; «...Поэтому Бог... не находится ни в каком месте. Он сам есть свое место, ибо он наполняет всё, превыше всего и сам удерживает всё. Но говорят также, что он находится в некоем месте. Местом Бога называется место, в котором открываются его действия... Поэтому его трон – небеса... Но местом Бога называется также и церковь. Ибо это место мы выбрали... для того чтобы прославлять его. Таким же образом места, в которых нам открывается его деятельность, будь то во плоти или бестелесно, также называются местами Бога» [Сферы. Т. 1. С. 624-627].

«Следовательно, – заключает П. Слотердаик, – места Бога – нетеологически говоря, места косубъективности, или сосуществования, или солидарности – суть нечто, чего просто-напросто не существует во внешнем пространстве.

Они возникают лишь как области действия лиц, которые *a priori* или связанные прочным отношением живут вместе. Таким образом, в данном случае ответ на вопрос «Где?» гласит: друг в друге. Действие перихорезы таково, что местом пребывания лиц является исключительно отношение» [Сферы. Т. 1. С. 627].



Проводя различие между верой и знанием, С. Жижек задействует понятия [понятия-концепты] «**субъект, предположительно верящий**» и «**субъект, предположительно знающий**». В смысловом отношении понятие «субъект, предположительно верящий» показывает на то, что индивидуальная вера – вера *каждого* – несовершенна, или не абсолютна. – Ни один индивид не верит абсолютно, или безусловно [каждого гложет червь сомнения]. Я верю лишь постольку, поскольку верит *другой*. Отсюда – смещенный характер индивидуальной веры, она опосредована верой «другого» – это вера через отсылку к вере «другого». Существует ли такой «Другой», который верит абсолютно и/или безусловно? – Такого «Другого» нет, но его достаточно лишь вообразить, и воображаемый «Другой» [символически] поверит вместо меня: «...для того, чтобы вера могла функционировать, она должна иметь некоего окон-



чательного гаранта себя самой, но этот самый гарант всегда является отложенным, смещенным, он никогда не представлен *in persona*» [С. Жижек. Интерпассивность. Желание: Влечение. Мультикультурализм]. И поскольку вера – предприятие *коллективное*, С. Жижек задает вопрос: если вера возможна лишь через отсылку к «другому», то не является ли коллективная вера циркулирующей неверия?

В этой связи С. Жижек приводит анекдот о человеке, который верит в то, что он – пшеничное зерно. Пройдя курс психиатрического лечения, он выздоравливает, освобождаясь от своей безумной идеи. Однако через некоторое время он возвращается обратно в клинику и просит, чтобы его заперли. На вопрос о том, что произошло, он отвечает: «Я шел по дороге и встретил курицу. Она же меня склюет!» Ему говорят: «Но вы же знаете теперь, что вы не пшеничное зернышко!» «Да, – говорит он, – я-то знаю, но знает ли это курица!» Как видно из этого примера, человек продолжает верить в то, что он пшеничное зернышко, но в смещенной форме – посредством приписывания этой наивной веры «другому» (курица в анекдоте). Та же смещенная форма присутствует в вопросе или характеризует вопрос: верят ли дети в Санта Клауса или только *делают вид*, что верят, чтобы не разочаровать нас [взрослых]?

Понятие «**субъект, предположительно знающий**» может быть интерпретировано двояко: в зависимости от того, какое знание мы имеем в виду – *субъективное* или *объективное*. Субъективное знание представляет собой **знание-процесс** – процесс мышление, началом которого является сомнение. – Основной тезис Р. Декарта гласит: *Cogito, ergo sum* [«Мыслю, следовательно, существую»]. Объективное знание, как **знание-результат**, нуждается в необходимости подтверждения – *гипотезы* (в науке) либо *истины* (в религии). Научная гипотеза предполагает доказательство, религиозная истина – веру в ее абсолютное –

Божественное – начало. Соответственно, в науке утверждается понятие *объективной истины*, в религии – *абсолютной*.

В работе «Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом» С. Жижек, обращаясь к христианству, начинает выстраивать последовательность рассуждений с вопроса о смысле вочеловечивания Бога в фигуре Христа: «В качестве подходящей отправной точки нам следовало бы задаться шеллингианским вопросом: что означает вочеловечивание Бога в фигуре Христа, его переход от вечности к нашей современной реальности для самого бога? Что если то, что нам, смертным, кажется нисхождением Бога к нам, с точки зрения самого Бога является его восхождением? Что если – как предполагал Шеллинг – вечность меньше временности? Что если вечность – это стерильная, бессильная, безжизненная область чистых потенций, которые, чтобы полностью актуализировать себя, должны пройти через временное существование? Что если нисхождение Бога к человеку было не актом благодати, а единственным способом для Бога достичь полной актуальности и освободиться от удушающих оков Вечности? Что если Бог актуализируется только через признание его человеком?» [Жижек С. Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом. – М.: Издательство «Европа», 2009. С. 21-22].

Откровение христианства, по С. Жижеку, заключено в последних словах Христа: «Боже Мой, Боже Мой, для чего Ты Меня оставил?» С этим вопросом Бог не только умирает *для самого себя*, – «Христос сам совершает то, что является страшным грехом для христианина: он колеблется в собственной вере» [Кукла и карлик. С. 25]. Но этот вопрос – «тайна слишком глубокая и страшная». Она затрагивает то, что именуется С. Жижеком скрытым перверсивным ядром христианства: *если запрещено вкушать пло-*

ды с райского древа познания, почему Господь – Бог-Отец – поместил его туда с самого начала? И эта же «смутная двойственность» отчетливо прослеживается во взаимоотношениях Христа и Иуды: если предательство Иуды было необходимо Христу, чтобы искупить грехи человеческие путем собственной смерти на кресте, значит, Христу-мессии требовалось такое предательство? Выходит, не Христос, а Иуда приносит высшую жертву, обрекая себя на бесконечное посмертное поругание и проклятие?..

Как отмечает Л.С. Липавский, «чудеса Евангелия не интересны, но само оно кажется чудом. И как странна судьба его, на что обычно не обращают внимания: в нем всего одно предсказание, и оно, уже скоро выяснилось, не сбылось; последние слова действующего лица – слова отчаяния. Несмотря на это оно распространилось» [Липавский Л.С. Разговоры // «...Сборище друзей, оставленных судьбою». А. Введенский, Л. Липавский, Я. Друскин, Д. Хармс, Н. Олейников: «чинари» в текстах, документах и исследованиях / Сост. В.Н. Сажин. В 2 т. М., 1998. Т. 1 С. 178.]. Но, возможно, оно распространилось как раз благодаря собственной внутренней противоречивости, т.е. тому перверсивному ядру, которое составляет его существо? Благодаря тому непристойному измерению, которое есть «тайна глубокая и слишком страшная» и одновременно касается в человеке того, что характеризует его как человека, его (не-вполне-проясненное, не-символизируемое) человеческое начало? – Ессе Номо!.. Радикальное сомнение Христа в собственной божественной природе, его отчаяние высвобождает то чистое различие, чье (символическое) присутствие соединяет – максимально сближает – нас с Богом.

«Мы едины с Богом, только когда Бог более не един с собой, оставляет себя, «усваивает» радикальную дистанцию, которая отделяет нас от него. Наш радикальный опыт

удаления от Бога – это та самая черта, что объединяет нас с ним – не только в обычном мистическом смысле, что только в таком опыте мы открываем себя решительной Инаковости Бога, но в том смысле, в каком Кант говорит об унижении и боли как единственных трансцендентальных ощущениях: абсурдно полагать, что я могу идентифицировать себя с божественной благодатью – только когда я испытываю бесконечную боль своего удаления от Бога, я действительно разделяю опыт самого Бога (Крестные муки Христа)» [Кукла и карлик. С. 162].

И здесь же – в главе «Отклонение реального» – С. Жижек еще раз пересматривает отношение между Символическим и Реальным. Реальное – это не внешнее ограничение Символического: «Реальное – это само Символическое в модальности не-Все, лишенное внешнего Предела/Исключения» [Кукла и карлик. С. 123]. Сам жест разделения на «это» и «то» символичен – это символический жест *par excellence*. Это *основополагающий* жест Символического. Поэтому шагнув в Реальное, мы не оказываемся за пределами языка, не совершаем прыжок в «бездну хаотического Реального». Внешнего «пункта референции» в действительности – действительной реальности языкового континуума – не существует, и «неименуемое» также принадлежит языку. Поскольку оно всегда уже как-то именовано, «неименуемое» является эффектом языка, снимающим на его пути какие-либо внешние ограничения.

«Реальность предстает перед нашим взором задолго до языка, и то, что совершает язык, что является его основополагающим жестом, – это, как говорит Лакан, совсем не обозначение реальности: язык *прорывает в ней дыру*, дает возможность нематериальному/невидимому воздействовать на видимую/присутствующую реальность. Когда я вижу тебя, я просто тебя вижу – но лишь дав тебе имя,

я могу указать на бездну в тебе, кроющуюся за тем, что я вижу» [Кукла и карлик. С. 124].

Сама фигура Христа в этом смысле предельно показательна: она связует воедино Реальное и Символическое, но так, что в их тождественности сохраняется (необходимое) различие: возможность перехода от одного к другому. Если иудейский Бог, акцентирует С. Жижек, есть «Реальная Вещь», то божественность Христа – не более чем «легкая гримаса, незначительная деталь», отличающая его от других обычных людей. Христос не замещает «объект, возвышенный до уровня Вещи», он не Вещь-Бог, но «скорее «сама Вещь», или, точнее, «сама Вещь» есть не что иное, как трещина/разрыв, которая делает Христа не вполне человеком» [Кукла и карлик. С. 142-143].

Поэтому Христос – это своего рода *человек без свойств* (Mann ohne Eigenschaften), без особых отличий, и именно по этой причине он одновременно «больше, чем человек», т. е. ницшеанский *сверхчеловек*, но лишь в этом строго закрепленном смысле. Иначе, Христос в одно и то же время – это и «не вполне человек», и «сверхчеловек» – «это» и «то» (*это как то*), но никогда по отдельности что-то одно. Христос есть *сингулярное универсальное*, которому нет места внутри социального порядка, но в силу этого обстоятельства (только) он (и) способен представлять «человечество как таковое в его универсальном измерении».

«Это не значит, что Христос каким-то образом разделен на «человеческую» и «божественную» части своей природы: минимальное различие, с которым мы встречаемся в логике выделения, это не различие между двумя частями, но различие между двумя аспектами – или, вновь вспомнив Ницше, двумя *перспективами* – одной и той же сущности; это отличие сущности от себя самой» [Кукла и карлик. С. 143].

Иными словами, христианство является *религией атеизма* в том смысле, что оно по своей сути не теологично, а онтологично. Оно обречено на рефлексию, но ни «кукла» (теология), ни «карлик» (историко-материалистический анализ) не способны выразить его существа в полной мере. Как заключает С. Жижек, «восстановить ядро христианства» способен лишь отказ от «оболочки его институциональной организации». Однако «эта пропасть непреодолима: либо приходится отказываться от религиозной формы, ЛИБО сохранять форму, утрачивая ее сущность» [Кукла и карлик. С. 303]. – Чтобы спасти свое сокровенное, христианство «должно принести себя в жертву, как это сделал Христос, которому пришлось умереть, чтобы возникло христианство» [Кукла и карлик. С. 304]. Тем не менее, основной вопрос, вызываемый этим противоречием, – способно ли само христианство на такой подвиг – остается открытым. Он балансирует на пределе: на грани *между* необходимостью и невозможностью.

Суть *православной веры* может быть выражена так, как она выражена в известном высказывании митрополита **Антония Сурожского** [1914-2003 г., епископ Русской православной церкви, философ, проповедник]: «Не важно, братья, верим ли мы в Бога. Даже если мы думаем про себя, что мы верим в Бога, наша вера несовершенна. Гораздо важнее другое: верит ли в нас Бог?»

**Буддизм** («Учение Просветлённого») – религиозно-философское учение (дхарма) о *духовном пробуждении* (бодхи), возникшее около VI века до н.э. в Др. Индии. Основателем учения считается Сиддхартха Гаутама, впоследствии получивший имя Будда Шакьямуни.

Согласно учению Будды, избавление от страданий возможно по достижению состояния **нирваны**. Под страданием (*дуккха*, «всё есть дуккха») в буддизме понимается неудовлетворённость [непостоянством], беспокойство,

тревожность, озабоченность, страх, «неполнота», фрустрация, сопровождающие человеческое существование. Причина дуккхи – жажда (*тришна*) чувственных удовольствий, а также желание, основанное на ложном представлении человека о неизменности своего «Я». В состоянии нирваны происходит освобождение от иллюзорных человеческих желаний, страданий и привязанностей. Отсюда – принцип *не-деяния* (созерцательной пассивности), проецирующий приоритет несуществования над существованием, – тем самым не-существование парадоксальным образом оказывается предпочтительнее существования.

В буддизме **нирвана**: (1) свобода от желаний, страданий и привязанностей (отсутствие их влияния на события жизни); (2) освобождение от страдания, от круга рождений (сансары); (3) состояние сознания, в котором элементы потока сознания (дхармы) пребывают в покое; (4) высшая цель устремлений верующих в раннем буддизме, достижимая после искоренения всех омрачений («нирвана с остатком»).

В буддизме не признаётся существование вечной души (отсутствуют понятия Бога и божественного откровения), и через цикл **сансары** проходит временная сущность индивида. **Сансара** или *самсара* (санскр. संसार, saṃsāra – «блуждание, странствование») – круговорот рождения и смерти в мирах, ограниченных **кармой**, одно из основных понятий в индийской философии: душа, тонущая в «океане сансары», стремится к освобождению (мокше) и избавлению от результатов своих прошлых действий (кармы), которые являются частью «сети сансары». **Карма** или Камма (санскр. कर्म, пали kamma – «причина-следствие, воздаяние», от санскр. कर्मन् karman – «дело, действие, труд») – одно из центральных понятий в индийских религиях и философии, вселенский причинно-следственный закон, согласно которому праведные или греховные дей-

ствия человека определяют его судьбу, испытываемые им страдания или наслаждения. Карма лежит в основе причинно-следственного ряда, называемого сансарой, и используется в основном для понимания связей, выходящих за пределы одного существования. В различных индийских религиях даются слегка отличающиеся друг от друга философские толкования понятия кармы.

Представить человеческое существование, освобожденное от любых желаний, невозможно. В концепции *структурного психоанализа* **Ж. Лакана**, оказавшей значительное влияние на развитие французского постструктурализма (Р. Барт, М. Фуко и др.) и постмодернизма (Ж. Делез, Ж. Деррида, Ж. Бодрийяр и др.), утверждается тождество существования и желания. Ж. Лакан считал, что структурный психоанализ нельзя назвать лечением в прямом смысле слова, т. к. его целью может быть не выздоровление, не избавление от страданий (ибо они неотъемлемы от человеческой жизни), но лишь языковая проработка словесных, дискурсивных обнаружений человеческой судьбы. С. Жижек замечает: «...как говорил вслед за Фрейдом Лакан, **тревога** – это единственная эмоция, которая не обманывает: все остальные чувства, от сожаления до любви, основаны на обмане» [Кукла и карлик. С. 99].

### **Тезисы и вопросы для обсуждения:**

1. Для какой науки является актуальным вопрос о начале мира?
2. Что означает понятие «инвариант»?
3. Какое различие может быть проведено между понятиями *догмата* и *догмы*?
4. Как соотносятся в религии понятия *веры* и *греха*?
5. Что представляет собой молитва как *канонический текст*?



6. Почему индивидуальная вера не абсолютна, и каждого гложет червь сомнения?

7. Почему понятия «субъект, предположительно верящий» и «субъект, предположительно знающий» не симметричны?

8. Основной тезис Р. Декарта – *Cogito, ergo sum* [«Мыслю, следовательно, существую»] – и его «развернутый» смысл.

9. Что означает термин «перверсия»? Какие смыслы прочитываются при обращении к метафоре *скрытого перверсивного ядра христианства*?

10. Что означает термин «сингулярное универсальное»?

11. Почему С. Жижек называет христианство *религией атеизма*?

12. Что в буддизме препятствует его определению как религии?

13. Какую мысль выражает тезис Ж.-П. Сартра «у человека в душе дыра размером с Бога, и каждый заполняет ее как может»?

14. Когда, по мысли митрополита Антония Сурожского, в нас верит Бог?

## Тема 6. Философия и искусство как способы произведения субъективности

По мнению Ф. Шеллинга и М. Хайдеггера, именно эти области знания наиболее близки друг другу. Философия и искусство, утверждает М. Хайдеггер, говорят об одном и том же, но занимают разные вершины. – Разные не по высоте, но топически, или топологически, – по занимаемому ими месту в универсуме относительно друг друга. В «Философии искусства» Ф. Шеллинг постулирует: «§ 21. *Универсум построен в боге как абсолютное произведение искусства и в вечной красоте*»; «§ 23. *Непосредственная первопричина всякого искусства есть бог*» [Шеллинг Ф. Философия искусства. М.: Изд-во «Мысль», 1966. С. 85]. Разрабатывая курс эстетики, в 1802 г. Ф. Шеллинг писал А. Шлегелю: «...универсум, пребывая в абсолютном в качестве органического целого, так же пребывает в нем и как художественное целое и произведение искусства. Музыка, словесность, живопись – все искусства, как и искусство вообще, имеют свое *по-себе-бытие* в абсолютном» [Там же. С. 12].

В чем проявляется близость между этими областями знания? – Философию и искусство связывает понятие *творчества*. Как и понятие трансценденции во взаимоотношениях между философией и религией, понятие творчества (творческой деятельности) оказывается точкой одновременно и связующей, и различающей эти области знания, т. е. точкой схождения / расхождения в отношении между философией и искусством.

Оригинальное произведение искусства (шедевр) не устаревает, как не устаревает – не утрачивает своей актуальности – ни одна оригинальная философская система. В обоих случаях не работает прогрессистский подход, или идея прогресса, – поступательного – пошагового – движе-

ния, или развития, от низшего к высшему, от менее совершенного к более совершенному. Востребованная наукой, идея прогресса целиком определяет ее существование, проецируя особый, отличный от философского, тип научной рациональности. Ни одна творческая концепция не возникает сама собой, т. е. на «пустом месте», все они находятся в состоянии диалога друг с другом, и ни одна из них не исключает – не отрицает – другую, что в полной мере относится и к философским системам. Философию и искусство объединяет диалогический подход. В обоих случаях имеет место предъявление субъективности, иначе, происходит самообъективация субъективности. – Философия и искусство есть два способа предъявления субъективности.

Что имеет первостепенное значение для художника (поэта, музыканта и т. д.)? – Его *собственный* взгляд на мир. Соответственно, в сфере искусства утверждается принцип «я-во-всём». Но при этом художник не выражает таким образом свой так называемый «богатый внутренний мир». Его «я» – это *сквозная точка*, или *мембрана*, пропускающая сквозь себя *нечто*. Это «нечто» может именоваться вдохновением или как-то иначе, но оно ни в коем случае не принадлежит «я». Скорее наоборот: «я»-художника всецело принадлежит тому, что оно сквозь себя пропускает. Мембрана, как *складка* (термин Ж. Делеза), обладает определенной пропускной способностью: она чувствительна к одному и нечувствительна к другому. *Оригинальная* мембрана – *оригинальный* художник, неоригинальная – неоригинальный, т.е. собственно не-художник. В этой связи Ф. Шеллинг утверждает: «...основной закон поэзии есть *оригинальность*» [Там же. С. 148].

В философии же этот принцип переворачивается. Философия озабочена сущим – *всем* тем, что существует, но это *всё* предъявляет себя, или дает о себе знать,

на уровне мышления, т. е. *мыслится* (и традиционно распознается в понятии – или через понятие – *бытия*). Отсюда – утверждение принципа «всё-во-мне». Одна из теорем Б. Спинозы гласит: «порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей». Любая философская система – равно как и любая система творчества (творческая концепция) в сфере искусства – включена в общее поле философской традиции. Философская система знания предъявляет собственную целостность в утверждении презумпции смысла текста. Текст (либо корпус текстов) может задаваться и пониматься как целое лишь при условии утверждения презумпции смысла. Подвижность смысла философского текста схватывается в цепочках – последовательностях – рассуждений, последовательности же всякий раз должны «набрасываться-заново» (Г.-Г. Гадамер).

Если для классического искусства определяющим оказывается *чувство* – чувство гармонии с миром (Богом), его образом либо образом той или иной вещи, то для философии – это *мышление*. Философия есть *искусство мышления*. Так, в сфере искусства различается «субъект, предположительно чувствующий», в философских построениях – «субъект, предположительно мыслящий».

В классическом искусстве шедевр свидетельствует о гениальности творца, гениальность проявляется в совершенстве – неповторимости – произведения искусства. *Определенное совершенство* выражается и закрепляется в целостности произведения, воздействующей собственной притягательностью. Возникает отношение близости, когда произведение *касается* нас в нашем понимании и/или истолковании его смысла. Субъективность смысла раскрывается в возможности различных вариантов его интерпретации, или прочтения. Чем чаще то или иное произведение уступает свое место интерпретации, тем с большей вероятностью оно может быть названо шедевром. Интерпретируя

произведение искусства, мы интерпретируем самих себя, – в этом его основная *ценность*.

Касаясь проблемы интерпретации, Ж.-К. Карьер в беседе с У. Эко замечает: «Шедеврами не рождаются, шедеврами становятся. Нужно добавить, что великие произведения влияют друг на друга через нас. Наверное, мы можем объяснить, насколько Сервантес повлиял на Кафку. Но мы можем также сказать – и Жерар Женетт это ясно показал, – что Кафка повлиял на Сервантеса. Если я прочитаю сначала Кафку, а потом Сервантеса, Кафка невольно внесет коррективы в мое прочтение Сервантеса. Так же как наш жизненный путь, наш личный опыт, эпоха, в которую мы живем, получаемая нами информация – всё, даже наши домашние неурядицы и проблемы наших детей, всё влияет на наше прочтение старых текстов» [Карьер Ж.-К., Эко У. Не надейтесь избавиться от книг! СПб.: «Симпозиум», 2010. С. 145-146]. У. Эко продолжает: «Тот же случай с «Джокондой». Да Винчи написал много других картин, которые, на мой взгляд, лучше, например, «Мадонну в скалах» или «Даму с горностаем». Но «Джоконда» получила больше интерпретаций, которые, как слои осадочных пород, со временем покрывали это полотно, меняя его. Обо всем этом писал Элиот в своем эссе «Гамлет и его проблемы». «Гамлет» не является шедевром, это довольно бессвязная трагедия, в которой автору никак не удастся свести воедино различные начала. По этой причине она и стала загадкой, над которой не перестают биться. По своим литературным качествам «Гамлет» не является шедевром – он стал шедевром потому, что не поддается нашим интерпретациям. Иногда достаточно произнести несколько бессмысленных слов, чтобы войти в историю» [Там же. С. 146-147].

Проводя различие между *классическим* произведением искусства (эпоха модерна) и *современным* (постмо-

дерн), О.Н. Бушмакина задает вопрос: почему то, что мы наблюдаем за окном, не является (не может быть названо) искусством? – Тут наблюдается тождество природы и искусства. Но всё дело в том, что природное – это *естественное*, а произведение искусства – *искусственное*. Где те рамки, которые обрамляют естественное, делая его искусственным? – В культуре, это сама культура. Это те предельно широкие рамки, условно говоря, та большая картинная галерея, в пределах которой всё, что существует, существует как некое произведение искусства. Но это произведение *открытое*, поскольку мы можем трактовать его с разных точек зрения. Тем более, что произведение искусства нам позволяет это делать. В классическом варианте оно бы нам показывало и указывало бы на то, *как* его понимать. А в варианте современного искусства произведение нам *не подсказывает*. Поэтому мы должны включиться в собственную интенцию и вкладывать в произведение такое содержание, которое мы сами вводим в это место – местоположение картины, или местоположение произведения искусства. Мы как бы сами делаем *это* (место) произведением искусства. Роль художника здесь заключается только в том, что он нам это показывает и говорит: это тоже *произведение*, и ставит под этим свою подпись [По итогам семинара PROXIMA, посвященного работе У. Эко «Открытое произведение» (29.09.2010)].

Чем обусловлено кризисное состояние современного искусства? – В историко-философской ретроспективе состоянию постмодерна предшествуют эпоха модерна, ренессанс, средневековые и, наконец, античность. Особенность античной мифологии состояла в том, что она творилась не столько жрецами, сколько поэтами; древний поэт предстает как *оракул*, *медиум*, или *герменевт*, приносящий и истолковывающий весть богов. В Средние века на смену политеизму приходит монотеизм, но христианство (в обо-

значенном аспекте) *наследует* античную традицию, сохраняя Богоизбранность художника в *одухотворенности* человека. Положение дел начинает меняться в эпоху Возрождения, когда человек помещается в центр мироздания и в стремлении совпасть / сравниться с Богом разделяет с ним его *силу, могущество* и *полномочия*. Ввиду очевидного неравенства сил и возможностей, *antropos* переосмысливается уже в качестве существа *био-социального*. Соответственно, понятие Божественного дара уступает место понятию дара *природного*. Лопнувшие «переливающиеся пузыри Бога» (П. Слотердаик) символизируют начало Нового времени. На рубеже 19 и 20 веков известный тезис Ф. Ницше «Бог мёртв!» окончательно закрепляет эту позицию, а вводимое далее Ж. Бодрийяром понятие *отмененного трансцендентного* служит лишь ее подтверждением.

Оппозиция Божественного (духовного) и природного (телесного), иначе, необходимого и случайного, инициирует вопрос о возможности и способе закрепления индивидуальности на символическом уровне. Отныне художник должен выражать собственное внутреннее, индивидуальное, характеризующее его *эксклюзивное* начало. Однако ответ на вопрос «что это?» отнюдь не очевиден. «Черный квадрат» Казимира Малевича служит *знаком* этого вопроса и, по существу, оказывается абсолютной точкой отсчета для искусства 20 века [См.: Шадрин А.А. Произведение субъективности на пределе манифестации // Ежегодник истории и теории психоанализа / Отв. ред. С.Ф. Сироткин. Ижевск: Удмуртский государственный университет, ERGO, 2007. С. 58-62.]. Подобные «нулевые» конструкты затем возникают и в других областях художественного творчества, в частности, литературе (например, многочисленные тексты Д. Хармса «ни о чём») и музыке (пьеса американского композитора Дж. Кейджа «4'33"» – трехчастное сочинение для вольного состава инструментов, дли-

тельность которого соответствует его названию; по частям это, начиная с первой, – 30 секунд, 2 минуты 23 секунды и 1 минута 40 секунд, соответственно; на всём протяжении исполнения сочинения участники ансамбля не извлекают звуков из своих инструментов). С этого момента художник является уже не столько чувствующим, сколько концептуально мыслящим существом. Но полюс предельной концептуализации искусства, где оно утрачивается в исчерпании собственных возможностей, одновременно различает и противоположный полюс его предельной натурализации, и здесь искусство ожидает та же участь. Чем может быть заполнено место *черного квадрата* (место Возвышенного, потерявшего свое место)? – Чем-то непристойным: мусором, отбросами, экскрементами и т.д. Появляются художники, пытающиеся писать картины собственным телом и тем, что это тело источает.

Срединное пространство между выделенными полярными точками занимает повседневность. Рассуждая о современном искусстве и попытках его слияния с повседневностью, Ж. Бодрийяр приводит тезис Энди Уорхола – «полотно – это абсолютно повседневный предмет, такой же, как этот стул или эта афиша» – и пишет: «Поаплодируем столь демократичной концепции, но и признаем в то же время, что она либо наивна, либо неискренна. Если искусство желает обозначать повседневное, то оно как раз этого не делает, ведь делать так – это смешивать вещь и смысл. Поэтому искусство обязано что-то обозначать, оно никак не может убить самого себя в повседневности. В этом желании поглощения искусства повседневным присутствует и американский прагматизм (этот терроризм полезного, шантаж интеграции), и что-то вроде отголоска мистики жертвоприношения. Уорхол добавляет: «Реальность не нуждается в посредниках, нужно просто отделить ее от окружения и перенести на полотно». Но в этом-то как раз



и заключается вся проблема: дело в том, что повседневность этого вот стула (или этого куска колбасы, автомобильного крыла или этой кинозвезды на фотографии) состоит именно из его контекста и, в частности, из серийного контекста всех подобных или слегка отличных стульев. Повседневность – это различие в повторении. Изолируя стул на полотне, я лишая его всякой повседневности, одновременно лишая полотно характеристики повседневного предмета (тогда как оно должно было, согласно иллюзии теоретиков, абсолютным образом походить на стул)» [Бодрийяр Ж. Жесты и подпись // Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака. М.: Академический проект, 2007. С. 138-139]. И далее: «Вот формула этого тупика: искусство не может ни раствориться в повседневном (полотно = стул), ни ухватить повседневное как таковое (стул, изолированный на полотне = реальный стул). Имманенция и трансценденция равно невозможны: это две стороны одной и той же мечты» [Там же. С. 139].

Эта невозможность заставляет современного художника выступать в качестве «номинатора» действительности, поскольку художником – субъектом творчества – должна стать она сама. Поименованная композиция предполагает соответствующее восприятие, – за вычетом того факта, что вещь, названная по имени, не имеет никакого отношения к искусству, его *реальности*. Ее имя должно быть изменено так, чтобы она стала предметом искусства. Поэтому современный художник зачастую превращается в лингвиста или писателя (как, например, Сальвадор Дали), если обнаруживает способность к мышлению и/или саморефлексии. Именно рефлексия позволяет сегодня разным художникам работать по-разному, поскольку их уже не связывает классическое понятие *стиля*. Кого-то из них называют современными художниками, определяют в этом качестве, а кого-то таковыми не считают. – Это дело *моды*

и *вкуса*, дело институций и галерей (О.Н. Бушмакина). Сегодня понятие искусства стало предельно широким. Но его пространство раскрывается только тогда, когда в него возвращается мысль, (само)ирония и/или рефлексия, что, безусловно, вновь обращает искусство к философии. В их касании друг друга субъективность распознает саму себя и бесконечно воплощается в произведении и/или герменевтике концептов.

### **Тезисы и вопросы для обсуждения:**

1. Для какой области знания идея прогресса является определяющей?
2. Что означает понятие *презумпции смысла*?
3. В чем основная ценность произведения искусства?
4. Как может быть истолковано понятие *произведения*?
5. Как различаются *классическое* и *современное* произведение искусства?
6. Почему, согласно У. Эко, современное произведение искусства апеллирует к интенции «идеального читателя»? Что означает термин «интенция»?
7. Чем для современного произведения искусства служат его *надпись* и *подпись*? [См.: Бодрийяр Ж. Жесты и подпись // Бодрийяр Ж. К критике политической экономики знака. М.: Академический проект, 2007. С. 128-142.]
8. Каковы пределы современного искусства, – в каких понятиях они могут быть заданы?
9. Тезис о *перформативности* современного искусства и его смысл.
10. Каким *субъектом* в сфере искусства оказывается художник?

## Тема 7. Само-определение философии в вопросе о смысле её существования

Для того чтобы сохранить философию в процессе ее определения, или о-предел-ивания, необходимо, чтобы в правой части тождества находилась она сама\*. Другими словами, тождество должно иметь вид тавтологии:  $A=A$ . Здесь мы переходим логично к **третьему** способу определения философии.

Способ определения философии из нее самой [способ ее самоопределения] был предложен современным немецким философом М. Хайдеггером (1889-1976). Он обратил внимание на то, что тавтология существования философии может быть записана в двух вариантах: «философия это философия» и «философия есть философия».

Тавтология ( $A \equiv A$ ) – как повтор, или удвоение, того же самого – смысла не имеет. То, *что* удваивается, rozpoзнается лишь через собственное *как*, т.е. *способ* удвоения. В способе удвоения предьявляется внутреннее различие, когда между тем, что удваивается, одна возможная логическая связка уступает свое место другой: «*А это А*» и «*А есть А*».

Их различие заключается только в логической связке выражений «это» и «есть». Очевидно, что всякое «это» указывает на отдельность, ограниченность существования другим «этим» или «иным». Проблема ограниченности или определенности «этого» всегда отсылает нас к бесконечному ряду других «этих» или «иных». В результате возникает бесконечная референция к неограниченному ряду «иных» или к «дурной» бесконечности (Г. Гегель). Кро-

---

\* См.: Бушмакина О.Н. Учебно-методические материалы к лекции «Проблема определения философии и выделения ее предмета» // Вестник Удмуртского университета / Целостный человек: факторы формирования. 2000. № 8. С. 158-167.

ме того, в этом варианте философия всякий раз отождествляется с чем-то «иным». Другими словами, данный вариант определения философии сводится к случаю ее определения через «иное», когда сама философия растворяется в «ином», теряет себя, трансформируясь в различные формы «инаковости».

В случае употребления логической связки «есть» оказывается, что она всегда указывает не только на наличное присутствие чего бы то ни было, но и на процессуальность этого присутствия. Иначе говоря, «есть» показывает на наличное существование чего-либо, в данном случае философии. В свою очередь, «существование» – это обладание свойством «быть», «присутствовать». Поскольку в отглагольной форме «есть» существование философии не ограничено ничем, кроме самой философии, постольку существование как свойство «быть» оказывается неограниченным, превращаясь в «бытие», «присутствие». Здесь философия уединяется до своего собственного «присутствия». Оказываясь наедине с собой, она задается вопросом о собственном существовании, т.к. в состоянии самоограничения [или самоопределивания как самоопределения] она всегда существует на пределе собственного существования. Вопрос философии, обращенный к самой себе, гласит: «Я существую?». Очевидно, что это «Я» есть собственно «Я» спрашивающее или «Я» вопрошающее. Иными словами, вопрос, обращенный философией к самой себе, звучит из точки «Я», т. е. из точки вопрошающего субъекта. В данном случае субъектом, вопрошающим о существовании, является человек как единственное вопрошающее существо.

В смысловом отношении «есть» показывает на:  
существование как присутствие;  
процессуальность (длительность) существования  
как присутствия;  
процессуальность существования как присутствия  
в настоящем времени;  
а кроме того – на абсолютную неопределенность  
и неограниченность существования.

С вопросом «Я существую?» философия может обратиться лишь к самой себе. Но для того, чтобы ответить на него, она – с необходимостью – должна выйти за пределы собственного существования – за пределы самой себя. Этот выход или выхождение за пределы на философском языке именуется трансценденцией. Выйти за пределы собственного существования невозможно. Поэтому в вопросе «Я существую?» философия всякий раз застаёт себя на границе, или пределе, собственного существования. Это граница между необходимостью и невозможностью, граница, позволяющая различить пространство мышления (gnosis) и мыслимого мира (ontos). Оба пространства распознаются в языковом знаке, целиком совпадающем с самим собой: в знаке «ноля». Поэтому, по мысли М. Хайдеггера, «Человеческое присутствие (Dasein) означает выдвинутость в Ничто». Вопрос «Я существую?» трансформируется в вопрос «Почему есть собственно бытие, а не ничто?». В вопросе, как форме высказывания, открывается «третье» пространство – пространство языка (logos).

Как отмечает О.Н. Бушмакина, любой переход в область высказывания требует от нас отрицать существующее, как оно существует. Почему, собственно говоря, есть бытие, а не ничто? – Бытие есть потому что оно *есть*, а ничто есть потому что оно *не-есть*. Т. е. «ничто» изна-

начально может – способно – существовать только как грамматическая структура, но как только мы вводим «ничто» в качестве грамматической структуры, «бытие» мы также должны эксплицировать как грамматическую структуру. Тогда субъект, обладающий предикатами, всегда есть *субъект высказывания*, в котором и возникает хайдеггеровский «зазор» в бытии. – Этот «зазор» [в самом высказывании] образуется благодаря частице «не» [См.: Бушмакина О.Н. Самоконструирование бытия в структурах амбивалентности и поливалентности // Сб. материалов международной научной конференции «75 лет высшему образованию в Удмуртии». Ижевск, 2006. С. 40.]

Философия в аспекте языка представляется как процесс раскрытия и самоопределения Слова, Логоса, распознающего бесконечность смысла бытия\*. Каждое философское понятие рассматривается в определенном горизонте бытия, где оно обретает конкретный смысл, который никогда полностью не исчерпывается этим пластом. Ибо каждое понятие открыто, связано со всеми другими горизонтами и, таким образом, пронизывает собой их все. Оно бытует во всех пластах, а значит, универсально, вечно и всегда живет в настоящем. Его толкование и интерпретация есть процесс выговаривания понятия через все другие понятия, в которых проявляются его смыслы. Каждое понятие оказывается точкой пересечения всех других понятий и в них определяется. Бесконечная уникальность каждого философа раскрывается и имеет смысл только в одновременности и во взаимоположении философских систем, идей, откровений. Философия живет в сопряжении и одновременном порождении разных форм бесконечно-возможного бытия и разных форм его понимания. Аристо-

---

\* По материалам монографии: Философия: опыт самоопределения: Учеб. пособие / Под ред. Л.А. Сабуровой. Ижевск: Изд-во Удм. ун-та, 1996. 194 с.

тель существует в одном пласте с Платоном и Фомой Аквинским, Кантом и Хайдеггером, Бердяевым и Соловьевым. Именно и только в одновременности и бесконечной диалогической «дополнительности» каждого из философов на «пиру» Платоновой и вообще философской мысли философия входит в единую полифонию культуры.

Сама культура есть некий текст, который самоотчуждается и обращается к себе, ведет диалог с самим собой. Отчуждение культуры может определяться как «другая» культура, тогда диалог предстает как разговор культур, их общение. Всякая культура самоопределяется во взаимном общении культур, в их взаимопонимании. Так же как текст обращается к самому в себе в момент наибольшего несоответствия с самим собой, то есть наибольшей инаковости, так и культура в наибольшей степени диалогична в лакунах, в ситуации непереводаемости текста. Чем шире и богаче различность культур, тем больше существует возможностей для выговаривания, самораскрытия каждой культуры. В каждой культуре высказывается любая другая, поэтому нет и не может быть культур менее или более развитых, правильных или неправильных. И ни одна культура не исчезает, как не может появиться или исчезнуть ни один язык (Ф. де Соссюр).

Человек есть точка пересечения культур. В нем каждая культура бытует, обретает целостность и способность выговариваться. Отчуждение человека можно понять как текст или, в более широком аспекте, как произведение. Посредством текста или произведения человек обращается к самому себе, вступает в диалог с самим собой, в котором пытается понять самого себя как «другого» и в своей инаковости понимает себя гораздо глубже и точнее. Человек – это Слово культуры, оно раскрывается, разворачивается в своих интимнейших смыслах, когда способно понять себя как иное, т.е. в рефлексии над своей инаковостью, кото-

рая наиболее отчетливо и откровенно выступает в философии как квинтэссенция культуры. Философия позволяет человеку осознать самого себя в своей непохожести, уникальности, а значит, и вечности. Обретая вечность, человек обретает смысл как непреходящую укорененность в бытии, существовании. Вопрос о смысле существования, который вечно решается в философии, ставит человека на границу с небытием для того, чтобы утвердить, укоренить его в бытии.

### **Тезисы и вопросы для обсуждения:**

1. Почему и как возникают два варианта записи тавтологии существования философии?

2. Чем в смысловом отношении отличаются конструкции («части речи») «это» и «есть»?

3. Для какого из двух вариантов записи тавтологии существования философии действителен тезис Б. Спинозы «всякое определение есть отрицание» (*omnis determinatio est negatio*)?

4. Какому (или чьему) пространству принадлежат положительные величины и какому – отрицательные?

5. Почему мир не нуждается в мышлении?

6. Каких противоречий не существует?

7. Почему «ноль» оказывается предельным теоретическим конструктом мышления?

8. Как может быть сконструирован *инвариант структуры точки*?

9. Почему культура в наибольшей степени диалогична в лакунах, в ситуации непереводимости текста?

### **Литература к первому разделу.**

1. Бабушкин В.У. О природе философского знания. М., 1978.
2. Бушмакина О.Н. Учебно-методические материалы



- к лекции «Проблема определения философии и выделения ее предмета» // Вестник Удмуртского университета. 2000. № 8. С. 158-167.
3. Желнов М.В. Предмет философии в истории философии. М., 1981.
  4. Кузнецов Б.Г. История философии для физиков и математиков. М.: Наука, 1974.
  5. Макаров М.Г. Развитие понятий и предмета философии в истории ее учений. Л.: Наука, 1982.
  6. Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака. М.: Академический проект, 2007. (Бодрийяр Ж. Жесты и подпись)
  7. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988.
  8. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.: Академический проект, 2009.
  9. Жижек С. Возвышенный объект идеологии. М.: «Художественный журнал», 1999.
  10. Жижек С. Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом. – М.: Издательство «Европа», 2009.
  11. Карьер Ж.-К., Эко У. Не надейтесь избавиться от книг! / Интервью Ж.-Ф. де Тоннака / Пер. с фр. и примеч. О. Акимовой. СПб.: «Симпозиум», 2010.
  12. Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993.
  13. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопросы философии. 1989. № 9.
  14. Шеллинг Ф. Философия искусства. М.: Изд-во «Мысль», 1966.
  15. Эко У. Открытое произведение. СПб.: Академический Проект, 2004.

## РАЗДЕЛ II. «КОРПУС» ФИЛОСОФИИ И ЕГО СТРУКТУРА

### Тема 8. Не-основные и основные разделы философского знания. Логика

**Логика** (от греч. λόγος – «речь», «рассуждение», «мысль») – [не-основной] раздел философии, «наука о правильном мышлении», «искусство рассуждения». Традиционно логика определяется как **(1) наука о формах, методах и законах интеллектуальной познавательной деятельности, формализуемых с помощью логического языка**. Поскольку логическое знание опирается на принцип ratio, а разум *развертывается в мышлении* (М. Хайдеггер), логика также определяется как **(2) наука о формах и законах правильного мышления**. Основоположителем логики в древнегреческой философии и автором первой логической теории является Аристотель. Предшественниками Аристотеля в развитии логической науки в Древней Греции были Парменид, Зенон Элейский, Сократ и Платон. Аристотель же впервые систематизировал и обосновал формы и правила логического мышления. Его цикл сочинений «Органон» состоит из шести работ, посвященных логике: «Категории», «Об истолковании», «Топика», «Первая аналитика» и «Вторая аналитика», «Софистические опровержения».

Логическая теория, разработанная Аристотелем, в дальнейшем получила наименование **формальной логики**. Формальная логика также может именоваться **классической** или **традиционной** логикой. Термин «классическая логика» используется в **математической логике** по отношению к той или иной логической системе для указания того, что для данной логики справедливы все законы (классического) *исчисления высказываний*, в том числе за-

кон исключенного третьего. **Неклассическая логика**, соответственно, – это логика, в которой один или несколько законов классической логики не выполняются. Например, в неклассической *интуиционистской логике*, предложенной А. Гейтингом в 1930 г., отсутствует закон *исключенного третьего*. Другие примеры достаточно известных *неклассических логик* – многозначная, модальная, временная, модально-временные логики, квантовая, императивная логика, свободные логики, логика вопросов, вероятностная логика, нечеткие (нечеткозначные) логики, логика подтверждений и порождения гипотез, логика решений, динамическая логика и т. д.

Аристотелем сформулированы следующие логические законы:

**Закон тождества** – закон логики, согласно которому в процессе рассуждения каждое осмысленное выражение (понятие, суждение) должно употребляться в одном и том же смысле; в формальной логике закон тождества принято выражать формулой:  $A \text{ есть } A$ , или  $A = A$ .

**Закон противоречия** – [«не противоречь сам себе»] – закон логики, который гласит, что два несовместимых (противоречащих) суждения не могут быть одновременно истинными. По крайней мере, одно из них ложно. [Иначе, логический закон противоречия запрещает что-либо утверждать и то же самое отрицать одновременно. Например, два суждения «Сократ высокий» и «Сократ низкий» не могут быть одновременно истинными, если речь идет об одном и том же Сократе, в одно и то же время его жизни и в одном и том же отношении, т. е. если Сократ по росту сравнивается не с разными людьми одновременно, а с одним человеком.]

Закон противоречия является фундаментальным логическим законом, на котором построена вся современная математика. Он является тавтологией классической ло-

тики, а также большинства неклассических логик, в том числе интуиционистской логики. Всё же, существуют нетривиальные логические системы, в которых он не соблюдается [например, «сильная логика неопределенности» Стивена Клини].

**Закон исключённого третьего** [лат. *tertium non datur*, то есть «третьего не дано» – «А или не-А истинно, третьего не дано»] гласит: два противоречащих суждения об одном и том же предмете, в одно и то же время и в одном и том же отношении не могут быть одновременно истинными и не могут быть одновременно ложными (истинность одного из них обязательно означает ложность другого, и наоборот).

Еще один «логический» закон – **закон достаточного основания** – был впервые сформулирован Г.В. Лейбницем в работе «Монадология»: «...ни одно явление не может оказаться истинным или действительным, ни одно утверждение справедливым, – без достаточного основания, почему именно дело обстоит так, а не иначе, хотя эти основания в большинстве случаев вовсе не могут быть нам известны» [Антология мировой философии. Том 2. С. 455]. Аналитике принципа достаточного основания – и в целом философского наследия Г.В. Лейбница – посвящены два курса лекций Жюль Делеза, прочитанные им в Университете Париж-VIII (Венсенн) в 1980 и 1986–1987 годах [См.: Делез Ж. Лекции о Лейбнице. 1980, 1986/87. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. – 376 с.].

Как отмечает Б. Рассел, самое важное место в работах Аристотеля в области логики занимает учение о силлогизме. **Силлогизм** (др.-греч. *συλλογιστικός* умозаключающий) есть доказательство, состоящее из трех частей: большей посылки, меньшей посылки и заключения. Имеется несколько модусов силлогизма, каждому из которых схоласти присвоили название. Самым общеизвестным явля-

ется модус, названный «Barbara» [Рассел Б. История западной философии. Книга 1-ая. Глава XXII. Логика Аристотеля]. Например:

Все люди смертны (большая посылка);

Сократ – человек (меньшая посылка);

Следовательно, Сократ смертен (заключение).

Вместе с тем, строго логические суждения могут быть «правильными», «истинными» но при этом абсолютно бессмысленны. На того рода суждения обращает внимание Г. Гегель, а также С. Жижек. Например, «дух не есть красное», «роза не есть слон», «рассудок не есть стол» и т. д. Проводя различие между понятиями *смысла* и *значения*, мы можем сконструировать «**логический квадрат**» возможных предложений. – По «анalogии» с *логическим квадратом* в логике, в котором различаются общеутвердительные (А), частноутвердительные (I), общеотрицательные (Е) и частноотрицательные (О) суждения:

общеутвердительные (А) – одновременно общие и утвердительные («Все S суть P»),

прим.: «Все адвокаты – юристы», «Все цветы – растения»;

частноутвердительное (I) – частное и утвердительное («Некоторые S суть P»),

прим.: «Некоторые люди имеют черный цвет кожи»;

общеотрицательное (Е) – общее и отрицательные («Ни один S не суть P»),

прим.: «Ни один человек не всеведущ»;

частноотрицательное (О) – частное и отрицательное («Некоторые S не суть P»),

прим.: «Некоторые люди не имеют черного цвета кожи».

Также в процессе доказательств встречаются особого рода противоречия, называемые *парадоксами*. Приведем примеры, используемые Д.П. Горским. – Допустим, на листе бумаги написано одно-единственное предложение *P*: «Все, написанное на данном листе, ложно». Если предло-

жение  $P$  является истинным, то мы должны считать его ложным, поскольку в предложении  $P$  утверждается, что все, что написано на данном листе бумаги, является ложным (а написано у нас на этом листе лишь предложение  $P$ ). Если же предложение  $P$  является ложным, то мы должны считать его истинным. Это становится ясным, если принять во внимание следующее. Утверждая ложность предложения  $P$ , мы тем самым отрицаем его. Отрицание предложения  $P$  можно записать так: «Ложно, что все, написанное на данном листе, ложно». В эквивалентной положительной форме это утверждение будет таково: «Некоторое из написанного на данном листе не является ложным». Поскольку же написано на данном листе бумаги единственное предложение  $P$ , то мы должны считать его не ложным, т. е. истинным.

Итак, предполагая, что предложение  $P$  является истинным, мы приходим к заключению, что оно ложно, предполагая же его ложным, мы приходим к заключению, что оно истинно. Таким образом, парадоксы связаны с появлением в процессе рассуждения таких противоречий, которые не дают возможности установить либо истинность, либо ложность того или иного положения.

Парадоксы были известны еще в античной древности. В частности, приведенный выше парадокс представляет собой некоторое уточнение известного парадокса «Лжец». «Критянин Эпименид говорит: всем критянам свойственно лгать». Возникает вопрос, сказал ли Эпименид правду или солгал. Если предположить, что он сказал правду, то, значит, он, как критянин, попадает в разряд лжецов (так как все критяне лгут). Если же предположить, что он солгал, то будет ложью его утверждение, что все критяне лгут, а следовательно, окажется, что некоторые из них говорят правду. Однако Эпименид *не может попасть в число критян, говорящих правду*, поскольку предположение, что он ска-

зал правду, ведет к заключению, что он сказал ложь. Итак, парадокса в приведенной выше формулировке не заключено. Из этой формулировки следует только, что Эпименид солгал.

Если же уточнить формулировку парадокса «Лжец» следующим образом: «Эпименид говорит: «Я лгу» – и больше ничего не говорит», то возникает действительный парадокс. В самом деле, попробуем решить вопрос о том, сказал ли Эпименид правду или ложь. Предположим, что Эпименид сказал правду. Из этого предположения вытекает, что он действительно сказал ложь. Предположим теперь, что он говорит ложь. Из этого предположения вытекает, что он сказал правду (поскольку утверждение «ложно, что я лгу» означает отрицание того, что «я лгу», что в свою очередь равнозначно утверждению «я говорю правду»). Такого рода парадоксы долгое время рассматривались просто как забавные бессмыслицы. Однако парадоксы стали предметом научного изучения после того, как в конце XIX века они были обнаружены в такой строгой математической теории, как теория множеств [Горский Д.П. Логика / Уч. пособие для педагогических институтов. М., 1963. С. 240–241.].

Понятие **множества**. Множество относится к математическим объектам, для которых нет строгого определения. Другим примером неопределяемого понятия служит точка в геометрии. Такие понятия вводятся на интуитивном уровне, но зато на их основе даются строгие определения других математических объектов.

Под множеством понимают объединение в одно целое объектов, связанных между собой неким свойством. Термин «множество» в математике не всегда обозначает большое количество предметов, оно может состоять из одного элемента и вообще не содержать элементов, тогда его

называют пустым и обозначают  $\emptyset$  [например, множество крылатых слонов, множество круглых квадратов].

*Конечное множество* состоит из конечного числа элементов, например, множество страниц в книге, множество студентов в группе и т. д. *Бесконечное множество* состоит из бесконечного числа элементов, т. е. это множество, которое не является ни конечным, ни пустым. Например: множество действительных чисел, множество точек плоскости, множество атомов во Вселенной и т. д. Мощностью конечного множества называется количество его элементов. Мощность множества  $A$  обозначается  $m(A)$ .

Аксиома *пустого множества* провозглашает существование по меньшей мере одного пустого множества, т. е. множества, не содержащего ни одного элемента. Пустое множество является своим подмножеством, но не является своим элементом. Из *аксиомы регулярности* (иначе, *аксиомы фундирования*, или *основания*) выводятся два следствия: «Никакое множество не является элементом самого себя» и «Не существует бесконечной последовательности  $a_n$ , такой, что  $a_{i+1}$  – элемент  $a_i$  для всех  $i$ ».

Парадоксами теории множеств называют [1] рассуждения, демонстрирующие противоречивость наивной теории множеств, такие как парадокс Бурали-Форти (1897), парадокс Кантора (1899), парадокс Рассела (1901); [2] рассуждения, результат которых интуитивно кажется ложным или «парадоксальным», но которые, тем не менее, являются следствием аксиом формальной теории множеств, включая предложенный Б. Расселом «парадокс Тристрама Шенди», демонстрирующий нарушение принципа «часть меньше целого» для бесконечных множеств и др. Большинство из указанных парадоксов были открыты на рубеже XIX и XX веков и ознаменовали начало кризиса оснований математики.



В *определённом смысле*, язык математики может быть назван универсальным. Проводя различие между совершенным языком и языком универсальным У. Эко пишет: «Недостаточно четко различаются совершенный язык и язык универсальный. Одно дело – искать язык, способный отразить исконную природу вещей, и совсем другое – язык, на котором все могут и должны говорить. Не исключено, что совершенный язык может быть доступен лишь немногим, а язык, приспособленный для всеобщего употребления, окажется несовершенным» [Эко У. Поиски совершенного языка в европейской культуре. – СПб.: «Александрия», 2009. С. 80]. Как отмечает О.Н. Бушмакина, «логика и математика – как языки – строятся, исходя из попытки (и благодаря этим попыткам) построения универсального языка. Они таким образом развиваются. Т. е. правила комбинаторики становятся основанием для построения формальных, или формализованных, языков. Но формализованный язык и универсальный язык – это не одно и то же. В чем между ними различие? Универсальный язык – это всегда попытка выразить бесконечное содержание конечным способом. Формализованный язык – это попытка выразить любое содержание (т. е. содержание *пустое*) неким счетным количеством форм, в результате всё переносится на форму, – определяющей становится форма (т. е. пустое содержание выражается просто многообразием форм). И тогда выделяются три основных позиции, три основных элемента – это, собственно, сам *элемент*, *действие* и некое *отношение*. Этого достаточно для того, чтобы построить формализованный язык. Так развиваются языки математической логики (Г. Фреге и Б. Рассел)» [По итогам семинара PROXIMA, посвященного работе У. Эко «Поиски совершенного языка в европейской культуре» (29.12.2010)].

При этом метаязык современной логики (или металогики) противопоставляется языку-объекту, где первый (ML), для того чтобы подтвердить или опровергнуть истинность высказывания второго (L), должен содержать последний в качестве своей части и быть логически более богатым, чем язык L, что заведомо невыполнимо, если место языка-объекта занимает естественный язык без каких-либо ограничений.

### **Тезисы и вопросы для обсуждения:**

1. Почему неклассических логик – неопределенное множество?

2. Что первично: *мышление* или те *формы*, или *законы*, в которых оно воплощается, или объективируется?

3. Исчислимы ли методы, или способы, мышления?

4. Что произойдет с основным тезисом Р. Декарта (*Cogito, ergo sum*), если мы попытаемся задать его в виде логического силлогизма?

5. Каковы логические варианты субъект-объектной соотнесенности?

6. Как выстроить «логический квадрат» возможных предложений, опираясь на различие между понятиями *смысла* и *значения*?

7. Какую операцию производит мышление, определяя высказывание «я лгу», с одной стороны, как *истинное*, а с другой – как *ложное*?

8. Почему для множества, как математического объекта, нет строгого определения?

9. В чем различие между языком совершенным, универсальным и формализованным? Какой (чей) язык может быть назван совершенным?

10. Почему логика не относится к основным разделам философского знания?

## Тема 9. Этика.

### Возможность разграничения этики и морали\*

Как термин и обозначение особой систематизированной дисциплины **этика** впервые встречается в названии трех сочинений Аристотеля, посвященных проблемам нравственности («Никомахова этика», «Евдемова этика», «Большая этика»), и несет в них основную содержательную нагрузку (греч. ἠθικά, от ἠθικός – относящийся к нраву, характеру; лат. ethica). В последующем этика также остается одним из распространенных названий философских произведений (напр., «Этика» П. Абеляра, «Этика» Б. Спинозы, «Этика» Н. Гартмана) и становится общепринятым обозначением учебной дисциплины. Аристотель говорил об этике в трех смыслах: как об этической теории, этических книгах, этической практике [см.: «Вторая Аналитика», кн. 1, 33, 89 в; «Политика», кн. 2, 5, 1261 а; «Большая этика», кн. 1, 1, 1181 в; «Риторика», 1356 а]. Понятие «этический» образовано Аристотелем от слова ἦθος («этнос»), обозначавшего некогда привычное место обитания, а потом уже просто привычки, нрав, характер, темперамент, обычай. Оно выделяло тот особый срез человеческой реальности (определенный класс индивидуальных качеств, соотнесенных с определенными привычными формами общественного поведения), который составляет предметную область этики. В наст. время сложившаяся учебно-академическая традиция понимает под этикой по преимуществу *область знания*, а под моралью (или нравственностью) ее *предмет*. В общественном опыте и живом языке такое разграничение пока не закрепились.

Непосредственное выделение этики как особого раздела философского знания связано с открытием софистов,

---

\* По материалам: Этика: Энциклопедический словарь. М.: Гардарики, 2001. С. 573-581.

согласно которому **установления культуры существенно отличаются от законов природы**. Софисты обнаружили, что законы, обычаи, нравы людей изменчивы и разнообразны. В отличие от необходимости природы, которая везде одна и та же, они являются случайными и произвольными. Сопоставление различных законов, нравов и выбора между ними потребовало такого их обоснования, которое стало бы вместе с тем и их оправданием. Необходимо было показать, что общественные нравы не только по традиции считаются, но и по существу могут быть прекрасными и справедливыми. **Сократ поставил знак равенства между совершенством человека, его добродетелью, и знанием**. Платон пошел дальше: для того, чтобы придать легитимность нравам и институтам полиса, необходимо познать идею блага и руководствоваться этим знанием, доверив управление обществом философам-мудрецам. По мнению Аристотеля, отождествление добродетели с науками было ошибкой. Целью этики являются не знания, а поступки, она имеет дело не с благом самим по себе, а с осуществимым благом. Тем самым этика как практическая философия была отделена от теоретической философии (метафизики). Исходным пунктом этики являются не принципы, а опыт общественной жизни, в ней поэтому нельзя достичь той степени точности, которая свойственна, напр., математике; истина в ней устанавливается «приблизительно и в общих чертах».

Зенон из Кития и Эпикур разделяли философию на **логику, физику и этику**, следуя в этом традиции, восходящей к Академии Платона. Превалирующей в послеплатоновской философии стала точка зрения, согласно которой в этой взаимосвязанной триаде решающей была физика. Упорядоченный, разумно организованный космос рассматривался в качестве плодоносящей почвы этики. Существенно новым по сравнению с Платоном и Аристо-

телем в таком представлении было то, что этика в нем эмансипировалась от политики, и нравственное совершенство человека не ставилось в связь и зависимость от совершенства общественной жизни. Посредствующую роль между индивидом и добродетелью, которую играл полис, в рамках нового понимания предмета этики стала играть философия. Отсутствие душевных тревог и телесных страданий в этике Эпикура достигается через правильное понимание удовольствий и разумное просвещение, освобождающее от страхов. Образ философствующего мудреца, как воплощенной добродетели, наиболее полно разработан в стоической этике, где этика выступает не в безличной строгости логических формул, а в образцовых примерах, когда философствующий показывает умение быть выше страданий, судьбы и обстоятельств, живя во внутреннем согласии с собой и миром. Его домом и полисом является космос-в-целом. «Город и отечество мне, Антонину, – Рим, а мне, человеку, – мир», – говорил Марк Аврелий Антонин [Размышления, [кн. VI, 44], 1985, с. 34].

Основные усилия средневековых христианских философов (после начального периода конфронтации с греческой философией, которая была объявлена виновницей губительного падения нравов) оказались направлены на то, чтобы обосновать возможность интеграции этики языческой древности в структуру христианских ценностей. Преимущественной точкой опоры в решении данной задачи первоначально становится традиция Платона. Августин высоко оценивает произведенное Платоном разделение философии на физику, логику и этику, полагая, что тот лишь открыл (а не создал) объективно заданный порядок вещей. В этом контексте патристика не рассматривала этику в послеаристотелевском индивидуалистическом варианте, отдавая предпочтение ее аристотелевской социально-полисной версии. Существенным считалось внут-

реннее единство всех частей философии, которое осмысливалось как единство, заданное Богом. Бог, который является создателем мира, считает Августин, является также и его учителем. Языческие авторы (и в этом состояла их коренная ошибка) хотели *в себе* найти и *собственным разумом* обосновать то, что дается Богом и только в нем находит свое оправдание: они постигали божественный порядок, не понимая, что он – божественный. Отсюда – задача переосмысления их творений в свете учения Христа. Для Абеяра Евангелие представляет собой реформирование и улучшение естественного закона философов. Поэтому необходимо вписать этику в отношение человека к Богу и понять, что она не может претендовать на роль первой дисциплины. Первой остается теология. Один Бог есть высшее благо, и отношением к нему в конечном счете определяются нравы, добродетели и пороки души, добрые и злые дела человека. Христианская мысль Средневековья исходит из убеждения, что этика (или мораль) не содержит свои основания в себе, только в соотнесенности с теологией она может очерчивать границы между хорошим и плохим. Как самостоятельная учебная дисциплина в рамках средневекового свода знаний этика вычленяется в аристотелевской версии; после перевода в 13 в. на латинский язык «Никомаховой этики» последняя становится основным университетским учебником. Этика является обозначением как всей практической философии, так и ее первой составной части (наряду с экономикой и политикой). Разрабатывается систематика добродетелей, где десять **аристотелевских добродетелей** берутся в сочетании с четырьмя основными добродетелями Сократа – Платона в иерархии, завершающейся христианскими добродетелями веры, надежды, любви. Этическую систематику позднего Средневековья разработал Фома Аквинский («Комментарии к Никомаховой этике»). Согласно его концепции, ос-

новой упорядочения философского знания является категория порядка. Порядок вещей рассматривает натурфилософия или метафизика, порядок собственных понятий разума – рациональная философия, порядок волевых действий – моральная философия, порядок созданных человеческой разумной деятельностью предметов – механика. В моральную философию включаются только волевые и разумные действия, организованные единством целей. Она подразделяется на монастику (лат. monos – один), рассматривающую действия отдельного человека, экономику и политику. Единство этих частей обеспечивается их направленностью на единое высшее благо и причастностью к нему. Рассмотрение высшего человеческого блага и путей к нему, освещение божественных заповедей светом разума, – такова задача философской этики.

Этика Нового времени отказывается от идеи трансцендентных моральных сущностей и апеллирует к человеческой эмпирии, стремясь понять, каким образом мораль, будучи свойством отдельного индивида, является в то же время общеобязательной, социально организующей силой. В отличие от средневековой ориентации на платоновско-аристотелевский круг идей она начинает с преимущественной апелляции к стоицизму, эпикуреизму и скептицизму. В методологическом плане она претендует на то, чтобы стать математически строгой наукой. Родоначальники философии Нового времени Ф. Бэкон, Р. Декарт, Т. Гоббс не создали собственных этических систем, ограничившись общими эскизами, но методологически, а в значительной мере и содержательно они предопределили дальнейшее развитие этики. Ф. Бэкон подразделяет этику на два учения – об идеале (или образе блага) и об управлении и воспитании души. По Бэкону, этика имеет дело только с осуществимыми целями, а признаком такой осуществимости является способность создания практиче-

ски действенной технологии воспитания. Р. Декарт уподоблял философию дереву, корни которого – метафизика, ствол – физика, а ветви – практические науки (медицина, механика и этика, которая является «высочайшей и совершеннейшей наукой»). Поскольку этика венчает философию и ее незыблемо-истинные правила не могут быть найдены раньше, чем будет достигнуто полное знание других наук, Декарт ограничивается несовершенной этикой и предлагает временные правила морали («Рассуждение о методе», ч. III), первое из которых обязывает жить в соответствии с законами и обычаями своей страны, а третье – стремиться побеждать скорее себя, чем судьбу.

Т. Гоббс оспаривает представление о человеке как общественном (политическом) животном, из которого явно или неявно исходила предшествующая этика. Человек изначально эгоистичен, нацелен на собственную выгоду. Естественным состоянием людей является война всех против всех, причем «понятия правильного и неправильного, справедливого и несправедливого не имеют здесь место» [Левиафан, гл. XIII. Соч. в 2 т., т. 2. М., 1965, с. 154]. Естественное состояние делает невозможным сохранение жизни в течение продолжительного времени, что противоречит первоначальным импульсам, порождающим это состояние. К выходу из него толкают отчасти страсти (прежде всего страх смерти), а отчасти разум, открывающий естественные законы, позволяющие людям прийти к согласию. Основной из них гласит, что следует искать мира и следовать ему, поэтому человек должен «довольствоваться такой степенью свободы по отношению к другим людям, какую он допустил бы по отношению к себе» [там же, гл. XIV, с. 156–157]. Основное правило нравственности, названное впоследствии **золотым**, – общедоступное резюме многочисленных естественных законов. По Гоббсу, не может быть науки о морали вне государства. Мораль имеет



договорное происхождение; она, как и государство, вырастает из эгоизма и недоверия людей друг к другу. Всеобщим мерилom добра и зла являются законы данного государства, а нравственным судьей – его законодатель. В «Этике, доказанной в геометрическом порядке» Б. Спиноза создает этику личности, совпадающей в своем могуществе с самим миром. Предмет и задача этики – свобода человека, понимаемая как **освобождение из-под власти аффектов**, пассивно-страдательных состояний. Свобода достигается через познание, составляющее сущность и могущество человеческой души. Спиноза порывает с традицией, которая непосредственно связывала этику с общественным бытием человека и установлениями культуры. Посредствующим звеном между индивидом и добродетелью является не политика, а познание, без которого нет разумной жизни. Его этика, находящаяся в органическом единстве с онтологией и гносеологией (из последних она выводится), в то же время независима от логики, социальных наук и медицины.

Односторонности надындивидуальной этики общественного договора и этики личности отражают свойственное буржуазной эпохе, трагически переживаемое ею противоречие между социально-всеобщими и индивидуально-личностными измерениями бытия человека. Поиски синтеза между ними – характерная черта этики 18 в. Одним из опытов такого синтеза явился английский *этический сентиментализм*. По мнению Ф. Хатчесона, добродетель заложена в человека природой и Богом. Ее основа – моральное чувство как внутреннее сознание и склонность ко всеобщему благу; оно действует непосредственно, без оглядки на личный эгоистический интерес; сопровождая наши поступки, оно направляет их к достойному и прекрасному. Хатчесон считал, что естественный закон находит в моральном чувстве свою основу и гарантию. Пантеи-

стически окрашенная идея, сводящая всеобщность морали к конкретности непосредственного чувства, еще более отчетливо, чем у Хатчесона, была представлена у его учителя Э. Шефтсбери.

Наиболее значительным опытом синтеза различных этических учений Нового времени явилась этика И. Канта, который впервые установил, что в морали человек «подчинен только своему собственному и, тем не менее, всеобщему законодательству» [Основоположение к метафизике нравов, разд. 2. Соч. в 6 т., т. 4 (1). М., 1965, с. 274]. Исходя из общепризнанных представлений о моральном законе как законе, обладающем абсолютной необходимостью, Кант сугубо аналитическим путем приходит к выводам, согласно которым моральный закон тождествен чистой (доброй) воле, выступает как долг, совпадает со всеобщей формой законодательства, безусловно ограничивающего максимы поведения условием их общезначимости, самоцельности человечества в лице каждого индивида и автономности воли. Категорический императив есть закон чистого практического разума; иначе, только став нравственным, практическим, чистый разум обнаруживает свою чистоту, не связанную ни с каким опытом изначальность. Объяснение того, как чистый разум становится практическим, по Канту, находится за пределами возможностей человеческого разума. Стремление обосновать истинность нравственного закона завершается постулатом свободы, предположением о существовании ноуменального мира, который является выводом разума, обозначающим его собственный предел. «Свобода и безусловный практический закон ссылаются друг на друга» [Критика практического разума, § 6, примечание. – Там же, с. 345]. Свобода человеческих поступков не отменяет их необходимости, они существуют в разных отношениях, в разных не пересекающихся между собой плоскостях. Понятия

свободы и умопостигаемого мира есть «только точка зрения, которую разум вынужден принять вне явлений, для того, чтобы мыслить себя практическим» [Основоположение... – Там же, с. 304]. Это означает, что нравственность дана человеку постольку, поскольку он является разумным существом и принадлежит также ноуменальному миру свободы и что она обнаруживает свою безусловность только в качестве внутреннего убеждения, образа мыслей. Несмотря на то что Кант много сделал для этического обоснования права, напряжение между моральностью и легальностью составляет характерную особенность его учения. Соединение свободы с необходимостью, долга со склонностями, переход от нравственного закона к конкретным нравственным обязанностям – самый напряженный и, быть может, слабый пункт этики Канта. Для того, чтобы было возможно мыслить нравственность *осуществленной*, Кант вводит постулаты бессмертия души и существования Бога.

Г. Гегель пытается снять дуализм (свободы и необходимости, добродетели и счастья, долга и склонностей, категорического и гипотетического императивов и т. д.), пронизывающий этику Канта. Стремясь обосновать мораль не только как субъективный принцип должностования, но и как объективное состояние, он исходит из того, что индивид обособляется в качестве личности, утверждает свою субъективность только в обществе, государстве. Всеобщая воля воплощается в государстве, которое есть объективный дух, «шествие Бога в мире; его основанием служит власть разума, осуществляющего себя как волю» [Философия права [§ 258]. М., 1990, с. 284]. Современное основанное на праве государство характеризуется тем, что в нем принцип субъективности достигает завершения. Оно «есть действительность конкретной свободы», «всеобщее связано в нем с полной свободой особенности и с благоденствием индивидов» [Там же, § 260, с. 286]. Обозначая

новый этап, когда нравственное приобретает институциональный характер и утверждает себя как действительное отношение, а не только как принцип долженствования, Гегель разводит понятия морали и нравственности. Моральная воля обнаруживает собственную бесконечность в качестве субъективного принципа, утверждает лицо в качестве субъекта; это – «для себя сущая свобода». Нравственность есть действительность морали, она представляет собой всеобщий образ действий индивидов, в ней свобода, не переставая быть субъективным принципом моральности, возвышается до действительного отношения. Если категориями морали являются «умысел», «вина», «намерение», «благо», «добро», «совесть», то категории нравственности иного рода – «семья», «гражданское общество», «государство». Философия Гегеля фактически устраняет этику как особую дисциплину, т.к. в ней нравственность совпадает с государством и оставляет открытым вопрос о границах индивидуально ответственного поведения, поскольку нравственность включена в процесс движения абсолютной идеи к самой себе и сама выступает как идея государства.

После Гегеля наметился поворот в этике, который можно назвать антинормативистским; он был направлен на критику морализирующего отношения к действительности и заявил себя в двух основных вариантах – в марксизме и в философии Ф. Ницше. Пафос философии К. Маркса и Ф. Энгельса состоял в том, чтобы придать человеческой активности предметный, миропреобразующий характер. Кант, писали они, остановился на одной доброй воле, перенеся ее осуществление в потусторонний мир. Задача же состояла в том, чтобы осуществить ее в этом мире, трансформировать вневременный идеал в программу исторического действия. Исходя из понимания бытия как практики, Маркс и Энгельс обосновывали перспективу морально преобразованного бытия, перспективу коммунизма, опи-

сываемого ими как практический гуманизм. Такое понимание предполагало критику морального сознания с его претензиями на самоцельность. Мораль в ее исторически сложившемся виде интерпретировалась как особая, к тому же превращенная форма общественного сознания. Считалось, что революционное действие снимает мораль, делает ее излишней. Мораль была сведена к задачам классовой борьбы пролетариата, к революционной стратегии и тактике, что получило наиболее последовательное выражение в работах В.И. Ленина «Задачи союзов молодежи» и Л.Д. Троцкого «Их мораль и наша», а также в практике большевизма, прежде всего в практике советского государства 1920-х – 30-х гг. Тем самым этика в ее традиционном значении лишалась собственного предмета; Ленин соглашался с утверждением, что «в марксизме от начала до конца нет ни грана этики» [Полн. собр. соч., т. 1, с. 440]. Последующие опыты создания марксистской этики (напр., Каутским) были попытками прививки на марксистский ствол побегов старого этического дерева. Это относится также к советской этике в том виде, как она развивалась начиная с 1960-х гг.; основная позитивная задача, которую она решала, состояла в том, чтобы «реабилитировать» мораль, обосновать ее как относительно самостоятельный, незаменимый (не сводимый к политике и политической идеологии) пласт культуры.

Другая линия конкретной, не метафизической, анти-спекулятивной этики намечена в философии А. Шопенгауэра и С. Кьеркегора, которые апеллировали к индивиду, отдельной личности, связывая истоки морали и ее практические формы с единичностью человеческого существования. Анти-спекулятивное и анти-рационалистическое отношение к классической традиции наиболее ярко – рельефно – выразилось в философии Ф. Ницше, которая в своей основе и общей нацеленности предстает как

критика морали. Ницше выступает против объективированного рассмотрения человека, и в этом контексте против подчинения морали познанию, а этики – гносеологии и онтологии. Он исходит из волевого начала в человеке как самого специфичного и существенного его признака. Воля как неотчуждаемое свойство человека заключает свой разум в себе; «воля к истине есть воля к власти» [По ту сторону добра и зла. – Соч. в 2 т., т. 2. М., 1990, § 211, с. 336]. Понимая бытие как деятельность и считая, что, в частности, не существует вовсе никаких моральных фактов, никакого «бытия», скрытого за поступком, Ницше решительно выступает против европейской морали в ее христианской и социалистической формах, которые для него идентичны. Мораль в ее исторически сложившемся виде, считает он, убивает волю к становлению, творчеству, совершенствованию, она стала сплошной маской, лицемерной апологией слабости, стадности. Сами понятия добра и зла являются, по мнению Ницше, порождениями плебейства, мертвящего духа рабской зависти, для обозначения и разоблачения которой он вводит единственное в своем роде понятие: **ressentiment**. Разоблачение внутренней фальши, ухищрений морального сознания обнаруживает в Ницше глубокого психолога и составляет его величайшую заслугу. Однако позицию Ницше нельзя характеризовать только как моральный нигилизм. Он отрицает не всю, а «только один вид человеческой морали, до которого и после которого возможны или должны быть возможны многие другие, прежде всего высшие, «морали» [там же, § 202, с. 321]. Ницше ставит задачу переоценки ценностей, суть которой состоит не в том, чтобы сузить, ограничить ценностные притязания философии, а, напротив, максимально расширить их. Он утверждает примат морали перед бытием, ценностей перед знаниями. Нравственные (или безнравственные) цели, считает он, составляют жиз-

ненное зерно, из которого вырастает дерево философии; создавать ценности – такова собственная задача философии, все остальное является предусловием этого [там же, § 3, 6, 211]. В рамках такой методологии этика, как особая дисциплина, невозможна, она совпадает с философией. Этические произведения Ницше являются в то же время его основными философскими произведениями. Расширительное понимание морали и этики, совпадающее с онтологией и предопределяющее все строение философии, в XX в. получило развитие в экзистенциализме. Изменение диспозиции этики в отношении своего предмета, когда ее задача сводится к критике морали (нравственности), а не прояснению и обоснованию ее содержания, ведет к исчезновению этики в качестве самостоятельной дисциплины, о чем свидетельствует и марксистский опыт, и опыт Ницше.

В XX в. этика развивалась под существенным (быть может, определяющим) воздействием идеала научной рациональности, что не помешало ей сохранить социально-критическую направленность и на свой манер противостоять тоталитарному духу времени. Наиболее характерными с этой точки зрения являются аналитическая и феноменологическая этики; первая продолжает эмпирическую, а вторая пытается оживить метафизическую традицию в понимании морали. Аналитическая этика возникла в рамках аналитической философии и идентифицировала себя как метаэтика, имеющая своим содержанием критический анализ языковых форм моральных высказываний. Предмет этики при таком понимании с анализа моральных принципов поведения, норм и добродетелей смещается на прояснение верифицированного значения моральных понятий и предложений. Все сторонники аналитической этики исходят из признания качественного отличия моральных суждений как суждений **прескриптивных** от **дескрип-**

**тивных** суждений, с которыми имеет дело познание. Аналитический метод, направленный на уточнение меры научной строгости этики, имеет важный духовно-эмансипирующий подтекст – он направлен против моральной демагогии и других форм манипулирования общественным сознанием, спекулирующих на непроясненной многозначности ценностных понятий и суждений.

Феноменологическая этика заострена как против жесткого догматизма классической этики (в частности, рационалистического априоризма Канта), так и против утилитаристского релятивизма. Она исходит из того, что ценности представляют собой некую объективную структуру (мир ценностей), которая дана человеку в непосредственных актах чувствования. В отличие от рационализма, видевшего в чувствах выражение субъективности, феноменология рассматривает акт чувствования как способ познания ценностей. По мнению М. Шелера, труд которого «Формализм в этике и материальная этика ценностей» [т. 1-2, 1913-16] развертывает феноменологические идеи в продуманную этическую систему, ценности образуют иерархию, состоящую из четырех основных ступеней: гедонистические, витальные, духовные и религиозные. Речь идет не об исторических стадиях, а о вневременной структуре. Различие между абсолютными ценностями и их исторически обусловленным существованием в форме человеческих целей имеет для феноменологической этики существенное значение, что стало одной из центральных идей в книге Н. Гартмана «Этика» (1925). Задача морали и этики состоит в переосмыслении человеческого существования в соответствии с объективным порядком ценностей. Феноменологическая этика преобразовала метафизические традиции в понимании морали таким образом, что ее в равной мере можно считать как этикой конкретной личности, так и этикой абстрактных принципов.



Примечательными с точки зрения понимания предмета этики в XX в. являются образы морали, сложившиеся в американском прагматизме (У. Джеймс, Д. Дьюи и др.) и русской религиозной философии (В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев и др.).

Прагматизм связывает моральные понятия с интересами, потребностями, успешностью поведения, придает им ситуативный характер. Мораль демистифицируется до такой степени, что она, рассматривавшаяся традиционно как источник внутреннего недовольства, начинает интерпретироваться как средство на пути к душевному комфорту и довольству жизнью.

Русская религиозно-философская этика рубежа XIX–XX вв., так же, как и вся западная этика Нового времени, вдохновлена идеей морально суверенной личности, ее отличие состоит в том, что она стремится обосновать эту идею без отказа от метафизики морали и от идеи изначальной коллективности человеческого существования. И то и другое приобретает в ней религиозно-мистические формы: основания морали усматриваются в божественном абсолюте, коллективность интерпретируется как религиозно-духовная всечеловеческая соборность.

Конец XX в. в европейской этике характеризуется двумя новыми тенденциями – переходом к прикладной этике и переосмыслением предмета этики в контексте постмодернистской философии. Прикладная этика занимается моральными коллизиями в конкретных сферах общественной практики и существует как совокупность дисциплин (биоэтика, этика бизнеса, этика науки, политическая этика и др.), которые стали составными элементами самих этих практик. Вопрос о статусе прикладных этик является дискуссионным, – остаются ли они составной частью философской этики или превратились в частные дисциплины.

Характер аргументации этико-прикладных исследований, прямо связанной с философскими образами человека и предполагающей предварительное решение вопросов, касающихся понимания морали, ее места в системе человеческих приоритетов, достоинства и прав человека, онтологических признаков личности и др., позволяет предположить, что прикладная этика является важной стадией процесса исторического развития самой морали. Ее можно интерпретировать как особого рода теоретизирование – теоретизирование в терминах жизни.

Постмодернистская философия с ее критикой логоцентризма, де-конструированием классических философских оппозиций, прежде всего оппозиции познающего субъекта и познаваемой реальности, со свойственным ей пафосом единичности, ситуативности, открытости имеет важное, до конца еще не проясненное значение для этики. Она разрушает превалировавший в философии «просветительски-репрессивный» образ этики, сводящейся к абстрактным принципам и всеобщим определениям. Осмысленная в перспективе постмодернизма этика сливается с живым моральным опытом, становится множественной, многоголосой, открытой. Прокламируемое преодоление границы между писателем [автором], читателем и текстом, в результате чего смысл сливается с выражением, а они вместе – с пониманием, приобретает высокую степень ответственности именно применительно к морали, которая не прилагается к индивиду, а учреждается им самим. Постмодернизм можно интерпретировать как доведенную до конца антинормативистскую установку, которая стала ведущей в послегегелевской этике.

Таким образом, важнейшими темами **этики** как раздела философского знания являются: **а)** соотношение теоретической и практической философии; предлагавшиеся решения колеблются от рассмотрения этики как специаль-

ной, производной от гносеологии и онтологии философской дисциплины (Р. Декарт, Д. Юм) или даже просто частной дисциплины (Э. Дюркгейм, аналитическая философия) до философского панэтизма, усматривающего в этике основу всей духовной жизни (Эпикур, А. Швейцер); **б)** соотношение счастья и добродетели: рассмотрение добродетели как средства и пути к счастью является принципом эпикурейско-эвдемонистической традиции; рассмотрение же счастья как следствия добродетели – стоической традиции; **в)** соотношение разума и чувств в поведении человека: различные ответы выражаются в противоположных концепциях этического интеллектуализма (И. Кант) и этического сентиментализма (Э. Шефтсбери, Ф. Хатчесон); **г)** соотношение самооценности морали и ее эмпирической обусловленности: на этой основе возникла антитеза этического абсолютизма (стоики, И. Кант, А. Швейцер) и релятивизма (скептицизм, марксизм, Ф. Ницше, прагматизм, ситуативная этика); **д)** соотношение индивидуального и социального в морали: этические теории располагаются между двумя крайними полюсами – моралью как способом самосовершенствования личности (Л.Н. Толстой) и моралью как формой упорядочения общественной жизни (французские просветители, К. Маркс); **е)** соотношение моральных и сверхморальных перспектив личности: расхождения связаны с вопросом о том, является ли возвышение добра над злом, добродетели над пороком пределом идеальных устремлений человека (Пелагий, В.С. Соловьев) или для него доступен прорыв в сверхморальную реальность (Августин, Ф. Ницше).

Существенным своеобразием этики является ее нормативность. Отделяя этику как практическую философию от теоретической философии (физики, математики, учения о первопричинах), Аристотель имел в виду, что ее основной задачей является формулирование ценностей, а не зна-

ний. Она задает ценностную основу человеческой деятельности, определяя, на что эта деятельность в конечном счете направлена и в чем состоит ее совершенство. Этику изучают не для того, чтобы знать, что такое добродетель (мораль), а для того, чтобы стать добродетельным (моральным). Этика не только отражает свой предмет, она в определенной мере его формирует. Этика имеет дело с практикой в той мере, в какой последняя является пространством человеческой свободы. Одно из основных и специфических оснований классификации этико-философских систем – качественная определенность их нормативных программ. По этому критерию выделяются *этику удовольствия* (гедонизм), *этику счастья* (эвдемонизм), *этику опрощения* (кинизм), *этику созерцания*, *этику внутренней стойкости*, *этику любви*, *этику сострадания*, *этику пользы* (утилитаризм), *этику героизма*, *этику сентиментализма*, *этику разумного эгоизма*, *этику ненасилия*, *этику благоговения перед жизнью* и др. Нормативность этики нельзя путать с моралистикой, подобно тому, как научные знания нельзя путать с их зубрежкой. Будучи нормативной, этика остается сферой научного знания, она не просто прокламирует определенную нормативную программу, а обосновывает ее, апеллируя к разуму, к логической убедительности и опытной достоверности своих суждений и выводов. Этим философская этика отличается от религиозной этики, которая возводит свои нормативные программы к Богу и связывает необходимость их выполнения с верой в Него.

Вопрос о предмете этики не имеет единственного, бесспорного решения: как философская дисциплина этика в определенном смысле сама создает свой предмет – отсюда многообразие и многоплановость этических систем.

## Литература:

Аристотель. Никомахова этика. – Соч. в 4 т., т. 4. М., 1984;

Эпикур. Письмо Менекею. – В кн.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979;

Абеляр. Этика, или Познай самого себя. – В кн.: Теологические трактаты. М., 1995;

Декарт Р. Рассуждение о методе. – Соч. в 2 т., т. 1. М., 1989;

Гоббс Т. О гражданине. – Соч. в 2 т., т. 1. М., 1965;

Спиноза Б. Этика. – Соч. в 2 т., т. 1. М., 1957;

Кант И. Основоположение к метафизике нравов. – Соч. в 6 т., т. 4(1). М., 1965;

Гегель Г. Философия права. М., 1990;

Ницше Ф. К генеалогии морали. – Соч. в 2 т., т. 2. М., 1992;

Соловьев В.С. Оправдание добра, Нравственная философия. – Соч. в 2 т., т. 1. М., 1988;

Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей. – Избр. произв. М., 1994;

Витгенштейн Л. Лекция по этике. – В сб.: Историко-философский ежегодник. М., 1989;

Троцкий Л. Их мораль и наша. – В кн.: Этическая мысль. М., 1992;

Дробницкий О.Г. Понятие морали: Историко-критический очерк. М., 1974;

Гусейнов А.А., Иррлитц Г. Краткая история этики. М., 1987.

## Тезисы и вопросы для обсуждения:

1. Проведению какого различия способствовало выделение этики как особого раздела философского знания?

2. Что, по Сократу, означает знак равенства [или тождества] между совершенством человека, его добродетелью, и знанием?

3. В каких философских метафорах задается триединство логики, физики и этики?

4. Что означает понятие *добродетели*? Какие добродетели различает Аристотель?

5. Что гласит «золотое правило нравственности»?

6. Какое понятие в философской системе Ф. Ницше символизирует безволие как отказ от свободы и/или способности к творческой деятельности?

7. Как различаются *прескриптивные* и *дескриптивные* суждения?

8. Возможно ли разграничение *этики* и *морали*?

9. Что в «Этике» Б. Спинозы означает *освобождение из-под власти аффектов*?

## Тема 10. История философии и способы её прочтения\*

Под **историей философии** может пониматься как (1) процесс развития философии с ее зарождения в древних Китае, Индии, Греции и до сегодняшнего дня, так и (2) возникшая еще в древности часть философского знания, со временем превратившаяся в особую философскую дисциплину, предметом которой является реконструкция, описание, теоретическое осмысление как философского процесса в целом, так и отдельных его этапов и формообразований.

**История истории философии.** Некоторые авторы считают, что история философии зародилась вместе с самой философией и воплотилась уже в первых размышлениях древних мыслителей о своих предшественниках. Однако до Платона и Аристотеля «историко-философские» экскурсы не были ни обширными, ни сколько-нибудь упорядоченными. Появившиеся в диалогах Платона размышления о философах прошлого тоже играли еще вспомогательную роль. Да и у Аристотеля, которого считают одним из первых историков философии, экскурсы в историю мысли (в кн. I, 3–10 главах и в кн. III, 4–5 главах «Метафизики»), при всей их беспрецедентной для древности систематизированности, вряд ли могут быть охарактеризованы в качестве самостоятельной историко-философской дисциплины. Ее начало условно может быть отнесено ко времени появления специальных историко-философских сочинений, первым из которых считается работа Диогена Лаэртция (1-я пол. 3 в.) «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов» в 10 книгах, содержащая множество полезных эмпирических данных об античной философии, но лишенная теоретических, концептуальных рефлек-

---

\* По материалам: История философии: Новая философская энциклопедия: В 4 т. М.: Мысль. 2000–2001. Т. 2. С. 180–183.

сий; это характерно и для других **доксографов** древней философии – Секста Эмпирика, Цицерона, Тертуллиана, Стобея и др.

В средневековой философии также еще не сложилась история философии как самостоятельная дисциплина. Интерес к историческому мыслительному материалу был обусловлен почтением средневековых авторов к «авторитетам», т. е. наиболее крупным мыслителям-теологам, в т. ч. и к философам. Проблеме аутентичности текстов уделялось мало внимания (так, долгое время оперировали сводом сочинений, приписываемых Аристотелю, не вникая в вопрос об их подлинности); сохранялась значительная свобода в интерпретации и критике текстов предшественников, определяемая содержательно-проблемной стороной дела. При обращении к историческому материалу средневековые мыслители – за исключением, возможно, Фомы Аквинского – не проявляли склонности к его систематизации; собственно история философии почти не отделялась от истории теологии. В «эпоху переводов» (12–13 вв.) вводятся в оборот многие тексты античной и ранней средневековой мысли (знакомство с историко-философскими разделами сочинений Аристотеля ощущается в исторических экскурсах многих средневековых авторов).

Расцвет историко-философского знания приходится на Новое время. При этом в отношении к истории философии в 17 в. можно различить три основных подхода. (1) Для Р. Декарта история философии не имеет самостоятельного значения; ссылки на сочинения других авторов немногочисленны; позиции предшественников излагаются в предельно обобщенном виде. Таково же положение истории философии в основных сочинениях Канта. (2) Главное сочинение Г. Лейбница «Новые опыты о человеческом разуме» строится как своего рода антитеза к тезисам «Опыта о человеческом разумении» Дж. Локка. (3) Собст-



венно историко-философские сочинения становятся все более основательными, и количество их постоянно растет; наиболее заметные среди них в 17 в.: Г. Фосс, «О философии и школах философов» (1658); Т. Стэнли, «История философии» в 3 т. (1655-61); Г. Хорн, «История философии» (1655). Эти произведения имеют ярко выраженный теологический характер: развитие философских учений до возникновения христианства как бы подчинено движению к христианству, а после его возникновения – служению христианскому вероучению. И хотя такова же основная идея ряда историко-философских сочинений 18 в., в них присутствуют и новые моменты, акцентирующие «светские» культурно-мировоззренческие идеи и учения; история философии начинает увязываться с историей человеческого сознания и познания. Наиболее известные работы 18 в.: Я. Бруккер, «Критическая история философии от сотворения мира до наших дней» в 5 т. (1742-44); Деланд, «Критическая история философии» в 3 т. (1737); И.А. Эберхард, «Всеобщая история философии для использования в академических лекциях» (1788). Оформившиеся на рубеже 18 и 19 вв. и развившиеся в начале 19 в. историко-философские учения воплотились в следующих работах: Буле, «Учебник по истории философии и ее критической литературе» в 8 т. (1796-1804); Д. Тидеманн, «Дух спекулятивной философии» (1791); В. Теннеман, «История философии» в 11 т. (1798-1819); Ф. Аст, «Очерк истории философии» (1807); Т. Рикснер, «Руководство по истории философии» в 3 т. (1822-1823); Х. Риттер, «История ионийской философии» (1821); Ф.В. Шеллинг, лекции «К истории новой философии» (1827). В эти историко-философские сочинения, написанные современниками Гегеля, начинает вторгаться дух историзма, проникает идея развития; оформляется требование тщательно исследовать источники и прослеживать зависимость каждого философ-

ского учения от предшествующих и современных ему идей. Теннеман и Тидеманн (на которых ссылается Гегель) подчеркивали роль логических принципов для оценки истории философии; Аст и Рикснер считали, что в каждой философской системе имеется зерно вечной истины.

Значительным явлением в ряду этих поисков стала история философии Г. Гегеля, наиболее глубоко разработанная им в Берлинский период. История философии органично включена в процесс развития абсолютного духа и его проявления в истории в качестве «мирового духа». Историко-философский процесс предстает у Гегеля + как порождение определенного духа времени (*Zeitgeist*), как выражение духа своей эпохи, «духа народа» (*Volksgeist*), как завершение определенной эпохи (образ совы Минервы, вылетающей в сумерки), как интегральная часть культуры наряду с искусством и религией. В силу единства логического и исторического порядок следования систем философии в ее истории у Гегеля тот же, что и логическое следование понятийных определений идеи; более поздние учения, особенно широко дифференцированные и систематизированные, предстают как диалектическое «снятие» предыдущих. История философии у Гегеля – это и восхождение по ступеням научности, и подобно тому, как «спекулятивная логика в диалектическом смысле указывает на идеальные конститuentы этой науки вплоть до самопознания идеи, так и история философии обнаруживает – и тоже диалектически – становление этой науки во времени» [Düsing K. *Hegel und die Geschichte der Philosophie*. Darmstadt, 1983, S. 28]. История философии Гегеля оказала глубокое стимулирующее воздействие на все последующее развитие философской мысли.

Во 2-й половине 19 и в 20 в. история философии становится все более конкретным и систематизированным знанием. Усиливается внимание к первоисточникам, соз-

дается специализированная текстология и герменевтика текстов античной и средневековой философии, издаются: собрание фрагментов досократиков Г. Дильса («Die Fragmente der Vorsokratiker», 1903; с 1934-37 редактируется и переиздается В. Кранцем); тексты стоиков (собрание фон Арнима в 3 т., 1903-05) и др. Значительные успехи делает история средневековой философии (работы Э. Жильсона). Усиливается интерес к истории восточной философии (индийской, китайской, арабской), которая с конца 19 и начала 20 столетия становится самостоятельной областью историко-философского исследования (работы П. Дейссена, С. Дасгупты, С. Радхакришнана, Ф.И. Щербатского, П. Хакера, Макса Мюллера, Дж. Легга и др.).

С конца 19 в. российская философская мысль также начинает осмысливать собственную историю: в 1890 г. Я. Колубовский прилагает к переводу популярного западного пособия Ибервега-Гейнце «История новой философии в сжатом очерке» свой текст «Философия у поляков и русских». Е. Бобров в 1899-1902 гг. публикует четыре выпуска работы «Философия в России. Материалы, исследования и заметки»; в 1907 г. Р. Иванов-Разумник опубликовал двухтомную «Историю русской общественной мысли». В 20 в. русские мыслители написали ряд ценных работ по истории отечественной философии (Г.Г. Шпет, В.В. Зеньковский, Н.О. Лосский и др.).

Активно разрабатывается история отдельных областей философского знания (Э. Кассирер, «Проблема познания в философии и науке нового времени», т. 1-2, 1906-07; Ф. Йодль, «История этики в новой философии» т. 1-2, 1882-89 и др.). Специальной областью истории философии становятся *текстология* (научная атрибуция текстов, выявление точной хронологии, оценка традиционных версий и комментариев), *историко-философская герменевтика*

(В. Дильтей, Г.-Г. Гадамер, П. Рикёр и др.), проблематика перевода философских текстов с одного языка на другие. Характерно, что многие ведущие представители важнейших философских направлений в 20 в. стали авторами специальных и, как правило, фундаментальных историко-философских сочинений (В. Виндельбанд, П. Наторп, Э. Кассирер, В. Дильтей, К. Ясперс, Б. Рассел, Э. Гуссерль, Ф. Коплстон и многие другие). В настоящее время история философии – одна из самых разветвленных областей философского знания.

**Теоретические и методологические проблемы.** Исторически данные формы философии, воплощенные в уникально-личностной форме, не «снимаются» последующим процессом и вряд ли сводимы к кратким безличным формулам наподобие математических. История философии как особая дисциплина, имеющая своим предметом объективный исторический процесс развития философии, издавна задается вопросом: является ли данный процесс закономерным, и если является, то каковы эти закономерности? К их числу многие исследователи (вслед за Г. Гегелем и К. Марксом) относят: 1) рождение и развитие философии в целостном контексте цивилизации и культуры; зависимость этого развития от характера той или иной эпохи и обратное воздействие философии на эпоху, ее ценности и культуру; 2) способность идей и ценностей философии перешагивать границы времени и социального пространства их рождения. Эти закономерности имеют вид своего рода неснимаемых живых антиномий, пронизывающих весь исторический процесс развития философии. Рождаясь в первоначальном единстве с **протонаучным знанием**, философия затем и обособляется от науки в относительно самостоятельную область знания, и находит пути к более прочному союзу с наукой. Начиная с Нового времени, философия весьма часто мыслит и конституирует себя в каче-

стве науки, но в ее составе постоянно возникают и существуют формы знания, сознательно строящие себя в отличие от науки и даже в противоположность ей. Поэтому история философии как процесс отличается множеством форм: к ним относятся и научно-сциентистские формы, и философии религиозного типа, и мистико-иррационалистические концепции.

**Типологизация форм философии.** Имеются частные и общие типологии истории философии, опирающиеся на те или иные критерии и принципы. Так, Гегель в «Науке логики» выделяет в философии Нового времени «три отношения мысли к объективности»: (1) «прежняя метафизика», которая рассматривала мысли как основные определения вещей; (2) разделение мысли и основных определений вещей (кульминация – кантовская критическая философия); (3) философия «непосредственного знания», вновь пытающаяся связать мысли и определения вещей. Ф. Тренделенбург предложил при систематизации истории философии учитывать решение проблемы отношения субъекта к объекту и соответственно выделять материализм и идеализм как основные разновидности философского знания. Эта схема была заимствована Ф. Энгельсом и впоследствии перекочевала в учебники по диалектическому материализму. В. Дильтей модифицировал схему Тренделенбурга, выделив три главные разновидности философских учений: натурализм (Демокрит, Т. Гоббс, П. Гольбах, все сенсуалистические теории познания, релятивизм и скептицизм, материализм как метафизика), идеализм свободы (Анаксагор, Сократ, Платон, Аристотель, Цицерон, И. Кант, Ф. Якоби, Ф. Шиллер, Вольтер, Ж.-Ж. Руссо, А. Бергсон, ряд христианских философов) и объективный идеализм (элеаты, Гераклит, Дж. Бруно, Б. Спиноза, Ф. Шеллинг, Г. Гегель, А. Шопенгауэр).

Своеобразную историко-философскую типологию предложил К. Ясперс в книге «Великие философы». С его точки зрения, историко-философские классификации надо строить не вокруг отдельных проблем и методов, а принимать в расчет тесно связанные с личностью, с самой жизнью особенности философствования. Ясперс прежде всего выделяет группу мыслителей, оказавших на человечество наиболее глубокое влияние, – Сократ, Будда, Конфуций, Иисус. Их мысль тесно связана с их жизненным деянием. Не важно, считает Ясперс, были ли они философами в собственном смысле слова, но без них философия непредставима. Вторая группа – именно «великие философы», разделяемые на четыре подгруппы: а) мыслители типа Платона, Августина, И. Канта, чье влияние – в силе их идей и произведений; б) метафизики – Парменид, Гераклит, Плотин, Б. Спиноза; «конструктивные головы» – Т. Гоббс, Г. Лейбниц, И. Фихте; в) создатели философских систем – Аристотель, Фома Аквинский, Г. Гегель; г) «отрицатели», «радикальные изобретатели» – Р. Декарт, Д. Юм, Б. Паскаль, С. Кьеркегор, Ф. Ницше. К третьей группе мыслителей-философов Ясперс относит тех, чьи размышления обращены к жизни и поэзии: греческие трагики, Данте, В. Шекспир, И. Гете, Ф. Гёльдерлин, Ф.М. Достоевский и др.

Обобщенные типологии истории философии строятся также а) сообразно временному членению истории: античная, средневековая философия, философия Нового времени и современности; б) сообразно региональному (а внутри него – национальному) членению: европейская, восточная (индийская, китайская, арабская и т. д.) философия.

**Общее и специфическое в историко-философском процессе.** Существенным является вопрос о том, как совмещаются друг с другом целостность истории философии

как мирового процесса и региональные, национальные, эпохальные особенности тех или иных конкретных форм философского знания. Против идеи целостности мирового философского процесса выдвигаются такие, например, аргументы, как 1) независимое друг от друга существование древнейших образцов философствования; 2) неповторимое своеобразие индийской, китайской, западной философий; 3) специфика философии отдельных исторических этапов; 4) уникальность философских произведений и концепций отдельных мыслителей. Каждое крупное философское образование специфично и неповторимо и может стать «непроницаемым» для подхода, скроенного по меркам философий других эпох и регионов (предпринимались, например, попытки искусственно «вестернизировать» восточную или русскую философию или, напротив, подогнать западную мысль под восточные образцы). Мировая философия если и существует, то только в форме преемственности, взаимовлияния неповторимо-своеобразных актов, результатов, методов и стилей философствования, всегда вписанных в уникальные исторические, региональные, национальные культурные контексты. Так, от античной мысли, при всем ее неповторимом своеобразии, тянутся, не прерываясь и сегодня, нити влияния или какого-то другого воздействия ко всем значительным философским поворотам последующих эпох. То же можно сказать о других великих философиях и философах прошлого.

Однако такую связь и преемственность, благодаря которой существует относительно устойчивое единство, именуемое «мировой философией», неверно искать в деятельности каждого философа. Это – связи, существующие в укрупненно-исторических масштабах, так сказать, в целом. Те или иные философы Запада или Востока могут погружаться в философское творчество, не зная и не учитывая идеи других философских регионов. Но во времени

и пространстве региональных культур и философий всегда найдутся такие «точки» – представленные, как правило, творениями выдающихся мыслителей, – где непременно завяжутся прочные узлы связей, взаимодействий и т. д. Мир античности был постепенно и целенаправленно введен в «пространство» последующей западной и восточной культур. Кто-то из философов всегда брал на себя миссию перевода одной из региональных философий на язык слов и понятий культуры другого региона, другой эпохи. Важным фактом является несомненный параллелизм развития философии, включающей и на Западе, и на Востоке некоторые архетипы (учение о мировом океане, о первоначалах, о мировых стихиях, о диалектике противоположностей и т. д.), которые скорее всего являются парадигмами начальных стадий философствования как такового. Они (может, в еще большей степени, чем непосредственное взаимовлияние) свидетельствуют о существовании мировой философии как непрерывного и относительно единого процесса, ибо показывают, что в философствовании есть своя внутренняя логика, всеобщие законы рождения и развития философских идей, которые, как и любое всеобщее, пробивают себе дорогу через особенное (региональные и эпохальные единства) и единичное (конкретные философские идеи, концепции, произведения). С этой проблематикой тесно связана историко-философская **компаративистика**.

### **Литература:**

Богомолов А.С., Ойзерман Т.И. Основы теории историко-философского процесса. М., 1983.

Бушмакина О.Н. Позиция «повествователя» в социально-историческом дискурсе // Вестник УдГУ, 2005, № 1. С. 109–118.



Зеньковский В. История русской философии. М.: Академический Проект, Раритет, 2001.

Каменский З.А. История философии как наука. М., 1992.

Шеллинг Ф.В.Й. К истории новой философии // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2 т. – Т. 2. М.: Мысль, 1989. С. 387-560.

Шеллинг Ф.В.Й. Лекции о методе университетского образования. СПб.: Издательский дом «Мирб», 2009. – LXXXVIII + 352 с.

### **Тезисы и вопросы для обсуждения:**

1. Что такое доксография?
2. Какое знание принято называть *протонаучным*?
3. Чем занимается историко-философская компаративистика?
4. Какие понятия связывают *историю* и *историю философии*?
5. В чем особенность историко-философского знания и философско-исторического повествования [или нарратива]?

**Тема 11.** Взаимосвязь основных разделов  
философского знания: мышление «логоса».  
Онтология и гносеология

**Логос** (греч. λόγος) – термин древнегреческой философии, означающий одновременно «слово» (или «предложение», «высказывание», «речь») и «смысл» (или «понятие», «суждение», «основание»); при этом «слово» берётся не в чувственно-звуковом, а исключительно в смысловом плане, но и «смысл» понимается как нечто явленное, оформленное и постольку «словесное». Логос выражает противоположность всему безотчётному и бессловесному, безответному, бессмысленному и бесформенному в мире и человеке.

Термин *логос* вводится в философский язык **Гераклитом Эфесским** (ок. 544-483 гг. до н. э.). Созвучный обозначению человеческого «слова», логос Гераклита в духе иронического парадокса показывает на пропасть («метафизическую бездну»), зияющую между Логосом как законом бытия и неадекватными ему речами людей. Космический Логос, как и подобает слову, «окликает» людей, но они, даже «услышав» его, неспособны его схватить и постичь. В свете Логоса мир есть целое и постольку гармония, но обыденное сознание ставит свой частный произвол выше «общего» и по-разному оценивает равно необходимые части целого. Внутри этого всеединства «всё течёт», вещи и даже субстанции перетекают друг в друга, но равным себе остаётся Логос – ритм их взаимоперехода и законсообразность их взаимоотношения. В целом учение Гераклита о Логосе представляет близкую историко-философскую аналогию учению Лао-Цзы о **дао**. Как отмечает М. Хайдеггер, для греческой традиции философствования понятие логоса означает по сути то же, что для китайской философии [и культуры в целом] пон. **дао** (букв. – «путь»).

Согласно Гераклиту, все произошло из огня и пребывает в состоянии постоянного изменения. Огонь – наиболее динамичная, изменчивая из всех стихий. Поэтому для Гераклита огонь стал первоначалом мира. Космос, по Гераклиту, един, а все сущее, никем не сотворенное, всегда было, есть и будет вечно живым огнем, то загорающимся, то потухающим. – «Все вещи суть размен огня, и один огонь меняет все вещи, как товары суть размен золота, и на золото меняются все вещи», – говорил Гераклит. Огонь как основа мироздания вечен и претерпевает ряд превращений, прежде чем возникает космос, т. е. происходит трансформация огня: огонь сгущается в воздух, воздух превращается в воду, вода, которая есть семя мироздания, – в землю. Данный процесс цикличен и осуществляется как вверх, так и вниз, т. е. происходит обратная трансформация всех стихий в огонь: «путь вниз» сменяется «путём вверх». Огонь есть регулятор всех изменений, происходящих в мире, и, как логос и/или разум, сродни «молнии, всем управляющей». Космос же находится в гармоничном состоянии, ибо «из всего – одно, и из одного – все».

По Гераклиту, «все едино и все состоит из противоположностей». Логос воплощает единство противоположных начал, задающее ритм пульсации мира. Борьба, или война, закономерна и необходима. – «Война есть мать всего и повелительница всего», но она заканчивается тем, что противоположности соединяются и устанавливается их гармония. Все возникает из противоположностей и познается через них: «болезнь делает сладостным здоровье, голод сообщает приятность сытости, а тяжкий труд дает вкусить отдых».

В христианстве понятие логоса было переосмыслено как слово личного и «живого» бога, окликавшего этим словом вещи и вызывающего их из небытия. Так, для Филона Александрийского Логос есть «образ бога» и как бы

«второй бог», посредник между потусторонностью бога и посюсторонностью мира. Для христианства значение термина «логос» определено уже начальными словами Евангелия от Иоанна – «В начале был логос, и логос был у бога, и логос был бог»; вся история земной жизни Иисуса Христа интерпретируется как воплощение и «вочеловечение» Логоса, который принёс людям откровение и сам был этим откровением («словом жизни»), самораскрытием «бога незримого». Христианский догмат утверждает субстанциальное тождество Логоса богу-отцу, чьё «слово» он представляет собой, и рассматривает его как второе лицо *троицы* [Христос-Логос].

Как отмечает О.Н. Бушмакина, уже в представлениях Плотина (204/205 – 270 гг.), основателя неоплатонизма, идея бытия была обобщена до троичности: Единое, Ум, Космос (Душа Мира). Единое совпадает со сферой Блага, Ум есть Логос или Эйдос, а Космос тождествен Душе Мира платоновской философии. На основании выделения троичности позднее происходит её синтез с христианским догматом о Троице. Особенных противоречий здесь нет, т. к. уже у Аристотеля Бог становится личностью. Производится совмещение: Единое понимается как Бог-Отец, Ум (Нус) – Христос-Логос, а Душа Мира – Дух Святой.

Филон Александрийский (ок. 25 до н. э. – ок. 50 н. э.) – выдающийся представитель еврейского эллинизма, центром которого была Александрия, богослов, апологет иудейства (от греч. ἀπολογία – апология – защитительная речь) и религиозный мыслитель. Его учение о Логосе и разработанный им *аллегорический метод библейской экзегезы* (экзегетический метод) оказали большое влияние на последующее богословие (особенно глубоко влияние Филона Александрийского на *отцов церкви*, в 1-ую очередь, Климента Александрийского, Оригена и Амвросия Медиоланского).

Под эпохой эллинизма имеется в виду греческий мир после Александра Македонского до завоевания его римлянами. Он охватывал Средиземноморье, Ближний Восток и Северную Африку. Культура греков (эллинов) была воспринята культурами этих регионов, образовав культуру эллинизма.

Экзегетика, экзегеза (др.-греч. ἐξηγητικά, от ἐξήγησις, «истолкование, изложение») – раздел богословия, в котором истолковываются библейские тексты; учение об истолковании текстов, преимущественно древних, первоначальный смысл которых затемнён вследствие их давности или недостаточной сохранности источников.

Дискурс говорит на языке традиции. Согласно Ж. Деррида, западно-европейская философская традиция **логоцентрична**. Всеобъемлющее понятие *logos*'а охватывает собой все поле традиции и одновременно служит для нее именем-ориентиром, именем-проводником – точкой самоопределения дискурса. *Logos* есть собственно основание целостности, остов всякого познавательного конструкта, приводящий – упорядочивающий – знание в систему. Дискурс как *logos* есть система.

Понятие *logos*'а предельно многозначно. По существу, оно может быть соотнесено с любой философской категорией и интерпретировано соответствующим образом. Уже поскольку *logos* традиционно «переводится», т. е. истолковывается, как *разум, суждение, дефиниция, основание, отношение* и т. д., постольку его «основозначение» коренится в самой возможности подобного соотнесения. Тем самым значения *logos*'а *тяготеют к разбеганию* [См.: Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Издательство Ad Marginem. 1997. С. 32-34.]. Иначе, *logos* есть *единичное множественное* (Ж.-Л. Нанси), сохраняющее способность к самоопределению в бесконечном множестве имен традиции [См.: Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное.

Мн.: Логвинов, 2004.]. *Единое множественное, тяготеющее к разбеганию*. Эта «дефиниция» logos'a событийна в двояком, а то и тройном смысле. Во-первых, она характеризует избыточность множества значений logos'a как ключевого означающего традиции: logos предстает в качестве Первой Категории, допускающей саму возможность указания-обозначения (как такового). Во-вторых, logos является универсальным «указателем» уже постольку, поскольку оказывается способен различить категории ontos'a и gnosis'a. – При этом сам logos как бы разбрасывается в двух противоположных смыслах-направлениях: он одновременно указывает, с одной стороны, на сущее, т. е. на то, *что* есть, а с другой – на то, *как* это сущее дает о себе знать. – «Единица делится надвое» (А. Бадью).

Сущее является таковым лишь в той мере, в какой оно поименовано и познано. Иначе, то, что не имеет наименования, т. е. не названо (буквально: не оглашено, не наречено), не может быть и узнано, и наоборот. Именуется слово, именуемое на языке традиции понятием. Однако само понятие, *понятие-концепт*, поскольку философское понятие концептуально, также может быть истолковано двояко: терминологически-свернуто (понятие как термин) и терминологически-развернуто (понятие как дефиниция). Тем самым понятие испытывает потребность в определении, и наоборот. В-третьих, категориально logos всякий раз как бы высвобождает – «высвечивает» – то «место», в котором предъ-являет себя тот или иной концепт в окружении образующих его смысловых связей и/или компонентов.

Ж. Делез и Ф. Гваттари определяют концепт как «неразделимость конечного числа разнородных составляющих, пробегаемых некоторой точкой в состоянии абсолютного парения с бесконечной скоростью» [Делез Ж.,

Гваттари Ф. Что такое философия? СПб.: Алетейя, 1998. С. 32.]. «Неразделимость» как со-отнесенность составляющих концепта есть некая фигуративность, или очерченность, задающая изначальную целостность последнего. При этом состояние целостности закрепляется Ж. Делезом и Ф. Гваттари в понятии *плана имманенции*. Концепт имманентен «пробегающей» его точке, которая топологически «расставляет все по своим местам», «включая» тем самым и временное – темпоральное – измерение того или иного *плана*, или (смыслового) наброска. Она оказывается одновременно вписанной и не-вписанной в его структуру, поскольку, структурируя концепт, сама остается началом не-структурируемым и потому избыточным с одной стороны и недостаточным – с другой. Эта недостаточность однако не является негативной, поскольку возвращает концепт в исходную точку всегда уже в некотором видоизмененном состоянии, требующем переосмысления границ первоначального плана и/или общей направленности рассуждений. Подобное состояние может быть охарактеризовано как своего рода феномен «смыкания-размыкания» концепта, непрерывно стремящегося к собственной актуализации. Иначе, рассуждения всякий раз должны «набрасываться-заново» (Г.-Г. Гадамер).

Границы концепта, таким образом, подвижны. Это означает, что сам он всегда уже вписан в смысловое поле традиции и прочитывается в качестве концепта только в том случае, если обнаруживает собственную сопредельность, или смежность, по отношению к другим концептам и так или иначе опосредует и определяет (в дальнейшем) само это отношение. – Концепт «полагает себя в себе самом и наряду с другими» [Там же. С. 33.]. Множество концептов образуют единое концептуальное поле традиции. Вместе с тем, согласно Ж. Делезу и Ф. Гваттари, оно не есть дискурсивное единство, и «философия не является

дискурсивным образованием, так как не выстраивает ряда пропозиций» [Там же. С. 34.]. **Пропозиции** всецело экстенциональны и операциональны, т.е. выражают количественные отношения соответствия (либо несоответствия) того или иного алгоритмического порядка следования выделенной предметной области (сущего). Экстенсивные системы, в частности, логика («философская» грамматика), лишь упорядочивают знание, но никогда его не производят – не творят концептов как таковых. Иначе, они контактируют не со смыслом, а с его лишенным подвижности двойником – значением («симулякром» смысла). «Пропозиции определяются своей референцией, а референция затрагивает не Событие, но отношение с состоянием вещей или тел, а также предпосылки этого отношения» [Там же. С. 34.].

Тем самым у Ж. Делеза и Ф. Гваттари дискурсивность отождествляется исключительно с научным типом рациональности. Но дискурсивность может пониматься и иначе. Концептуально понятие дискурса предполагает определенную перспективу проблематизации познавательных конструктов, которая сама по себе всегда-уже-событийна. Этимологически лат. *discursus* (букв. – *рассуждение*) восходит к *discurro* (*curri* (*cucurri*), *cursum*) – разбегаться, разделяться. То есть на до-рефлексивном уровне – уровне **«преконструкта»** – дискурс обнаруживает нечто общее с категорией *logos*'а. А именно – стремление к разделению, или «рассеиванию» (Ж. Деррида), некоего избыточного основания, начала, или «точки отсчета», которая ускользает от прямого – непосредственного – обозначения и допускает лишь косвенное указание на то, что само основание «имеет место», или «имеется». Это и *есть* «место» возникновения концепта, получающего здесь – по ходу развертывания дискурса – все необходимые «атрибуты»: имя (то или иное понятие или понятийный ряд, за-



данный в определенной последовательности терминологически либо тезисно), возможность истолкования множественных смысловых связей, соединяющих его с другими именами традиции, а также прослеживающуюся перспективу (перспективы) их раскрытия. Таким образом, герменевтически искомый *topos* предъявляет себя как подвижная точка тождества языка и мышления, непрерывно пробегающая – «в состоянии абсолютного парения с бесконечной скоростью» – дискурсивно эксплицируемый «план имманенции».

### Онтология и гносеология\*

Онтология – это раздел философии, изучающий фундаментальные принципы бытия, наиболее общие сущности и категории сущего. Иногда понятие «онтология» отождествляется с «метафизикой» (теоретическая философия), но чаще рассматривается как ее основополагающая часть, т. е. как метафизика бытия. Термин впервые появился в 17 веке в эпоху Нового времени, когда произошло выделение категорий «субъект» и «объект».

Выделение онтологии как раздела философского знания предопределяет существование раздела, толкующего о познании – гносеологии. Гносеология, или теория познания (эпистемология), изучает его проблемы, природу и возможности, отношение знания к реальности, исследует его предпосылки, условия достоверности и истинности. Она анализирует всеобщие основания, дающие возможность представлять познавательный результат как знание, выражающее реальное, истинное положение вещей.

---

\* По материалам монографии: Философия: опыт самоопределения: Учеб. пособие / Под ред. Л. А. Сабуровой. Ижевск: Изд-во Удм. ун-та, 1996. 194 с.

Теория познания занимается знанием, онтология – бытием как таковым. Знание всегда оформляется в знаках естественных или искусственных языков. Следовательно, гносеология обязательно имеет дело с проблемами построения и проверки языковых конструктов. Онтология, высказываясь о бытии, тоже представляет его в языковой форме или в языковых конструктах. Иначе говоря, оба раздела философии имеют дело по сути только с языковым конструированием. Это характерно для всякого теоретизированного знания, а тем более для философского. Казалось бы, обыденное знание, соприкасаясь с миром, обращено к непосредственной реальности бытия. Но и здесь человек не может отстраниться от языка, поскольку это знание выражено в слове. То же справедливо и для интуиции (в результате). Человек всегда имеет дело с конструированной реальностью, мир человека – это мир языка. Там, где есть непосредственное бытие, там нет человека, ибо нет человека вне языка. Но для философии ни о каком бытии и ни о каком мире, кроме человеческого мира и человеческого бытия, речи быть не может.

В отличие от философии наука всегда претендовала на объективность, истинность добываемых ею знаний и потому максимально старалась отвлекаться от недостоверного его источника в лице человека. Но всякое знание, полученное человеком, неизбежно содержит в себе следы человеческого присутствия. Это присутствие человек удивленно обнаруживает во всем – присутствие человеческого бытия как всеобщности. Здесь бытие тождественно человеческому присутствию. Чем полнее обнаруживается присутствие человеческого бытия в мире, тем шире круг непотаенности, открытости мира. Утверждение ценности человеческого присутствия равнозначно признанию неизбежного присутствия человека в знании, мышлении, –

потоке мысли. Отчужденность от собственного присутствия тождественна предательству собственной сущности.

В рассуждениях о бытии сама философия существует, т. е. обладает свойством быть или бытием как присутствием, существуя при собственной сути. Таким образом, в разговоре о философии, ее сущности, сути нельзя не говорить о бытии. Разговор самой философии есть, собственно, ее бытие. Следовательно, философский дискурс (говорение) о бытии есть бытие философии в языковых конструктах. Понятие бытия является одним из основных в словаре западно-европейской философии, начиная с ее зарождения и до сегодняшнего дня. Оно так тесно связано с существованием философии, что можно предположить его причастность к самой сущности западно-европейского философствования. Можно сказать, что история развития философской мысли есть, по существу, история развития представлений о бытии или способов проявления смыслов этого понятия.

Специфика этой категории заключается в том, что она была одной из первых, а потому через нее можно выразить те, которые появились позднее. Как источник всех других категорий она оказывается своеобразным «генератором» и неизбежно присутствует в любой философской системе явно ли неявно. Можно утверждать, что, будучи первой и предельно универсальной, она находится в центре любой философской системы и определяет ее. Даже если она выступает под другими именами, тем не менее ее центральный статус в системе позволяет определить ее присутствие под любой маской. Как источник философских категориальных систем она не может быть сведена к какой-либо другой категории, ибо тогда следовало бы признать ее производность, зависимость от более ранних категорий. Но суть в том, что это была 1-ая философская категория, с появлением которой стало возможным гово-

речь о философии как самостоятельной сфере человеческого познания.

Все существующие представления о бытии, выраженные на языке субъект-объектной проблематики, можно отнести к четырем логически возможным вариантам:

- 1) объективация бытия (бытие = объект);
- 2) субъективация бытия (бытие = субъект);
- 3) бытие = взаимодействие между субъектом и объектом;
- 4) бытие = субъект = объект (или бытие, заданное в субъект-объектном тождестве).

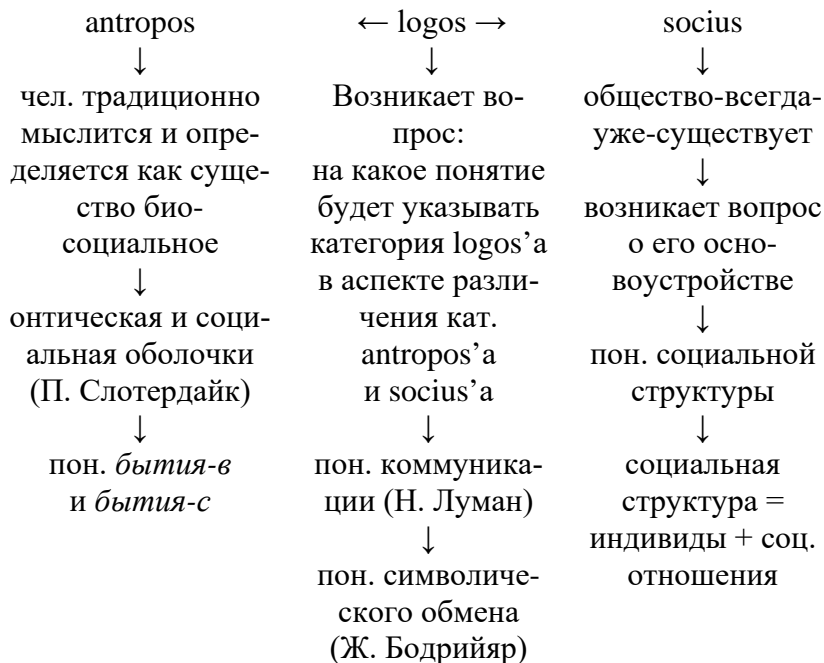
Все они существуют в историко-философских системах и выражены их языком.

### **Тезисы и вопросы для обсуждения:**

1. Как взаимосвязаны основные разделы философского знания – онтология, гносеология, антропология и социология?
2. Что символизируют стихии *огня* и *воды* у Гераклита?
3. Какое отношение стихии *огня* и *воды* имеют к *логосу* как слову языка?
4. Что означают термины «пропозиция» и «преконструкт»?
5. Ключевые философские категории и понятия, на которые они указывают.

## Тема 12. «Человек» и «общество» в преконструктах трансценденции

Философская антропология – учение о человеке, его сущности и/или природе. Социология как социальная философия, или социальная онтология – учение об обществе, его сущности и/или природе.



Что первично: человек или общество? → Поскольку человек традиционно мыслится как существо социальное и способен стать (становится) человеком только в обществе, общество всегда уже должно существовать: общество-всегда-уже-существует.

Выделяются **два** трансцендентных основания, обусловливающих существование социума: природа (марксизм) и Бог (теолого-философские системы средневеко-

вья, неотомизм и др.). Таким образом выражается стремление к установлению абсолютного порядка: социальное нуждается в том, чего ему всегда недостает. Эта оппозиционная пара (Бог и природа) образует, соответственно, две внешние оболочки социума: теологическую и онтическую. Вертикальное отношение, возникающее внутри этой пары, характеризуется тем, что, хотя существование как верхнего, так и нижнего пределов оказывается самодостаточным и самоосновным, тем не менее, возможность движения снизу вверх в данном случае должна быть исключена первоочередно. – *Универсум безусловно может мыслиться как произведенный Богом, но не наоборот. Либо сущность общества антропологизируется; в этом варианте утверждается антропоморфное представление социума: возникает органическая метафора общества, когда оно начинает мыслиться как некий социальный организм.*

Так выделяются варианты трансцендирования сущности общества за его пределы: [а] в природу (обращение к науке, в биологии возникает эволюционная теория Ч. Дарвина; в марксизме общество рассматривается как под-система природы); [б] в Бога (религия); [в] в человека (органическая метафора). При этом остается еще одна возможность – возможность истолкования общества на его собственной основе. Согласно тавтологии существования, предложенной Э. Дюркгеймом, социальное должно объясняться и/или пониматься через социальное. Эмиль Дюркгейм (1858-1917) – французский социолог и философ, основатель французской социологической школы и метода структурно-функционального анализа. Наряду с Огюстом Контом, Карлом Марксом и Максом Вебером считается основоположником социологии как самостоятельной науки. Соответственно, сущность человека может выноситься: [а] в природу (вопрос о переходных формах в эволюции Человека Разумного); [б] в Бога (в библейской

традиции человек создан по образу и подобию Бога); [в] в общество (метафора человека как социального животного).

При рассмотрении общества как целого с необходимостью возникает вопрос о его основоустройстве. Следовательно, должна выделяться некая первичная, или базовая, социальная структура. Социальная структура = индивиды + связывающие индивидов социальные отношения. Далее, когда ставится вопрос о том, какой из элементов структуры является определяющим, может акцентироваться либо понятие *индивида*, либо понятие *отношения*. В 1-ом случае утверждается тезис: «общество состоит из людей»; соответственно, общество представляется как *масса*, или совокупность *биологических тел*, что предполагает натуралистическое представление социума. Во 2-ом случае возникает вопрос: какие отношения в обществе должны рассматриваться в качестве определяющих – экономические, политические, духовные или какие-то иные? Кроме того, могут выстраиваться различные классификации общественных отношений: например, могут выделяться классовые, национальные, этнические, групповые, межличностные, правоотношения. По К. Марксу, человек есть «ансамбль общественных отношений», причем первую скрипку в этом ансамбле (в марксизме) играют производственные отношения, т. е. отношения экономические. Однако невозможно представить такое общество, в котором тот или иной вид (или тип) социальных отношений действительно являлся бы целиком определяющим. Такое «общество» было бы нечеловеческим.

Примером тому может служить **проблема возникновения сознания, мышления и языка в марксизме**. Согласно К. Марксу, человека человеком (когда-то) сделал труд, причем труд коллективный. Соответственно, и сознание, и мышление, и язык должны были возникнуть *в са-*

мом процессе коллективной трудовой деятельности. Последняя же основывается на принципе разделения труда, а это значит, что ее началу всегда уже должна предшествовать некая коллективная договоренность, т. е. некий коллективный договор, поскольку труд, а тем более труд коллективный, может быть только деятельностью осознанной. Возникает неразрешимое противоречие: как отмечает Ж. Бодрийяр, изначально сам труд всегда уже должен быть произведен, и произведен на символическом уровне. Следовательно, и сознание, и мышление, и язык в человеческом обществе уже должны существовать в качестве условия возможности начала какой-либо коллективной деятельности. Таким образом, возникает еще один, наиболее продуктивный и логически непротиворечивый вариант в определении социальных отношений: они должны рассматриваться как коммуникативные (вариант Н. Лумана), или символические (вариант Ж. Бодрийяра). Тогда ответ на вопрос «На какое понятие будет указывать категория *logos*'а в аспекте различения категорий *antropos*'а и *socius*'а?» гласит: на понятие коммуникации (и тогда, по Н. Луману, *общество есть коммуникация*) и/или понятие *символического обмена* (который, по мысли Ж. Бодрийяра, всегда определял, определяет и будет определять существование человеческого общества, его символической структуры, или организации).

При обращении к проблеме человека в его социальном измерении традиционно выделяются понятия индивида, индивидуальности и личности; тогда выстраивается иерархия снизу вверх. **Индивид** в переводе с лат. – *individuum* – букв. значит «неделимое», и постольку определяется Ж. Бодрийяром в качестве *социального атома*. **Индивидуальность** понимается как совокупность характерных особенностей и свойств, отличающих одного индивида от другого. Индивидуальность выражает своеобразие



психики и личности индивида, его неповторимость, уникальность и проявляется в чертах темперамента, характера, в специфике интересов, качеств перцептивных процессов (перцепция, лат. *perceptio* – *восприятие*). Сложность возникает при переходе к понятию **личности**. Оно не является собственно философским, но активно используется, получая множество определений, в психологии, социологии, педагогике, политологии и других социально-гуманитарных науках. Как правило, понятие личности в них оказывается идеологически ангажированным, поскольку определяется и оценивается (позитивно либо негативно) по характеру и результатам деятельности человека в различных социальных сферах – политической, экономической, научной и др. Один и тот же человек в одно и то же время (либо в разные эпохи) в одном и том же обществе (либо в разных обществах) может определяться как личность позитивная либо как личность негативная. Таким образом, человек как личность *накапливает* тот или иной *символический капитал* (П. Бурдьё, Ж. Бодрийяр) или *наделяется* тем или иным *символическим капиталом*.

В этой связи понятие личности соотносимо с понятием *идеала*, которое вводит отношение неравенства между «мной» (моим «я») и «Другим» («Я»-Другого). При этом «Другой» всегда предъявляет мне мое собственное несовершенство. «Я» могу стать «Другим» лишь перестав быть собой, но отказ от «я» невозможен либо грозит моему «я» несуществованием (т. е. смертью). Поэтому с понятием идеала согласуется идея жертвенности, в частности, в коммунистической и фашисткой *идеологиях*. Мы чувствуем себя «вполне людьми» тогда, когда оказываемся способны отказаться от чего-то, что представляет для нас действительную ценность, соответственно, в пределе таковой может являться наша жизнь.

Еще большая трудность возникает при обращении к понятию человека, поскольку оно может получать и получает множество различных определений. К проблеме существования «человека вообще» обращается Аристотель. По Аристотелю «человека вообще» не существует. «Я знаю человека Петра и человека Павла, человека же вообще я не знаю», – говорит Аристотель. Известно платоновское определение человека как «двуногого, лишённого перьев»; на что Диоген Синопский, ощипав петуха, заявил что это человек по Платону.

Принимая за базовое определение человека как **homo sapiens**, мы можем выстроить следующие последовательности, логически эксплицируемые как субъектно-предикативные.

**Homo sapiens** – человек разумный; формула субъектно-предикативного отношения: **Sb**  $\equiv$  **P**<sub>[н]</sub>

Homo sociologicus – человек социальный

Homo politicus – человек политический

Homo religious – человек религиозный

Homo scientia – человек научный

Homo historicalis – человек исторический

Homo economicus – человек экономический

Homo faber человек – строитель

Homo Ludens – человек играющий

Homo ridens – человек смеющийся

Homo loquens – человек говорящий

Homo Parasitus – человек паразитический

Homo universalis – человек универсальный (Polymath)

Homo symbolicum – человек символический

[animal symbolicum (Э. Кассирер)]

Homo sacer человек – бесправный (Дж. Агамбен)...

Другой пример: Homo Sovieticus (человек советский)  
– представитель образовавшейся после принятия Консти-

туции СССР 1977 г. «новой исторической общности людей» – советского народа.

Тем самым в пределе **понятие человека оказывается «чистой» формой**, способной принять (или вместить в себя), по существу, любое содержание.

**Идеология и ее «идейная» основа.** Не существует какой-то одной идеи, но существует *множество* идей. Каждая идея существует лишь постольку, поскольку в том или ином отношении касается другой идеи. Следовательно, в пределе, «содержание» любой идеи будет сводиться к отсылке к другой идее, и в этом отношении любая идея окажется бессодержательной. В результате мы получаем бесконечный *пустой* спор идей между собой. Современное кризисное состояние идеологии (и религии) связано с глобальной экспансией капитализма (и идеи либеральной демократии). [Экспансия от лат. *expansio* – расширение, расширение.] Отсюда возникает обращение к понятиям «конца истории» (Фрэнсис Фукуяма и его работа «Конец истории и последний человек»), «конца политики» (Ж. Бодрийяр), «конца экономики» (глобальный экономический кризис). При этом глобализм оказывается последним и/или предельным именем капитализма. Как только капитализм становится *глобальной* системой, его дальнейшее продвижение вовне оказывается невозможным. Оно поворачивается вспять и локализуется: глобальный кризис проявляется локально (во множестве локализации). При этом возникает некий «средний» термин – «глокализация», значение которого еще не вполне определено.

П. Слотердаjk выделяет **три идеологии**, предопределившие ход развития истории в 20 в. Это коммунизм, фашизм и американизм (под американизмом имеется в виду капитализм). В чем между ними различие?

**Коммунизм и фашизм.** В чем различие между двумя идеологиями? – Оно может быть проведено, в частности, через обращение к понятиям «не-свой» и «чужой», не совпадающим в смысловом отношении [но близким по значению]. Фашизм, вернее, немецкий нацизм [кровь и почва] основывается на мифе об арийской расе. Здесь четко задается и прослеживается направленность вовне. – Основная цель: очистка территории от «отбросов» (в первую очередь – евреев и цыган (народы без *места*)), т. е. от чужих. Коммунистическая идея задает обратное движение: все различия между народами (и расами) стираются, утверждается тезис «пролетарии всех стран соединяйтесь». Соответственно, возникает понятие внутреннего врага – «не-своего» (понятие «враг народа» появляется тогда, когда классовых противоречий уже не существует).

**Капитализм и коммунизм.** По существу, капитализм и коммунизм предъявляют два предельных состояния социума. С. Жижек («Размышления в красном цвете») говорит о том, что *капитализм* и *современное общество* (*гедонистическое общество, общество потребления*) – это синонимы. В чем различие между капитализмом и коммунизмом? – Капитализм существует (и всегда существовал) *реально*, в то время как коммунизм представляет собой *идею*, т. е. некий недостижимый идеал, вынесенный в будущее, или «отложенный на будущее». Коммунизм (как идея свободы, равенства и братства, т. е. абсолютной социальной гармонии) – это такое идеальное (трансцендентное) состояние социума, к которому общество стремится, но никогда не достигает. – Все попытки реализовать коммунистическую идею (реализовать *в действительности*) оканчивались крахом. Иначе, есть *идея* и ее *реализация*, но они никогда не совпадают, не тождественны друг другу. По мысли С. Жижека, капитализм, существующий всегда реально, использует – *эксплуатирует* – идею ком-

мунизма в своих собственных целях, т. е. для пролонгации (продления) собственного существования. [Пролонгация от лат. *prolongare* – удлинять – продление срока действия чего-либо, какого-либо процесса.]

**Современное общество и различные варианты его определения.** Как может рассматривать и определять современное общество?

Как *постиндустриальное общество* (экономический критерий)

Как *информационное общество* (научный критерий)

Как *общество гедонистическое* (С. Жижек)

Как *общество потребления* (Ж. Бодрийяр)

Как *общество спектакля* (Ги Дебор)

Как *общество контроля* (Ж. Делез)

### **Тезисы и вопросы для обсуждения:**

1. Почему универсум безусловно может мыслиться как произведенный Богом, но не наоборот?

2. Что означает тезис Ж. Делеза и Ф. Гваттари «чтобы вообще функционировать, общественная машина не должна функционировать хорошо»?

3. Как может быть сформулирован философский вопрос о переходных формах в эволюции Человека Разумного?

4. Почему коммунистическая идея (как идея *свободы, равенства и братства*, т. е. абсолютной социальной гармонии) нереализуема?

5. В чем парадоксальность существования гедонистического общества?

6. Три стадии унижения человека по З. Фрейду.

### Тема 13. Дифференциация общества как целого: принцип имманенции

В работе Никласа Лумана «Дифференциация» общество рассматривается в аспекте принципа имманенции, – как аутопоэтическая самореферентная система, заданная в своих собственных внутренних границах. Утверждая коммуникативное единство дифференциации, Луман прочитывает социальную систему в имманентных ей состояниях различности. Обращаясь к этому тексту Лумана, О.Н. Бушмакина выстраивает следующую последовательность рассуждения и начинает с основного вопроса, интересующего автора «Дифференциации»: как внутри самого себя общество устанавливает самому себе некие внутренние границы, т. е. как, каким способом оно структурируется как целое? – Возникает проблема соотношения целого и части.

Луман рассматривает целое через некую сумму, совокупность, или взаимосвязь частей. Целое может рассматриваться только в аспекте его саморазличения, тогда мы можем говорить о дифференциации как о состоянии различности: целое различается в самом себе в неких отношениях, возникает представление целого в некой различности. Т. е. целое предстает как часть, хотя никакой такой части как отдельности там нет... Поэтому Луман говорит о том, что *общество не состоит из людей. Общество не есть совокупность людей*. Ввиду того, что целое *не делится*, оно может пониматься только в отношении к самому себе и через само себя. Но всё – как целое – должно пониматься в отношении к чему-то, что должно находиться вне этого целого, т. е. по отношению к некоему внешнему. Возникает первая оппозиция внутреннее/внешнее, где внешнее всегда выступает только неким предельным условием различности.

И поскольку различие всегда устанавливается внутри, это внешнее всегда оказывается внутренним. Внешнее всегда оказывается внутренним.

Т. е. движение здесь всегда осуществляется внутрь системы – с границы внутрь системы, – это как бы продвигающиеся внутрь границы. Соответственно, в каждом шаге системы отношение внутреннее/внешнее всегда оказывается повторяемым отношением. Оно повторяется в каждом шаге системы. Поскольку речь идет о границе, которая устанавливается внутри как некая различенность, у нас возникает отношение различенного/неразличенного. Это отношение проецирует *ситуацию риска*. Каждый шаг системы предполагает, что система определяется; но ввиду того, что она определяется, всё, что находится (как бы условно) за пределами этой определенности, оказывается неопределенным. Поэтому каждый последующий шаг системы *не обеспечен*. Что значит «не обеспечен»? – Он не обеспечен прошлым системы. Поэтому здесь нельзя говорить ни о случайности, ни о необходимости, ни о свободе, – здесь вообще нет этих категорий.

Точка определенности подразумевает, что всё, что находится вокруг этой точки, оказывается неопределенным. Система может определяться только двигаясь в направлении неопределенности. Но это значит, что определенность всегда должна сменяться неопределенностью. Но всякая неопределенность содержит в себе некие возможности определения. Эти возможности определения Луман называет *ожиданиями*. Всякий риск как отношение между определенным и неопределенным подразумевает некие ожидания. Это не психологические ожидания, а некие возможности системы к ее дальнейшему определению. Некие возможности вынесены в будущее. Теперь, ввиду того, что у нас возникло отношение определенности / неопределенности, каждый последующий шаг систе-

мы ведет ее к следующему доопределению. Каким будет последний шаг системы? – Полная определенность. Но как только у нас возникнет ситуация полной определенности, система исчезнет. – Она завершится и перестанет существовать.

Это значит, что каждый шаг системы ведет к снижению ее свободы, т. е. к сокращению степеней свободы системы как её дальнейших возможностей. Каждый шаг предъявляет, или реализует, некую возможность, которая становится актуальной и как бы вычитается из неопределенности. Отсюда следует, что, поскольку каждый шаг системы оказывается здесь предопределенным числом возможностей, или ожиданиями, существует нечто или некая цель как последняя возможность, которая может актуализироваться. Сама эта цель совпадает с системой, с актуализированной системой. Но ввиду того, что сама система не знает этой цели (сама система не может её знать), эта цель всегда выносится за пределы этой системы.

И тогда речь идет о телеологичности, – в первую очередь, о натуральной. Куда может быть вынесена цель за пределы общества? – В природу. Тогда мы начинаем прочитывать всю систему через натурализм, т. е. в аспекте этой цели. Потому что эта система – и есть цель. Тогда общество представляется нам как совокупность *биологических тел*. – *Масса, совокупность* людей. Т. е. как только заявляется, что общество есть совокупность людей, собравшихся вместе с той или иной целью, всегда нужно иметь в виду, что речь идет о натуралистическом представлении общества, которое предполагает натуралистическую телеологию. Выбрасывание – трансцендирование – цели в природу приводит к возникновению натурализованной системы общества, которая представляется как *совокупность живых тел*. И тогда общество есть *организм*.



Из чего состоит всякий организм? – Из частей: из печени, селезенки и т. д. Всё общество начнет дифференцироваться в соответствии с собственной органикой. Возникнет метафора *тела*, где есть голова, руки, ноги и т. д. Т. е. дифференциация общества строится по аналогии с живым организмом.

Но все дело в том, что в живом организме один орган не может заменить другой. Голова – это голова, а печенька – это печенька. Органы не могут быть взаимно заменимы. Тогда мы должны говорить о **природной спецификации органов**. Голова не может стать ногами, соответственно, никогда люди, входящие в группу, которая называется «голова», «ногами» не станут, и наоборот. Отсюда устанавливается принцип иерархии *по рождению*, т. е. принцип аристократизма. Возникает **проблема коммуникации**. – Как «ноги» поймут «голову»? И как «голова» должна понять «ноги»? Соответственно, следует предполагать, что такого рода связь, которая устанавливается в живом организме, сама оказывается *над-организменной*. Т. е. должно быть нечто, что указывало бы, как «ноги» должны поступать в соответствии с «головой». Т. е. должен быть некий управляющий принцип. Этот управляющий принцип реализуется: **(а)** либо на уровне *инстинкта*, и тогда всякий урожденный аристократ изначально (т. е. по праву своего рождения) знает, как нужно управлять; всякий крестьянин (т. е. «ноги» государства) должен всегда уже знать, что необходимо слушать распоряжения аристократа, т. е. он не может подвергать их сомнению. Любое сомнение в праве аристократии на управление приводит к дисфункции организма, – к конфликту органов. Тогда требуется некая инстанция **(б)**, которая была бы способна этот конфликт устранить, или упорядочить. Что это значит? Это значит, что субъективность системы выносится за пределы самой системы. Принцип разумной организации оказывается за-

пределен этой системе. Как мы назовем этот принцип – не имеет значения: это может быть Закон, Право, Знание, некий Разум (Ratio), или Бог.

Первый вариант (**а**) – это вариант материалистический, и так общество понимается с материалистических позиций. А второй вариант (**б**) оказывается идеалистическим. Какие варианты отношений возможны между Богом и человеком?

Первый: Бог – человек. Бог определяет человека в его существовании, устанавливая ему законы и принципы существования. Т. е. утверждается принцип иерархии, который строится сверху вниз. Второй возможный вариант: утверждение принципа иерархии снизу вверх. – Человек *служит* Богу, т. е. поднимается по этапам иерархической лестницы, восходя к Богу. По первому варианту Бог нисходит до каждого, снижая внизу свою силу до нуля; по второму варианту человек повышает свою силу, восходя к Богу. Третий возможный вариант – равенство, третий принцип – принцип равенства. Но очевидно, что принцип равенства сводится либо к первому, либо ко второму варианту. Равенство – это пограничная точка. Значит, третий вариант самостоятельной силы не имеет. Т. е. Луман спрашивает: «когда мы требуем равенства, чего мы хотим?» – *Обрести* силу или, наоборот, верх должен *потерять* свою силу? Поэтому принцип равенства оказывается весьма странным принципом. Т.е. когда любая революция требует равенства, она на самом деле требует укрепления иерархического принципа. Таким образом, органическая метафора (общество  $\equiv$  организм) позволяет установить внутреннюю различенность общества. Органы здесь принципиально несводимы друг к другу. В дальнейшем на основании органической метафоры возникает *функциональная* концепция общества.

Необходимо ответить на вопрос: *как, каким образом* органы государства могут взаимно согласовываться, чтобы этот организм жил? Это проблема взаимного согласования жизни органов. Нет нужных или ненужных органов, – все они нужны в организме, нельзя избавиться ни от одного из них, – все они необходимы. С другой стороны, между ними возможен некий конфликт, который может привести к гибели организма. Значит, возникает вопрос о том, как возможно некое *единство* этой внутренней дифференциации. Рассматривая разные общества, Луман приходит к выводу, что единство может устанавливаться на разных основаниях. Т.е. на основании неких различенностей, или установления внутренних границ. Эта способность устанавливать взаимосвязи между различными частями, или органами, социального организма называется *коммуникацией*. Значит, в зависимости от того, насколько возможна коммуникация в социальном организме, организм либо существует, либо не существует. – **Коммуникация определяет существование. – Быть обществом и быть коммуникацией – одно и то же. Т.е. общество – это не люди, это – коммуникация.** Соответственно, в зависимости от характера коммуникации будет устанавливаться тот или иной тип общества. Т. е. существуют более развитые формы коммуникации и менее развитые ее формы. Луманом вводится понятие *формы коммуникации*.

Форма коммуникации, определяющая уровень организации общества, позволяет разделить все общества на простые и «сложностные», как говорит Луман. Первая, самая простая форма коммуникации, – это конечно же коммуникация «лицом к лицу». Иначе, это *непосредственная* коммуникация. Общаясь лицом к лицу, мы устанавливаем коммуникацию, где есть «говорящий» и есть «слушающий». Но всякий «слушающий» может стать «говорящим», и наоборот. Причем коммуникация на этом не заканчива-

ется: ситуация развивается. Тот, кто сейчас сегодня здесь слушает, где-то в другом месте может стать «говорящим» (или «слушающим»). Таким образом, непосредственная коммуникация может расширяться. Отсюда: *всякая коммуникация определяется ситуацией*. А всякая ситуация задается определенной *конфигурацией*, или пространственной расположенностью, как некой структурой. Чем более широкой оказывается коммуникация, т.е. чем дальше она осуществляет экспансию в пространстве, тем больше в ней возникает помех. Это напоминает детскую игру в «глухие» телефоны. Т.е. слово, которое было в начале цепочки, и слово, которое мы получаем в конце цепочки, могут кардинально различаться. Поэтому, говорит Луман, имеет смысл говорить о *шуме, коммуникативном шуме*. Чем шире цепи коммуникаций, тем больше нарастает шум. Очевидно, что в коммуникации при этом возникают *погрешности*, или отличия. Хорошо это или плохо? – Это *неизбежно*. Если бы каждое слово доходило до каждой точки, общество было бы *прозрачным*. Но ввиду собственной прозрачности, оно свернулось бы (схлопнулось) в точку. Т.е. не было бы никакой дифференциации.

Значит, помеха является неизбежным продуктом мышления коммуникации. Т.е. помеха, ухудшая коммуникацию, одновременно создает ей больше возможностей. Чтобы не произошло исчерпания возможностей в системе, нужно чтобы возникали эти помехи. Мы не можем их *специально* провоцировать, или продуцировать. Нет, система сама в себе (необходимо) продуцирует собственные помехи. Так она продуцирует сама в себе собственную неразличенность, т.е. в каждом шаге она ее *производит и воспроизводит*. Поэтому полной определенности системы *не возникает*, не случается. Отсюда появляется возможность новой дифференциации. – Это дифференциация между центром и периферией. Центр – это точка, из кото-

рой исходит коммуникация, или коммуникативное сообщение, цель которого – добиться абсолютной прозрачности общества. Но попытка добиться абсолютной прозрачности общества – попытка безуспешная, тщетная, поскольку система не может производить прозрачность, она всегда будет производить *неопределенность*, непрозрачность.

Центр как источник коммуникации и периферия – это те места, где коммуникация необходимо искажается. Совершенно очевидно, что первичная социальная структура – это та структура, где коммуникация для самой себя оказывается прозрачной. Это прозрачная коммуникация «слушающий – говорящий», или коммуникация «лицом к лицу». Все дальнейшие шаги коммуникации неизбежно сопрягаются с ситуацией неопределенности. Т. е. начинают возникать шумы. **Как устранить шум?** – Надо сделать так, чтобы все, участвующие в коммуникации, понимали то или иное *единообразно*. Следовательно, необходимо ввести жесткие коммуникативные правила и закрепить коммуникативные смыслы, т. е. наделить общество необходимым уровнем коммуникативной компетенции (Ю. Хабермас). Отсюда выход на *религию* и *идеологию*, потому что именно эти структуры – религия и идеология – традиционно нацелены на установление единства смыслов в поле коммуникации. Т. е. попытка сделать общество прозрачным – это религия и идеология.

Еще один лумановский пример: отношение «учитель – ученик», где также (естественно) устанавливается коммуникация. Первичная структура данной коммуникации: «учитель – ученик». Казалось бы, всё просто, но лишь до точки *ученика ученика*. Т. е. для того чтобы понять, насколько вас понял ваш ученик, вы должны выслушать ученика вашего ученика. Чтобы обеспечить проходимость сообщения, у нас, скажем, есть бисеринки, и мы насаживаем их на нить единого смысла. Насаживаем так, чтобы наша

нитка всё время проходила через эти бисеринки. Что это такое? – Это *школа*, или *традиция*. Значит, в сфере знания коммуникация устанавливает себя как научная традиция, или школа. Очевидно, что здесь должна продуцироваться неизменность традиции. Но как только мы добиваемся этого, традиция *теряет смысл*. Поскольку происходит чистое повторение, повторение без различия: возникает состояние неразличности как безразличия. Т. е. чистое повторение уничтожает традицию, обесмысливая ее. – Утрачиваются не только имена повторов, теряется, на самом деле, тот, кто устанавливает традицию. Т. е. традиция оказывается безразличной к тому, кто ее произвел. Как только она утрачивает эту чувствительность к началу, она себя исчерпывает.

Поэтому традиция в самой себе должна нести нечто, что продуцировало бы постоянное отклонение традиции от самой себя. Как это происходит? – Для того чтобы это понять, Луман предлагает ввести понятия, или отношения, *инклюзии* и *экслюзии*. Инклюзия, или инклюзивность, – это включенность в определенное правило, или в определенный порядок. Эксклюзивность, соответственно, – это исключение из этого правила, или порядка. Всякое общество, говорит Луман, стремится к инклюзии. Т. е. оно стремится расширить какую бы то ни было коммуникацию до предела (на всё общество). Но всякая инклюзия, или инклюзивность, сопровождается эксклюзивностью. Совершенно очевидно, что если мы принимаем какое-то правило, или какой-то порядок, мы тем самым отклоняем все остальные правила и все остальные порядки. Но того, что мы отклоняем, гораздо больше в сравнении с тем, что мы принимаем. Эта эксклюзивность, говорит Луман, прежде всего проявляется буквально в *физической экслюзии*, т. е. направленной к телу.

Так люди начинают делиться на *включенных* и *исключенных*. Например, на просвещенных и непросвещенных, властвующих и не властвующих и т. д. Это деление является предпосылкой для организации общества по принципу *стратификации*. Принципы стратификации могут быть разными, т.е. принципов исключения – бесконечное множество. Благодаря исключению общество само себя сохраняет, или специфицирует, как *это* общество. В качестве основания для разделения, отбора, или селекции, может выступать мораль, закон, право, собственность или что-то еще... Это особой роли не играет, но это всегда эксклюзия и инклюзия. Что происходит в результате? – **Ни один принцип не может достичь пределов общества без исключений [без шумов]**. Т.е. всегда возникает *остаток*, который невозможно подвергнуть ни эксклюзии, ни инклюзии. Это значит, что этот остаток должен делиться уже по другому принципу. **Т.е. нет ни одного абсолютно-го правила, по которому возможно было бы разделить всё общество.** Поэтому Маркс, безусловно, неправ, выделяя всего два класса: в остатке остается гораздо больше. Т.е. что делать с остальными? Выбрасывать, исключать телесно, просто уничтожать?.. Или перевоспитывать?.. Т.е., по Марксу, есть основные классы и прослойка – интеллигенция. Интеллигенция всегда оказывается в остатке, с ней не знают что делать. Проблема любого режима – что делать с этим «остатком»?

Т.е. чистого деления никогда не бывает, оно невозможно. Всякий принцип деления имеет свой предел. Или: каждый принцип различности имеет свою границу. Всякий раз возникает ситуация *стыка*, т.е. всегда возникает нечто «третье», которое оказывается *между* «первым» и «вторым», между *чистой* эксклюзией и *чистой* инклюзией. Как только мы что-то поделили, у нас всегда оказываются исключенные. С одной стороны, общество таким

образом определяется в своих границах, но тут же возникает вопрос: что делать с исключенными? **Т. е. общество всегда застаёт себя в состоянии нехватки собственной целостности.** И наступает священный момент: возникают *ценности*.

Когда мы поделили общество (и провозгласили: «вот это общество есть действительно настоящее, правильное, хорошее»), тем самым *нормировав* его, оно оказалось нормативным. Но тут же возникает нехватка этой нормативности, поскольку всегда есть люди, являющиеся носителями *ненормативных* свойств и качеств. – Так называемые, асоциальные (девиантные) личности. Причем чем точнее общество пытается определить себя, тем больше девиаций оно обнаруживает. И здесь Луман обращается к психиатрии. Он спрашивает: что такое психиатрия? – Это попытка установить контакт между «нормальными» и «ненормальными». Т.е. психиатрия разъясняет «нормальным», почему они нормальные, и почему «ненормальные» – это ненормальные. А «ненормальным» – всё равно. Таким образом – через психиатрический дискурс – общество пытается объяснить самому себе собственную полноценность. Это легитимация (попытка легитимации) собственной ценности. Поэтому, в принципе, ни один психиатр не заинтересован в том, чтобы кто-то выздоровел. Нет такой цели и задачи. Задача заключается в том, чтобы как можно точнее установить (провести) границу между нормой и ее отсутствием, чтобы тем самым действительно придать обществу статус правила. Но чем дальше развивается психиатрия, пытаясь определить точную границу между нормой и ненормой, тем менее точной эта граница оказывается. Т. е. тем большее количество людей, которых считали нормальными, обнаруживают свойство ненормальности. – Отклонения *усиливаются*. В конечном счете возникает ситуация неразличности: границы нормы утрачиваются,



размываются. Точно так же с медициной. Но в медицине (со)отношение нормального и ненормального задается через *тело*. Т. е. психиатрия пытается брать духовную сторону, а в медицинском дискурсе речь идет о телесности, но принцип тот же самый. – Чем больше будет развиваться медицина, тем меньше будет оставаться здоровых людей. Парадоксальность заключается в том, что, с одной стороны, всё общество в целом становится более здоровым, потому что границы жизни расширяются, т. е. люди живут дольше, но при этом все они почему-то страшно больны. Болезнь становится способом продления жизни. Болезнь позволяет продлить жизнь.

Отсюда: всякий принцип различения, доведенный до предела, всегда рождает парадокс, который сворачивает конец и начало. Возникает, как говорит Луман, что-то вроде *странной петли*. Т. е. когда эта петля возвращается к самой себе, она обнаруживает отнюдь не то, с чего всё начиналось. – Первичное утверждение оказывается перевернутым. Любой парадокс имеет форму этой странной петли. Таким образом, чем больше мы пытаемся стратифицировать общество, тем больше парадоксов получаем. А это значит, что когда мы делим-делим-делим общество по разным принципам, мы, в конечном счете, в пределе получим то, что у нас весь социум поделится на единицы, каждая из которых будет эксклюзивной. – Всякий индивид будет представляться как персонифицированный носитель некоторого социального качества. Индивид превращается в монаду. Эта монада – ввиду ее неповторимости – не имеет отношения ни к одной из других монад. Возникает ситуация абсолютной неповторимости, где общество существует как общество эксклюзии (или общество эксклюзивности). Оно теряет порядок и становится хаотическим. Т. е. каждый индивид подчиняется своему правилу. Но как только мы до этого доходим, наш индивид становится

*субъектом*, который существует *автономно*. Т. е. **авто-номос** несет закон в самом себе.

Как жить в таком обществе? Общество *исчезает*, его нет – оно всё *рассеялось*. Т. е. субъект есть, а общества нет. Иначе, либо существует общество индивидов, либо автономный субъект. Но зато мы теперь действительно убедились: общество не состоит из людей. Потому что если оно состоит из людей, то его нет. – Оно себя исчерпало. И здесь, говорит Луман, открывается новая возможность. – Рассматривать общество на основании другого принципа. Совершенно очевидно, что здесь всякий индивид, как персонифицированное качество, имеет одну и только ему присущую функцию в обществе. Т. е. он лично, как *он*, предназначен только для *этого*. Мы можем говорить о том, что у каждого индивида своя *судьба*. Она не может быть предписана никем, но сам индивид, его жизненный путь и есть, собственно, предъявленная судьба. Всякий индивид, будучи индивидом, т. е. неким эксклюзивным существом, отрицает все остальные эксклюзивные существа. Для исполнения своей судьбы он не нуждается ни в ком. Все остальные могут быть только помехами на его эксклюзивном пути. И тут Луман как бы соединяет идею общества, которое рассматривалось как организм (со специфическими органами, где каждый орган выполнял определенную функцию), и эту идею абсолютной эксклюзивности, где каждый индивид оказывается субъектом, но субъектом только для самого себя (т. е. он является собственным основанием). Но совершенно очевидно: чтобы быть для себя собственным основанием, необходимо отличать себя от другого (необходимо различаться). Но для того чтобы различаться, нужно утвердить некое единство. Иначе мы будем вообще несопоставимы.

Когда я говорю: «я и все другие», все другие таким образом мною обобщаются, т.е. выступают в качестве не-

коего инклюзивного единства, где оно существует за вычетом меня. Но очевидно, что если возможны такие инклюзивные единства, я могу предположить, что я тоже вхожу в некое инклюзивное единство – *моё* инклюзивное единство. Я – не все, но ввиду того, что я – не все, я всё-таки один из многих (поскольку есть эти множества). Соответственно, возникает возможность неким способом *объединять* эти эксклюзии в некую инклюзию. Поэтому Луман говорит: ***в состоянии способности быть различным мы все одинаковы***. Это то, что нас объединяет. Т. е. мы, собственно говоря, образуем некую инклюзию. Так может выделяться некое системное единство по определенным способностям (или функциям). Оно закрепляется в понятии **со-общества**. Как говорит Луман, эти способности, как правило, не совпадают, т. е. сообщества, которые мы выделяем по неким способностям (или функциям), как правило, не совпадают с территориальными делениями общества. Например, мы вряд ли найдем где-то чистое общество экономики, или чистое общество политики, или чистое общество науки. Территориально мы их никогда не выделим. То или иное сообщество выделяется по определенному принципу.

В частности, научное сообщество выделяется по принципу знания / незнания. Научное сообщество составляют *знающие*, все остальные понимают с этой позиции как *незнающие*. Но самоочевидно, что мы не можем нигде встретить чистого незнания за пределами науки. – Все знают что-то, знают как-то, но может быть не так, как знают здесь (в научном сообществе). С этой точки зрения Луман рассматривает принцип образования и показывает, что действие этого принципа инициирует процесс *расширения* сферы образования и увеличения знаний. Поскольку объем знания непрерывно увеличивается, образование стремится включить в себя всё общество. Но чем больше образо-

вание пытается включить в себя общество, тем, оказывается, больше надо знать, для того чтобы знать. В итоге, сфера образования может захватить (или охватить собой) всё общество только при условии, что *всё* знание будет включено в образовательный процесс. Но тогда этот процесс становится бесконечным и никогда не оказывается завершённым. Т. е. образования в этом случае никто не получает, поскольку всякое образование предполагает некую завершённость. Тем самым снимается различие между образованными и необразованными; запускается процесс переобучения и т. д. Значит, первичный принцип передачи знаний «учитель – ученик» здесь перестаёт срабатывать. Процесс начинает усложняться, возникает *сложность* общества по этому параметру. Теперь знание передается уже не устно (в процессе научения), но посредством учебников. Но как только мы переходим к процессу обучения посредством учебников, оказывается, что учебники взаимозаменяемы, т. е. возможна *замена* одного учебника другим! Учителя заменить нельзя, а учебник – вполне! Как только появляется возможность замены учебника, возникает вариативность образования. Коммуникативный процесс усложняется. Чем шире образовательный процесс, тем большее число учебников в него включается, тем большее число возможных вариаций он получает. Очевидно, что в пределе – когда вариативность становится бесконечной – понятие образования утрачивает всякий смысл. Отсюда, говорит Луман, необходимо, чтобы всякая отдифференцированная область стремилась к сохранению собственных границ. Чтобы образование сохраняло себя, требуется операция *исключения*, которая реализуется через *стандартизацию*. Устанавливая определенные стандарты, мы задаем границу области. Т. е. граница обнаруживает себя не в состоянии неразличенности (т. е. инклюзивности), а в состоянии эксклюзии (в состоянии исключения).

Отсюда следует, что никаких абсолютных стандартов, разумеется, нет. Стандарты определяются, исходя как из внешних, так и из внутренних параметров (в этой системе). Т. е. всякая система (например, система образования) с необходимостью связана со всеми другими системами. С такими, в частности, как экономика, политика, право и пр. Но, говорит Луман, мы не должны преувеличивать влияние внешних систем на *внутреннее* состояние системы. Т. е. нельзя всё образование свести по границе с экономикой к рынку образовательных услуг. Почему это невозможно? – Потому что, как только экономика начинает диктовать образованию свои условия, сразу выясняется, что *экономике образованные люди не нужны*. Почему? – Потому что экономика не производит такой продукт, как образованные люди. А раз она его не производит, она им и не торгует. Соответственно, такой продукт ей не нужен. То же самое относится и к политике. *Этот* продукт, поскольку он производится определенной областью, а именно образованием, необходим самому образованию. *Этот* продукт позволяет воспроизводить саму *эту* систему. Образованные люди необходимы самой системе образования для того, чтобы она могла саму себя воспроизводить. И только потом эти образованные люди могут входить в разные сферы и как-то существовать в них. При этом, говорит Луман, нельзя преувеличивать роли образования для других систем. Политика не нуждается, по большому счету, в образованных людях, поскольку она существует внутри себя по своим собственным правилам, имеет внутреннюю автономию и производит саму себя как определенную политическую реальность.

Как же тогда – при таких автономиях – возникает необходимость некоего согласования, или сосуществования? – Оказывается, там, где некая система (пусть это будет система образования) вступает в отношения с другими си-

стемами, со всеми другими системами – экономикой, политикой, правом – она воспринимает эти системы как *внешнюю* реальность. Таким образом, любая автономная система на своей границе всегда соприкасается с внешней реальностью. Эта реальность от нее *закрыта*. Образование не может претендовать на политические решения, а политика не может полностью регулировать образование. Это отнюдь не значит, что эти области неким образом не входят друг в друга. – Конечно входят. Как? – Например, через финансирование. Но нельзя преувеличивать роли денег в образовании (и не только, вообще во всех других системах). Почему? – Например, политика. Она, безусловно, нуждается в деньгах (иначе бы её не было). Но при этом, как только политика сводит все свои действия к деньгам, наступает состояние тотальной *коррупции*. Соответственно, возникает *инфляция*. – Деньги обесцениваются. Т. е. *деньги могут быть деньгами только в той области, в которой они функционируют как деньги*. Во всех других областях денежный билет получает *нулевой* смысл. Т. е. невозможно перевести деньги во власть. Ничто никуда не переводимо. Только там, где деньги производят деньги, деньги являются деньгами. Это конечно не значит, что политика не влияет на образование. Она может влиять на образование, но не может его *определять*. Т. е. любая система *автономна* (авто-номос). Таким образом, рассматривая любую функционирующую систему, мы можем представлять ее тремя способами: (1) через рефлексию, (2) через производство и (3) воспроизводство. **Способ рефлексии** означает, или показывает, что наша система направлена к самой себе и обнаруживает саму себя. Т. е. она самоутверждается в своих внутренних правилах и законах (утверждая собственное основание). – Это самоосновность. **Способ производства** определяет то, как наша система связана с другими системами. Т. е. она участвует в существовании

других систем, предъявляясь им определенным способом. Т. е. она производит себя и для других систем. Наконец, через третий способ – **воспроизводство** – система предъявляет себя для общества в целом. На третьем этапе система просто констатирует собственное существование, – что она *есть*, и всё, воспроизводя саму себя. [По итогам семинара PROXIMA, посвященного работе Н. Лумана «Дифференциация» (25.10.2006)]

### **Тезисы и вопросы для обсуждения:**

1. Что означают термины «дифференциация», «аутопойезис», «самореференция»?
2. Что такое телеология?
3. Какие примеры могут иллюстрировать коммуникацию между Центром и периферией?
4. Чего требует любая революция?
5. Как способна сохраняться и/или развиваться научная традиция, или школа?
6. Что означает понятие стратификации?
7. Почему интеллигенция всегда оказывается «в остатке»?
8. Каков смысл тезиса о том, что в современном обществе «болезнь становится способом продления жизни»?
9. С какой «петлей» сравнима «странная петля», о которой говорит Н. Луман?
10. Почему *всё* знание не может быть включено в образовательный процесс?

## Тема 14. О-пределивание философии в преконструкте «мировоззрения» \*

Внутренние функции философии определяются по основным разделам философского знания: онтологическая, гносеологическая, антропологическая (философская антропология) и социологическая (социальная философия, или социальная онтология).

Все внутренние функции связаны между собой, согласуются друг с другом и образуют своего рода *герменевтический круг*, или *круг понимания*, за пределы которого выйти невозможно (М. Хайдеггер). Внутри этого круга могут устанавливаться различные смысловые отношения [в зависимости от целей и задач исследования]: отправляясь от любой функции (как точки), мы сможем коснуться всех остальных функций (или захватить все остальные функции). В аспекте различения *ontos*'а и *gnosis*'а категория *logos*'а указывает на понятие *языка*; в аспекте различения *antropos*'а и *socius*'а – на понятие *коммуникации* (Н. Луман) или *символического обмена* (Ж. Бодрийяр).



---

\* По материалам монографии: Философия: опыт самоопределения: Учеб. пособие / Под ред. Л.А. Сабуровой. Ижевск: Изд-во Удм. ун-та, 1996. 194 с.



Очевидно, что *внешние* функции не необходимы самой философии. Поэтому требование их осуществления предъявляется к философии извне – либо со стороны власти, или идеологии (мировоззренческая функция), либо со стороны науки (методологическая функция).

Довольно распространенным является тезис о том, что основу мировоззрения человеку дает философия. Мировоззрение же в общем смысле есть система взглядов на мир и на место человека в этом мире. Причем концепция мироустройства в этой системе не является самоцелью. Знания, представления человека о мире нужны ему для определения – обнаружения – себя. Взгляд на мир – это прежде всего взгляд самого человека из точки, принадлежащей как пространству внутреннего микрокосма, так и пространству внешнего универсума. Поэтому всякое мировоззрение, в особенности философское, есть осознание, чувствование, восприятие родства человека со всем мировым целым, преломленное именно через призму необходимости индивидуального, личностного самоопределения. Это самоопределение невозможно без определенного ценностного ориентира.

Поэтому понимание философии как мировоззрения обязательно фиксирует значимость ее ценностного (аксиологического) аспекта. При этом философия трактует не только принципы отношения человека к внешнему миру, но и принципы его отношения к другим людям, самому себе, трактует идеалы, нормы, ценности внутри человеческого бытия. В эту трактовку всегда включается императив, требование, которое философия внешним образом предъявляет человеку в качестве целей и средств самосовершенствования. В связи с обнаружением такого императива философию можно «обвинить» в намерении «научить жить». Философия в качестве таких императивов как бы содержит в готовом виде знания, каким должно быть чело-

веку и человечеству и какими они станут, если обратятся к философии за этим знанием.

Возникает представление, что сообщение этого знания, его проповедь, т. е. призыв следовать ему, достаточны для того, чтобы человек изменил себя и свою жизнь. Тогда ценность самой философии определяется по тому, насколько эффективное «руководство к действию» она представляет. Собственно, традиция понимать философию как призыв, проповедь самосовершенствования, действенного отношения к себе и к миру, а не просто способ объяснения себя и мира, идет еще от Сократа. Но для изменения себя и мира нужно прежде всего знать и себя, и мир. Поэтому в философии деятельностные приоритеты были заменены на приоритеты познавательные, когда само знание (истина) определялось как высшая ценность, по отношению к которой оформлялись другие ценности: добро, свобода, красота, гармония и др. Позже знание из самоцели превратилось в программу изменения человеком самого себя, а по отношению к миру философия продолжала занимать созерцательную, объяснительную позицию.

Наконец, в середине XIX в. философия созерцательного характера была ниспровергнута философией практического преобразовательного отношения к миру с приоритетом тех ценностей, которые этому преобразованию служат. Конечно, ничего плохого в том, что философия содержит определенные ценностные ориентиры, нет. Другой вопрос, как сама философия трактует должное отношение к этим ценностям и как трактуют философию благодаря наличию в ней этих ценностных ориентиров. Проблема состоит в конечном счете в практической значимости философии для жизни конкретного человека и всего человечества.

Когда речь идет о ценности философии, можно выделить два аспекта: ее ценность по отношению к другим

формам мировоззрения и ценность конкретного философского учения или направления по отношению к другим учениям и направлениям. В исторической традиции первый аспект рассматривали в двух направлениях: философия ценна сама по себе, безотносительно к чему-либо, даже к философствующему субъекту, поскольку дает человеку нечто такое, чего другие теоретические системы дать не могут. Отсюда и возможность проповеди философии как призыва обратиться к ней за неким уникальным и самым лучшим состоянием. Второе направление подразумевает, что сама философия ценности не имеет, а играет обслуживающую роль для религии, науки и даже революционной практики. Поэтому конкретное учение оценивается по его значимости и полезности для достижения указанных целей. Исходя из этого выводятся оценочные суждения в адрес конкретных философов: прав, неправ, ошибался, заблуждался, гениально предвидел и т. п.

Отсюда возникает возможность проповедования того или иного философского учения в качестве единственно верного, указывающего единственно правильный путь. Как только возникает потребность абсолютизировать то или иное философское учение в качестве обслуживающего и выражающего интересы того или иного социального слоя, т. е. использовать философию в качестве идеологии, приобщение к такой философии, ее сообщение может осуществляться только проповедническим путем. Представление о том, что то или иное философское утверждение служит интересам того или иного класса, партии, нации и т. п., начинает ориентировать саму философию на поиск путей, удовлетворяющих потребности в соответствующей идеологии. В таких случаях возникают запретные для размышления и критики области философствования, и наоборот, другие области подлежат только осуждению. Философия лишается свободы философствования

и превращается в догму, для приобщения к которой есть один путь – проповедь.

Обязана ли философия быть идеологией? Если требовать ее партийности (как это делает марксизм), на этот вопрос придется ответить утвердительно. А если не требовать этой партийности и не принуждать философию прошлого и настоящего отражать и выражать чьи-либо интересы, то можно просто рассматривать любую философскую систему как культурное явление, которое не могло не возникнуть и, возникнув, не могло не приобрести тот вид, который приобрело. Не было философов правых и виноватых, но были равно размышляющие о смысле и назначении мира и человека, о способах, которыми человек обретает свою сущность, обретает единство своей сущности и своего существования.

Поэтому философия устремлена сама в себя на воссоздание себя и устремляет философа к творчеству и сотворчеству в этом воссоздании. Можно ли научить и научиться этому процессу, его приемам и методам? Можно открыть и проработать в дидактическом плане законы и принципы непротиворечивого в самом себе мышления, стремящегося к адекватному соответствию действительности (логику). Но сразу возникает вопрос: желает ли философ, для того чтобы оставаться самим собой, этой непротиворечивости? По-видимому, нет. Философия, чтобы оставаться собой, не должна замыкаться в себе, стремясь к логическому непротиворечию, но постоянно выходить за границы самой себя. Эти границы «очерчивают» суть, содержание настоящей мысли, а «состоявшееся» состояние немедленно отправляет ее в прошлое, где прекращается существование. Стремясь пребывать в настоящем, философская мысль постоянно трансцендирует себя за свои границы.

Но мышление не может оставаться за этими границами в рефлексивном намерении рассматривать самое себя

со стороны. Философское мышление может судить самое себя, только находясь в самом себе, пребывая в состоянии трансцендирования из себя к себе же самому. Этот процесс интерпретирует законы логики как те границы, за которые следует переходить. Поэтому научение приемам философствования – это не научение логике мышления и не научение тому, как непротиворечивым образом упорядочивать свое мышление. Это проповедь, призыв, проведение к тем сферам и уровням мышления, где мышление ищет и находит противоречие в самом себе, разрешает его в тождестве и установлении новых границ для себя, чтобы преодолеть их снова и снова.

В этом представлении прошедших, минувших философий не бывает. Философское состояние вечно и вневременно, поскольку приобщение к нему не есть восприятие готового знания или готовой в самой себе мысли. Любое постижение философии есть философствование, ибо философская система, к которой приступают с намерением постичь, узнать, задает только канву, направление, цели и смыслы. Постигающий достраивает и выстраивает концептуальный план, так что происходит не воссоздание (реконструкция) и не копирование, а создание и сотворение новых смыслов и целей. Всякий философствующий поэтому есть творец и сотворец философского со-знания, формы и акты которого никогда не остаются в прошлом, но всегда пребывают в настоящем, чреватом неустранимым будущим, т. к. я могу и должен мыслить не только то, что я мыслю сейчас, но и то, что я буду мыслить потом.

Философия есть проповедь только философствования, возрождения себя самой в каждом его акте. Она есть проблема самой себя, ибо ей прежде всего интересно, как именно происходит это возрождение, интересен сам механизм мышления о мысли. Это проповедь самодостаточности самой себя. Ибо для философии нет причин, лежащих

вне ее. Земной, дольный мир не рождает философию. Она – трансценденция, выход за пределы этого мира, возможность помыслить невозможное. Ее причины рождаются вместе с ней. Она не может быть «для чего». Философия ни для чего, находящегося вне ее, не предназначена, она существует сама для себя и не служит никому и ничему. *Философ ни у кого на службе не состоит и ничьих интересов не представляет.* Он связан только самим собой, путями, наложенными на свой дух, свою мысль, которые принуждают его к копированию, мертвому воспроизводству уже бывшего. Освобождение, сбрасывание оков – путь к живому творчеству духа, путь сотворения самого себя в себе, «высвобождение человеческого состояния и бытия» (М. К. Мамардашвили). В самостоятельности собственного мышления «философ должен выковать свою свободу», – писал русский философ И.А. Ильин. Иначе говоря, *философия возникает там, где дух жаждет свободы.*

Свобода философа заключается в необходимости быть самим собой и жить философской жизнью. Свобода философа – это его философское существование, бытие в мысли. Свобода философа, без которой он не философ, состоит в том, что к состоянию философского бытия принудить невозможно. Ее нельзя внешним образом даровать или отнять, она ничем внешним по отношению к себе не обусловлена, свобода порождается только собой. Это акт выбора самого философа, если он решается в этом мире, где расхожей ценностью считается все временное, бренное, преходящее – деньги, слава, власть – создавать свой мир, свою реальность, собственное бытие. Свобода в момент своего осуществления открывает новые пределы, которые следует преодолеть, и убеждается в своем частичном, неполном бытии. Это состояние постоянно вновь обретаемое и необретенное, стремление реализующееся,

но никогда не реализованное окончательно, осознающее свою недостаточность и жаждущее породить себя из себя самого. Свобода может родиться только из свободы как самодостаточного бытия.

Философствование – это перманентная работа в направлении сопричастности, встречи со своим духовным бытием. Вечная рефлексия критического сознания, все обосновывающего и все проверяющего. Вечное недовольство собой, не допускающее самоудовлетворенности и упоения собственной интеллектуальностью. Это мужество обретения свободы, мужество быть самим собой, творить собственное бытие, т. е. быть личностью самодостаточной, полагающейся только на свой ум и на собственные силы. Это жизнь в невозможном, которое нельзя закрепить, сохранить и использовать затем, а можно только, превращая его в возможное, входить в состояние помыслия всякий раз, снова и снова; здесь даже воспроизведение есть рождение новой мысли. «Философствовать – значит воистину жить и мыслью освещать и преображать сущность подлинной жизни», – считал А.И. Ильин.

Утрата свободы философствования равна потере самого себя. Отказ от свободы – это отказ от собственного бытия, предательство собственной сущности, пре-давание, пере-давание ее другому. В мужестве быть собой необходимо постоянно убеждаться в собственном присутствии, чтобы убедиться в собственном существовании. Обратиться с вопросом о собственном существовании – «Я есть?» – я могу лишь к самому себе. Только услышав ответ своего внутреннего голоса-совести, можно утвердиться в свободе. Со-весть – это внутренний разговор с самим собой, касающийся главного вопроса существования как бытия в свободе, мера самодостаточности личности. Встреча с самим собой в акте обращенности к самому себе, диалога как со-бытия, выстраивающего бесконечный

дискурс в ответе на вопрос «Я есть?»), адекватный по смыслу спрашиванию «Я свободен?» или «Я личность?»), собственно и есть со-весть. Это мера человеческой свободы или мера присутствия человека в мышлении, его общности к главному делу – свободе мышления, свободе философствования. Освобождение духа, очищение совести, катарсис – не только способ вхождения в философствование, но и желанный его результат, указывающий на пре-бывание в собственной сущности. «Философия – это та магическая сила, которая, раскалывая сосуд из глины, освобождает душу от уз привычки и извращения» (П.М. Холл).

Совесть как мера личной свободы не должна, однако, выступать в качестве мерил для существования другого. Философ не должен провозглашать собственные внутренние императивы в качестве абсолютных, а философия не может превращаться в моральную проповедь стремления к гуманизму, моральному совершенству и очищению души другого. Философия не может призывать через личное совершенствование к совершенствованию самой жизни и всего мира. Тогда она превратится в поучение для каждого человека и всего человечества, призыв к тому, что выше и вне любых частных пристрастий, к Абсолюту, который является вневременным и внепространственным, единым для всех, а значит, не нужным никому.

Так философия превращается в проповедь вселенского разума, в призыв к жизни в вечности, к вечным ценностям. В таком случае сам мыслящий человеческий дух есть только ипостась Абсолютного. Ипостась, которая может состояться, только если не будет индивидуализирована. При этом философия занимается поисками вечного, бессмертного основания, которое никуда не исчезает.

Безмерность духовного бытия делает философа participantным к устройению и управлению целой Вселенной



не только в его сознании, но и за пределами его телесной оболочки. Здесь философия не только умозрительна, но и действенна, не только раскрывает человеку глубины его собственной души, но и предлагает способы и цели действия, этические и эстетические идеалы. Она превращается в сообщение в форме абсолютно достоверного знания того, что нуждается в доказательствах и не имеет их, и призыв следовать в своих поступках этому знанию. Особая надобность в такой философии возникает в критические периоды для общества, когда осознание трагической ситуации может выступать как проповедь, призыв к объединению во всеобщей Истине или всеобщей Идее, выработанных на основе единственно верных представлений о мире и приобщении к абсолютным ценностям.

Что произойдет, если философия превратится в моральную, мировоззренческую проповедь? Как известно, философия плюралистична, каждое философское направление имеет свою трактовку ценностей и норм, даже если они выражены в сходных понятиях. Причем каждая философская теория стремится превратить свою трактовку ценностей в абсолютную, тем самым добиваясь признания себя самой в качестве абсолютной непреходящей ценности и истинности. Способ сообщения абсолютного может выступать как проповедь, если ставится задача сделать это абсолютное всеобщим законом и правилом жизни. Из этого следует неприятие всякого другого закона и правила, догматизация религиозных положений, сходная с религиозной. Философия становится нетерпимой к другому мнению, перестает быть сама собой, исключаясь из диалога с другими философскими системами. Более того, такая редукция философии к мировоззренческой проповеди, устанавливающая абсолютные нравственные критерии, лишает каждого конкретного человека свободы сомнения, внутреннего диалога, сопоставления и в конечном счете

свободы нравственного поведения как осознанного и самостоятельного определения своего жизненного пути. Поэтому философия не может ограничиться представлениями себя как мировоззренческой проповеди, ибо это приведет ее к утрате собственной сущности.

Отождествление философии с мировоззрением означает конец самой философии в ее бытии. Она становится знанием, задающим нормы и идеалы всему существующему, предписывающим способы его существования в той картине, которую она рисует сама себе, но предъявляет всем в качестве истины и безусловной ценности. «Не то, какие идеи и какие ценности установлены, есть единственно и первостепенно решающее, но то, что вообще по «идеям» истолковывается действительность, что вообще «мир» взвешивается по «ценностям»» (М. Хайдеггер).

Отныне все существующее принадлежит учету, планированию и организации. Все должно быть рассчитано и оценено, всему назначается своя цена. Ценность становится мерилем всего существующего, объединяет в себе наличное бытие и, существуя отныне как его основание, приобретает самостоятельность и статус основного условия этого бытия. Она оказывается чем-то вечным и непреходящим, объективируется, и каждая вещь, в первую очередь, предъявляет себя через оценку, которая отождествляется с ее сущностью. При этом забывается, что все оценки изначально существуют только как человеческие установления, «из-за оценки чего-либо как ценности оцениваемое начинает существовать только как предмет человеческой оценки» (М. Хайдеггер). Здесь сама оценка опредмечивается и овеществляется. Порядок природы предстает как разумный и смыслообразный, где каждой вещи назначено свое место. И так понятая природа теперь уже сама как бы предписывает шкалу ценностей. А человеческая субъективность, пытаясь найти объективную опору субъективно

введенной иерархии ценностей, находит ее в том, что она же сама и указала природе, задавая ее в некоей системе. По справедливому замечанию М. Хайдеггера, «при введении верховных ценностей человеческие полагания предписываются вещам».

Объективные основания ценностной системы делают возможной науку о ценностях и нравственном поведении человека. Его существование рассматривается с точки зрения правильности и неправильности в отношении к набору истин, выведенных научным способом. Следование набору правил, предписывающих нравственное поведение, становится главным мерилем человеческой сущности, обеспечивающим существование человека в истинно организованном мире и утверждающим это существование. Истина как обеспечивающее начало человеческого существования становится для него самой существенной ценностью, определяющей смысл его существования. Мировоззрение человека как общая система таких истин, которым он с необходимостью следует, превращается в образ жизни, реализованную систему ценностей. Инстинкт жизни, ограниченный и организованный движением в системе ценностей, понимается как воля к власти. И как всякий инстинкт, «он пытается философствовать» (Ф. Ницше). С ее помощью он задним числом обосновывает все свои субъективные установления и объявляет их в качестве всеобщих. Становится возможной наука о нравственном поведении – этика, которая в качестве практического руководства к действию может именовать себя «моральным кодексом строителя коммунизма», а может – кодексом рыцарской чести. Главное в том, что наконец-то найдено высшее благо для человека и способ, каким можно достичь его.

Этика как философская наука о человеческих ценностях, объявляющая самого человека центром системы мира ценностей, основным принципом своей устроенности объ-

являет гуманизм. Однако гуманизм предполагает представление человека вершиной всего существующего. Когда он является центром, то гуманизм переводится в антропологию, т. е. науку, предметом которой собственно и является человек. Как центр системы ценностей он служит их источником, и с точки зрения объективации ценностей он расценивается как их производитель, т.е. нечто полезное или бесполезное для самой системы. Так человек из цели и смысла бытия превращается в средство достижения цели. А сама антропология превращается в науку по извлечению максимальной пользы из человеческого существования путем его оптимальной организации. В конечном счете сам человек в этой системе становится «сделанным», произведенным ею и как ее продукт полностью опредмечивается, отчуждаясь от собственной сущности. Наступает эра полного и безраздельного господства «техники», в том смысле слова, которое придает ему М. Хайдеггер, когда вещи, созданные человеком, властвуют над ним. Бытие человека освобождается от сущности, кроющейся в мышлении, нужда в котором отпадает. Оно становится безмысленным и бессмысленным. Исчезновение смысла приводит к обесцениванию мира как ценности, а значит, и как цели. Он теряет значение и не может более служить основанием не только единства, но вообще основанием хоть какого-то существования. Таким образом, можно утверждать, что система мира ценностей, или философия как мировоззрение, дошла до самопротиворечия, т.е. система имеет неполные логические основания для своего саморазвития и существования. Поскольку точкой кризиса оказывается смысл, то можно предполагать его переход в свою противоположность: субъективизация переводится в полную объективизацию и застывает в ней.

Итак, существование философии посредством ее самоопределения в мировоззрении неизбежно переводится

на язык системы ценностей и в конечном счете на язык науки, объекта, техники. Философское существование исчерпывает себя – бытие превращается в ничто. Бытие философии возможно только в том случае, если ее мировоззренческая проповедь будет утверждать ее собственное существование. Тогда и только тогда ее бытие обеспечено в саморазвитии ее самоидентичности, а следовательно, самостоятельности, когда она сохраняет собственную сущность в своем существовании, т.е. в совпадении сущности и существования философское бытие целостно и не имеет возможности превращения в ничто.

### **Тезисы и вопросы для обсуждения:**

1. Что такое аксиология?
2. В чем основная ценность философского знания?
3. Как определяется ценность философии и какие аспекты при этом выделяются?
4. Что в смысловом отношении означает тезис «философия возникает там, где дух жаждет свободы»?
5. Чем чревата редукция философии к мировоззренческой проповеди?
6. Как может быть интерпретирован тезис Ф. Ницше «истина есть перспектива»?
7. Возможно ли наступление эры полного и безраздельного господства «техники»?

## Литература ко второму разделу.

1. Бушмакина О.Н. Proxima: Славой Жижек. Семинары 2007-2008 / Удмуртский государственный университет; О.Н. Бушмакина [текст]. – Ижевск: ERGO, 2010.
2. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Пер. с фр., послесл. и примеч. Е.А. Самарской. – М.: Республика; Культурная революция, 2006.
3. Брутян Г.А. Очерки по анализу философского знания. Ереван, 1979.
4. Делез Ж. Лекции о Лейбнице. 1980, 1986/87. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2015.
5. Делез Ж. Логика смысла. Фуко М. *Theatrum philosophicum*. М.: «Раритет», Екатеринбург: «Деловая книга», 1998.
6. Делез Ж. Ницше и философия. М.: Издательство Ad Marginem, 2003.
7. Делез Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Ж. Делез, Ф. Гваттари; пер. с франц. и послесл. Д. Кралечкина; науч. ред. В. Кузнецов. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007.
8. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? СПб, 1998.
9. Ильенков Э. В. Философия и культура. М., 1991.
10. Квадратура смысла: Французская школа анализа дискурса: Пер. с фр. и португ. / Общ. ред. и вступ. ст. П. Серио; предисл. Ю.С. Степанова. М.: ОАО ИГ «Прогресс», 1999.
11. Лаку-Лабарт Ф., Нанси Ж.-Л. Нацистский миф. Пер. с фр. С.Л. Фокина. – СПб.: Изд-во «Владимир Даль», 2002.
12. Лекторский В.А. Субъект, объект, познание. М., 1980.

13. Луман Н. Дифференциация. Пер. с нем. / Б. Скуратов. М.: Издательство «Логос». 2006.
14. Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М., 1990.
15. Налетов И.З. Конкретность философского знания. М., 1986.
16. Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. Пер. с фр. В.В. Фурс под ред. Т.В. Щитцовой. – Мн.: Логвинов, 2004.
17. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М., 1991.
18. Риккерт Г. Философия жизни. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000.
19. Сагатовский В. Вселенная философа. М., 1972.
20. Слотердайк П. Критика цинического разума / Петер Слотердайк; пер. с нем. А. Перцева; испр. изд-е. – Екатеринбург: У-Фактория, М.: АСТ МОСКВА, 2009.
21. Слотердайк П. Сферы. Микросферология. Том I. Пузыри. СПб.: «Наука», 2005.
22. Слотердайк П. Сферы. Макросферология. Том II. Глобусы. СПб.: «Наука», 2007.
23. Спиноза Б. Избранные произведения. Ростов-на-Дону: «Феникс», 1998.
24. Теоретическая социология: Антология: В 2 Ч. / Пер. с англ., фр., нем., ит. Сост. и общ. ред. С.П. Баньковской. М.: Книжный дом «Университет», 2002.
25. Философия: опыт самоопределения: Учеб. пособие / Под ред. Л.А. Сабуровой. Ижевск: Изд-во Удм. ун-та, 1996.
26. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Издательство Ad Marginem. 1997.
27. Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М.: Издательство «Гнозис», 1993.
28. Шеллинг Ф.В. Идеи к философии природы как введе-

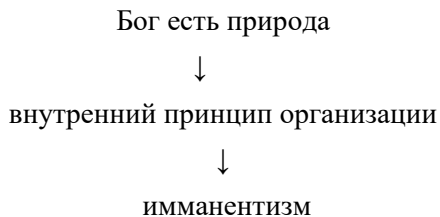
- ние в изучение этой науки. СПб.: Наука, 1998.
29. Шеллинг Ф. В. Сочинения. М.: Изд-во «Мысль», 1998.
  30. Эко У. Поиски совершенного языка в европейской культуре. / Серия «Становление Европы». / Пер. с итал. и примечания А. Миролубовой. – СПб.: «Александрия», 2009. – 423 с.



### РАЗДЕЛ III. СОВРЕМЕННЫЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ НОВОВРЕМЕННЫХ КЛАССИЧЕСКИХ ФИЛОСОФСКИХ СИСТЕМ

#### Тема 15. «Этика» Б. Спинозы: освобождение из-под власти аффектов

Рассматривая основной принцип, утверждаемый Б. Спинозой, – через прочтение философии Спинозы Ж. Делёзом – О.Н. Бушмакина замечает, что этому принципу соответствует тождество Бога и природы: *Deus sive Natura*, т.е. Бог есть Природа. Бог бесконечен, исходя из его собственной божественной сущности. Соответственно, бесконечна и природа. Но это значит только одно: что так же как по отношению к Богу нет ничего, кроме самого Бога, так и по отношению к природе нет ничего, кроме самой природы. Поэтому всё, что происходит в Боге, или природе, должно объясняться из внутренних принципов организации Бога, или природы. Значит, в философской системе Б. Спинозы обязательно существует *внутренний* принцип организации. Т.е.:



Здесь ни о каком внешнем не говорится. – Всё происходит внутри. Т.е. Спинозой утверждается чистый принцип **имманентизма**. Тогда начинает возникать проблема, которую всегда приписывают Спинозе, а именно: необходимо прояснить, а как, собственно говоря, некая однород-

ная субстанция, существующая в самой себе, способна организовать саму себя? Поскольку она внутри самой себя однородна, в ней не должно быть никаких различий. Но как тогда, каким способом внутри этой субстанции возможны некие взаимодействия, некие *связи*? Потому что если связей не будет, субстанция распадется, но субстанция не может распасться. Значит, возникает вопрос: каким способом субстанция организует саму себя? Как эта *гомогенность* становится *гетерогенностью*? Или: как это безразличное в самом себе различается?

Сам Делез называет себя спинозистом. Спиноза действительно его впечатлил, как личность и как философ. Помимо самой концепции, учения Спинозы, Делез со вниманием отнесся к его жизни и биографии. Более того, Делез говорит о том, что в случае Спинозы невозможно разделить личность и философа, – они совпадают. Т.е. принципы, которые Спиноза исповедовал в своей жизни [личной жизни], целиком выразились и в его концепции. Какой же принцип в личной жизни исповедовал Спиноза? – Принцип *аскетизма*. О каком аскетизме идет речь? – Повидимому, для Спинозы принцип аскетизма не означает, что жизнь должна отсутствовать в ее проявлениях; нет, она *есть*, она *присутствует*, но она присутствует ровно так и ровно в той мере, в какой она позволяет быть философу *свободным*, т. е. свободно мыслить. А это значит: философ не может отягощать себя чрезмерной заботой, например, об успехе, т.е. о славе или о деньгах. Почему? – Потому что и то, и другое не являются способом проявления его *философской* природы, *философской* природы. И поэтому они и его как философа *уменьшают* в его существовании, в его пребывании в мире. Т.е. философ должен жить *согласно своей природе*. И через этот принцип согласия, говорит Делез, Спиноза всё и рассматривает. Это очень интересно в том смысле, что *согласие* здесь должно прояв-

ляться в некоем способе включенности в тот порядок, который уже существует. И для того, чтобы иметь возможность говорить об этом, Делез обращается к концепции тела у Спинозы.

Что такое *тело* в концепции Спинозы? Делеза конечно же интересует концепт *человеческого тела*. Всякое тело, а человеческое тело в особенности, состоит из неких частей. Оно складывается из частей, т.е. само тело представляет собой *связь частей*. Но очевидно, что ни одно тело не обнаруживается само по себе, а существует среди других тел. Именно потому-то оно и *тело*, что само находится среди других тел. Тело человека заключает в себе, как говорил Спиноза, всё многообразие частей, существующих во вселенной. В этом смысле тело человека – самое могущественное тело во вселенной, ибо каждая часть приносит этому телу свою силу и могущество. Т.е., собственно говоря, в теле человека осуществляется связь вселенной, связь всех частей вселенной.

Таким образом, с одной стороны, тело *организовано* другими телами, а с другой – оно само, существуя, *организует* другие тела. Соответственно, это тело способно *действовать*, с другой стороны, оно способно *претерпевать* действия:

способность претерпевать действия  
← + →  
способность действовать

Но само тело и существует только как это отношение *действия и страдания*. Т.е. тело обнаруживает себя ровно в той мере, в какой оно проявляет это отношение действия и страдания. Т.е. оно само оказывается некой **трансмиссией**. Соответственно, Делез, интерпретируя Спинозу, говорит о том, что ни одно тело не может быть представлено только одним способом, т.е. либо лишь со стороны дей-

ствия, либо лишь со стороны противодействия, но всегда *только совместно*, всегда только через *со-отношение* этих сторон. То действие, которое *воздействует* на тело, является *как бы* внешним. Но в системе Спинозы ни одно действие не оказывается по существу внешним действием, не может быть таковым, потому что всё, что происходит, происходит внутри субстанции. Значит, теперь необходимо привести всё это в один способ представления. Как? – Спиноза говорит: когда тело претерпевает некоторое действие, мы можем это представить как некую активность, направленную против действия.

На самом деле, это и то, действие и противодействие, – всего лишь только действие, и мы не обнаруживаем ни этого, ни того по отдельности, но только их *соотношение*. Допустим, условно есть некое тело. Давайте смотреть на это тело, обнаруживая только эту границу. Мы ведь только *предполагаем*, что эта граница образуется в результате того, что есть внешнее действие, которое неким образом так изменяет это тело, что оно обретает вогнутую форму [ $\rightarrow \sum$ ]. Значит, это действие – *предполагаемое*. Соответственно, мы так же предполагаем, что этому действию противостоит другое действие. Потому что именно то другое действие так ограничивает первое действие, что мера этого ограничения предъясняется самой границей, т.е. вогнутостью тела. А есть только эта граница, ничего другого здесь нет. Но это значит, что мы предполагаем, что это тело занимало до этого первого действия позицию невогнутого тела. Но ведь мы смотрим на тело только *с внутренней стороны*, т.е. изнутри самого тела. И тогда получится, что это тело изменило свою форму из одного состояния в другое, т.е. невогнутое тело, изменив свою форму, стало вогнутым. И окажется, что это изменение – есть просто способ воздействия тела на самого себя. – Тело так изменилось, и когда мы смотрим на это изменение, мы как бы

раскладываем само изменение на две составляющие. На действие *внешнее* и *внутреннее*. – На *внешнее воздействие* и изменение, *претерпевание*. Но на самом деле здесь ничего нет, кроме активности самого тела, которое способно изменяться.

Всё дело в том, что эта граница указывает нам не только на *это* тело, но и на то, что оно граничит с другими телами. Т.е. она указывает одновременно и на это тело, и на другие тела. Все другие тела тоже образуют эту границу, – границу этого тела. Т.е. эта граница оказывается границей совместного действия всех других тел. Таким образом, здесь возникает *геометрическое* представление, – геометрический метод Спинозы в этом и состоит. Речь идет о некоей *соразмерности* в *поле* действия сил, где линия границы – это линия действия сил. Значит, все силы – это только действия, эффекты. Что такое действие? – Effectus – эффект.

Здесь появление одной точки на линии границы всегда задает все остальные точки. Значит, когда мы рассматриваем тело с внешней стороны, то это – **эффект**, а когда мы рассматриваем его как бы с внутренней стороны, то это – **аффект** [от лат. affectus – душевное волнение, страсть]. Т.е. *поверхность тела* всегда выражает сразу отношение между всеми телами и отношение этого тела к себе самому. При взгляде «извне» все внешние тела будут образовывать эту границу. Либо мы можем смотреть изнутри этого тела, рассматривая его состояния, и наблюдать, как эта граница образуется из самого же этого тела. Т.е. мы можем и должны говорить о состояниях, для выражения которых у нас есть два языка – язык эффектов и язык аффектов. Тут есть только движение и/или непрерывное изменение границы, только динамика.

Далее, второй принцип, который рассматривает Делез у Спинозы, это принцип *параллелизма*.

Т. е. способ и связь идей те же, что способ и связь вещей, или связь идей та же, что связь вещей. Почему мы обращаемся к человеческому телу? – Да потому что оно состоит *из всего*, и в нем, соответственно, выражается вся вселенная. – Выражается *через саму себя*, т.е. обнаруживая в самой себе собственную границу.

Делез говорит: традиционно, Спинозу рассматривают через принципы мышления и через аффекты, и якобы аффекты мешают мышлению. Но совершенно очевидно, говорит Делез, что мышление – это всего лишь и есть та граница, которая обнаруживает связь *идей*. Что такое мышление? – Это *отношение идей*. Т.е. вместо тел здесь обнаруживаются *идеи*, как модусы мышления [от лат. *modus* – мера, образ, способ, вид существования или действия чего-либо]. Там тело было модусом протяжения, здесь идея – модус мышления. Значит вместо тел теперь идеи, т.е. некая *сопряженность* идей, принципов, или *концептов*. Как они могут сопрягаться? – Они могут сопрягаться либо хорошо, либо плохо. Т.е. та граница, которая здесь образуется [прогиб, или вогнутость], либо согласуется с существующей внутренней организацией, либо не согласуется с ней. Если она *не* согласуется, возникает чувство неудовольствия, от которого мы пытаемся избавиться. Если же согласуется, значит возникает чувство удовольствия. К чему стремится человек? – К удовольствию. Т.е. что значит здесь удовольствие? – Здесь это не гедонизм. Это просто чувство *согласованности* собственного существования и собственного мышления!

Здесь граница всегда подвижна и существует как *сцепленность* идей. Есть внутренняя организация мышления, есть множество идей, и все они взаимодействуют. Их взаимодействие проявляется только через внутреннюю согласованность между собой. – Либо идея согласуется с другой идеей, либо не согласуется. Если она не согласу-

ется с другой идеей, мы проявляем *идеи* в их *отдельности*. А когда они согласуются, возникает состояние удовольствия от того, что нам всё внутри понятно.

А иначе – когнитивный диссонанс, потому что идея будет проявляться по *аффектам*. Т. е. если у нас возникают аффекты, они говорят нам либо о согласованности, либо о несогласованности наших идей. А когда проявляется состояние несогласованности, у нас возникает ощущение того, что всё разваливается, рассыпается. И это есть ощущение нашего внутреннего разрушения. Т.е. так считали, что аффекты – это страсти, которые нам мешают. Ничего подобного – они не мешают, они есть просто способ проявления нашего внутреннего существования. А если их не будет, то, в общем, не будет и нас.

По мнению Делеза, заслуга Спинозы заключается в том, что он вводит таким способом бессознательное через принцип *согласованности*. Какие основные негативные принципы – принципы несогласованности – правят человеком? – Принцип *вины* и принцип *ненависти*, принцип *озлобленности*. Оба эти принципа разрушительны. – Естественно, они следуют один из другого. И когда мы начинаем анализировать поступки человека с этой позиции, с этой точки зрения, оказывается, на самом деле, что **никто ни в чем не виноват**. Почему? – Потому что очевидно, что тот или иной поступок этого человека обусловлен поступками других людей. Ибо это состояние его души, это внутреннее состояние организовано в той мере, в какой он способен к восприятию других, и эта организация души является результатом не только его собственных усилий, усилий противостояния, но и усилий влияния. Поскольку это граница, т.е. некое со-отношение. И поэтому, говорит Делез, посмотрите, у Спинозы возникает парадоксальное утверждение: «убийца ни в чем не виноват». – Так сложилось.

Так проявляется ситуативность, а здесь только ситуативность, и уже никаких причин и следствий нет. Т. е. что, собственно говоря, происходит? – Если мы будем анализировать поступок того или иного человека, то этот поступок всегда окажется *реакцией* на те действия, которые ему предшествовали. Поэтому вины и нет, говорит Спиноза. Если нет вины, то тогда нет и не может быть и озлобленности. Суть заключается в том, чтобы человек понял самого себя, как состояние необходимости всего сущего, поскольку через него эта необходимость выражается и предъявляется. Мы не можем никого винить ни в чем, и самих себя. Но если нет вины, то нет и ответственности. На самом деле суть *в этом*. Т. е. надо как бы принимать самих себя такими, какие мы есть.

Спиноза говорит: ничего не происходит случайно. Когда мы говорим о том, что нечто происходит случайно, тогда мы просто напросто не знаем причин того, что произошло. Но это не значит, что их нет. Но это не причины *вообще*, а некие *со-отношения*, возникшие *здесь*, в этом месте и *именно так*. И поэтому здесь начинают возникать топосы. В частности, топос *свободы*. Т. е. человек – это местоположение свободы, и поэтому предъявляет способность к свободному мышлению.

Делез говорит: казалось бы само название работы Спинозы – «Этика» – должно отсылать к морали. Но, на самом деле, здесь имеется в виду та этика, которая осуществляется *здесь и сейчас*, когда я распознаю, что есть добро *для меня* и что есть зло *для меня*. – Добро для меня есть всё, что способствует моей согласованности; зло для меня есть всё то, что способствует моему разрушению, или противоречит моей согласованности [всё то, что приводит к несогласованности]. Поэтому ни добра, ни зла *вообще* не бывает, и Морали с прописной буквы нет. Иначе, нет никаких абсолютных принципов, – всё возникает ситуа-



тивно. И поэтому любой, кто вас отсылает к каким-то всеобщим принципам, тем самым просто навязывает вам свою волю. Поэтому, когда говорят о том, что Спиноза – это какой-то *абстрактный мыслитель*, говорит Делез, – они *неправы*. – Спиноза как раз исходит из жизни. В этом эмпиризм, принцип эмпиризма, и заключается.

У Спинозы речь всё время идет о границе, о состоянии границы, о том, что граница – есть способ маркирования и проявления всего, что происходит. Граница здесь не есть ни внутреннее, ни внешнее, но способ предъявления согласованности меня, как маленького *пазла*, с миром в целом, где все пазлы *сложены*. И получается так, что я одновременно – и маленький пазл, и вся картина мира в целом. И когда я – маленький пазл, я со своей стороны вижу только множество других маленьких пазлов, которые меня окружают, и я вижу свою различность с другими пазлами. – Поскольку я с ними совпадаю только по какой-то стороне. Но если я буду двигаться дальше, то обнаружу, что я с другими пазлами буду совпадать по другой стороне. Т.е. условно говоря, когда я обнаруживаю вот это совпадение, согласованность, то границы моего тела всё время расширяются [топологически]. И суть заключается в том, чтобы границы собственного тела расширить на всю вселенную. И тогда вселенная не будет противостоять мне как маленькому пазлу, картина мира не будет противостоять мне как маленькому пазлу.

Моё несовпадение с картиной я вижу, и это несовпадение с картиной для меня выступает, с одной стороны, тем, что мне необходимо себя неким способом согласовать с этой картиной, включить себя в нее; с другой стороны, когда я включаю себя в эту картину, мне нужно сохранить еще самого себя, поскольку я при этом всё-таки остаюсь собой, а не становлюсь чем-то [или кем-то] другим. Это движение и образует всё время мою границу. Бесконечная

любовь к Богу у Спинозы утверждается потому, что мы всё время стремимся совпасть с целостностью мира. Или с Природой, что то же самое: Бог есть Природа. – И это стремление основано на чувстве согласованности с миром. Т.е. то, что Спиноза прописывает в физике через соотношение вещей, он в этике перекладывает на взаимодействие идей. И тогда предъясняется организация нашей человеческой души. [По итогам семинара PROXIMA, посвященного работе Ж. Делеза «Эмпиризм и субъективность: Опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза» (20.12.2006).]

### **Тезисы и вопросы для обсуждения:**

1. Что означает принцип *имманентизма*?
2. Как определяются понятия *субстанции, атрибута и модуса*?
3. Что означает тезис «философ должен жить согласно своей природе»?
4. Как существует тело в системе Б. Спинозы?
5. Что означает термин «трансмиссия»?
6. Как возникает геометрический метод Б. Спинозы?
7. Какая теорема Б. Спинозы выражает принцип *параллелизма*?
8. Какие основные негативные принципы [принципы несогласованности] правят человеком?
9. В каком смысле «никто ни в чем не виноват»?
10. Что такое *пазл*?

## Тема 16. Г.В. Лейбниц: принцип достаточного основания

В первой из «Лекций о Лейбнице», прочитанной Жилем Делёзом в 1980 г. в Университете Париж-VIII (Венсенн), философ обращается к представлению о деятельности, которая характеризует философское мышление в его существе, – в модусе творения. По мысли Делёза, концепт творения одновременно роднит философию с искусством и отличает, отделяет философское мышление от научного типа рациональности. – «Я не вижу никакой возможности определить конкретную науку, если мне не указывают нечто, что создается этой наукой и в этой науке. И вот оказывается, что то, что создаётся наукой и в науке, – ...это не концепты в собственном смысле слова» [Делез Ж. Лекции о Лейбнице. 1980, 1986/87. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. С. 15]. Это не значит, что «наука не мыслит» (М. Хайдеггер) в буквальном смысле, или дословно, поскольку мышление реализуется и воплощается – распознаётся – в различных способах и формах производства знания. То же, что дано изначально и в пределе в модусе творения и в философии, и в искусстве может быть названо потоком, или потоками: «Потоки даны, а творение состоит в разрезании, организации, соединении потоков так, чтобы вокруг известных сингулярностей, извлечённых из потоков, вырисовывалось или создавалось творение» [Там же. С. 15-16].

Концепт, как «система сингулярностей, выделенная из потока мыслей», не есть нечто данное, его границы подвижны. Метафорически концепт определяется Ж. Делёзом и Ф. Гваттари как «неразделимость конечного числа разнородных составляющих, пробегаемых некоторой точкой в состоянии абсолютного парения с бесконечной скоростью» [Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? СПб.: Алетейя, 1998. С. 32.]. Метафора парения зада-

ёт *план имманенции*, показывая на субъективность мышления в его способности различать потоки мыслей, т.е. *парить*. А потому «концепт есть термин оригинальной деятельности или оригинального творчества» [Делез Ж. Лекции о Лейбнице. С. 16], у которого всегда есть имя собственное, автор. И отсюда же различие, проводимое Делёзом между *концептом* и *мыслью*, *актом творения* и *рефлексией*: мышление как парение не рефлексивно (не интеллектуально) в том смысле, что предъявляет понятие как *слово творения*, произведение его смысла. Иначе, если понятие и понятия существуют объективно, то смысл их создаётся, творится, производится и/или схватывается субъективно, – мыслящей субъективностью. Мысли и истины вторичны по отношению к концептам, так или иначе основываются на них, признавая или не замечая этого. Соответственно, «...истина всегда подчинена той системе концептов, какой мы располагаем. Какова важность философов для нефилософов? Дело в том, что нефилософы могут не знать этого или делать вид, что этим не интересуются; хотят они этого или нет, они мыслят при помощи концептов, у которых есть собственные имена. Я распознаю имя Канта не по его жизни, а по определённом типу концептов, которые снабжены его подписью» [Там же. С. 16].

Лейбниц интересуется, завораживает Делёза тем, что, с одной стороны, это безусловно философ порядка и «полиции» (в смысле необходимости упорядоченной организации полиса), а с другой – для обоснования этого порядка «он предаётся самой что ни на есть безумной страсти к творению концептов, какую только можно обнаружить в философии. Какие-то взъерошенные концепты, какие-то торчащие концепты, концепты в страшном беспорядке, самые сложные концепты для оправдания того, что есть. Необходимо, чтобы у всякой вещи был смысл» [Там же. С. 17]. Для того, чтобы у всякой вещи был смысл, необхо-

дим принцип достаточного основания с утверждением коррелирующего (парного) с ним принципа предустановленной гармонии.

Приступая к прочтению ключевых пунктов философии Лейбница, Делёз начинает с простейшей логической формы – тавтологии, как она выражена в законе тождества, – А есть А. Принцип тождества несомненен, достоверен, но в то же время пуст. – «Если я говорю, что синее есть синее или что Бог есть Бог, я не говорю тем самым, что Бог существует, но в каком-то смысле на моей стороне достоверность» [Там же. С. 20]. И уже логически тавтология раскрывается так, что А-слева и А-справа становятся различимы. А-слева предстаёт как субъект, А-справа – как предикат, а логическая связка «есть» – как отглагольная форма, восходящая к глаголу «быть». В пустых и достоверных пропозициях (синее есть синее, треугольник есть треугольник) субъект и предикат вступают в отношения взаимности. Это собственно тождественные, или взаимно-обратные, пропозиции. Второй случай – чуть более сложный, когда принцип тождества детерминирует пропозиции, в которых нет обратимости, тождественности субъекта и предиката. Пропозиции «у треугольника три угла» и «у треугольника три стороны» отличаются тем, что во второй нет безусловной тождественности субъекта и предиката. – «И действительно, три стороны – это не то же самое, что три угла. И всё-таки существует так называемая логическая необходимость. Эта логическая необходимость означает, что вы не можете помыслить три угла, образующие одну и ту же фигуру, без того чтобы у этой фигуры не было трех сторон. Обратимости здесь нет, но есть включение. Три стороны включены в треугольник. Неотъемлемость, или включение» [Там же. С. 21]. Или пропозиции «материя есть материя» и «материя протяжённа», – первая

пропозиция тождественная, или взаимообратная, вторая – пропозиция включения.

Таким образом, как бы сказал А. Бадью, единица делится надвое: «...тождественные пропозиции бывают двух типов: это взаимные пропозиции, где субъект и предикат – одно и то же, и пропозиции неотъемлемости, или включения, где предикат содержится в понятии субъекта» [Там же. С. 21]. Иначе, «в духе Лейбница», принципу тождества соответствует тезис: всякая аналитическая пропозиция истинна. Как оригинальный мыслитель, Лейбниц здесь ещё не показывается, не проявляется. Предфилософски Лейбниц возникает тогда, когда формулирует взаимообратную пропозицию по отношению к принципу тождества, выраженному в тезисе «всякая аналитическая пропозиция истинна». Её формулировка такова: «всякая истинная пропозиция – аналитическая». Перевёртывая тавтологию «А есть А», т.е. прочитывая её справа налево, мы остаёмся в границах той же формулы, и никаких изменений не происходит. Однако в философской формулировке перевёрнутая пропозиция принимает форму крика. – «Всякий раз, когда вы формулируете истинную пропозицию, необходимо (и вот где крик!), хотите вы того или нет, чтобы она была аналитической, то есть чтобы она была сводимой к пропозиции атрибуции или к пропозиции предикации, а не только чтобы она была сводимой к суждению предикации или атрибуции (небо голубое); чтобы она была аналитической, то есть чтобы предикат либо был бы взаимнообратным субъекту, либо содержался в понятии субъекта» [Там же. С. 22–23].

Трудность задачи, которую ставит перед собой Лейбниц, заключается в том, что отнюдь не всякое суждение сводимо к суждению атрибуции (и с этим связаны основополагающие проблемы логики). Помимо суждения атрибуции, возможны, в частности, суждения, высказывающие

пропозицию отношения («Петр меньше Павла»), пропозицию существования («Бог существует»), пропозицию локализации («Спичечный коробок на столе»), и другие. И тем не менее, поскольку *необходимо, чтобы у всего было основание*, взаимобратная пропозиция – «всякая истинная пропозиция – с необходимостью аналитическая» – задаётся Лейбницем в качестве универсальной формы любого возможного суждения и именуется им *принципом достаточного основания*. – «Принцип достаточного основания может выражаться так: что бы ни происходило с субъектом, какими бы ни были детерминации пространства и времени, отношения, события, необходимо, чтобы то, что происходит, то есть то, что мы говорим о нём как истину, необходимо, чтобы всё, что говорится о субъекте, содержалось в понятии субъекта» [Там же. С. 24]. И основанием становится само понятие, которое содержит в себе всё, что происходит с соответствующим субъектом и говорится о нём как истина (основание = понятие субъекта). Тогда какой мир, какая вселенная родится из основания, совпавшего с понятием субъекта?

Отвечая на этот вопрос, Делёз обращается к примерам, приводимым самим Лейбницем, – элементарным событийным пропозициям, т.е. имевшим место событиям: «Цезарь перешёл Рубикон» и «Адам согрешил». Следуя логике концепта Лейбница, необходимо, чтобы предикат «перейти Рубикон» содержался в понятии Цезаря. Делёз акцентирует: «Не в самом Цезаре, а в понятии Цезаря» [Там же. С. 26]. В пропозиции «Адам согрешил» грех в некий момент становится неотъемлем от понятия Адама. И Делёз выделяет этот лейбницеvский концепт, называя его *концептом неотъемлемости*. Это первый момент в развитии принципа достаточного основания. Но далее «мы уже не можем остановиться», поскольку атрибутируя нечто (в частности, некое событие) тому или иному субъек-

екту как истинное, помимо атрибутируемой вещи, в понятие субъекта нами затем с необходимостью должна «зашиваться», включаться вся тотальность мира. Но не потому, что здесь вступает в силу принцип причинности. Последний предполагает регрессию в бесконечность и тем самым доходит до неопределённости. – «Ведь причина – это вещь, а у вещи, в свою очередь, есть своя причина и т. д. и т. д. Я могу переформулировать то же самое, сказав: всякая причина имеет следствие, а это следствие есть, в свою очередь, причина следствий. Стало быть, перед нами – неопределённый ряд причин и следствий» [Там же. С. 27]. Поэтому причина никогда не бывает, *не может* быть достаточной. Т. е. принцип причинности утверждает причину необходимую, но не достаточную. Достаточное основание укоренено в *понятии* вещи и потому не слишком отличается от самой вещи. Иначе, «достаточное основание выражает отношения вещи с ее собственным понятием, тогда как причина выражает отношения вещи с другой вещью. Все прозрачно» [Там же. С. 28].

Но если субъект содержит – охватывает собой – весь мир, то это уже не концепт неотъемлемости, или включения (какого-то определённого события), такому концепту должен быть придан новый статус, поскольку он предъявляет другое «положение дел». – Когда понятие субъекта начинает выражать тотальность мира, тогда *концепт неотъемлемости* трансформируется в *концепт выражения*. И тогда *каждый* субъект (каждый из нас) должен выражать тотальность мира. Однако здесь возникает «большая опасность» того, что существует лишь один универсальный субъект, а каждый из нас, включая Цезаря, оказывается всего лишь видимостью единственного универсального субъекта. Для Лейбница такой ход недопустим, у него просто нет выбора, поскольку принцип достаточного основания должен (впервые!) «примирить» концепт с индиви-



дом. И концепт Лейбница действительно доходит до индивидуального. – «Всегда различали порядок концепта, который отсылал к всеобщности, и порядок индивида, который отсылал к сингулярности. Более того, всегда считали само собой разумеющимся, что индивида как такового невозможно постичь с помощью концепта. Всегда считали, что имя собственное – не концепт. И действительно, «собака» – вот концепт. А «Медор» – не концепт. Действительно, существует некая «собачность» всех собак, как говорят некоторые логики на своём превосходном языке, но «медоровости» всех Медоров не существует. Лейбниц был первым, кто сказал, что концепты суть имена собственные, то есть что концепты – это индивидуальные понятия» [Там же. С. 29].

Всякое субстанциальное понятие, т.е. понятие субъекта (Лейбниц не проводит различия между субстанцией и субъектом), выражает тотальность мира. Возникает вопрос: что отличает один субъект от другого, как они способны различаться? – Их несводимость обуславливается тем, что каждое индивидуальное понятие субъекта выражает тотальность мира, но с определённой точки зрения. Так создаётся теория (или концепт) точки зрения, задающая перспективистскую традицию философствования, и не только, – тот же Лейбниц «создает чрезвычайно продуктивную ветвь геометрии: так называемую проективную геометрию. Случайно ли, что именно в конце соответствующей эпохи в архитектуре, как и в живописи, были разработаны всевозможные разновидности техник перспективы? Возьмем ровно две области, с этим сочетающиеся: архитектуру-живопись и перспективу в живописи, с одной стороны, а с другой – проективную геометрию. Поймите, к чему клонит Лейбниц. Он собирается сказать: да-да, каждое индивидуальное понятие выражает тотальность мира, но с определённой точки зрения» [Там же.

С. 31]. В 19 веке традицию перспективизма наследуют Ф. Ницше (с его тезисом-концептом «истина есть перспектива»), В. Дильтей, затем – Х. Ортега-и-Гассет, К. Ясперс, и этими именами заданная Лейбницем традиция безусловно не исчерпывается.

В чём же новизна, продуктивность разрабатываемой Лейбницем теории точки зрения? Делёз настаивает, что она гораздо глубже, чем концепт индивида и индивидуальной субстанции. Именно точка зрения предопределяет индивидуальную сущность, – от начала и до конца («от рождения до смерти индивида»): «...в глубине всякого индивидуального понятия располагается точка зрения, индивидуальное понятие определяющая» [Там же. С. 32]. Поэтому индивид вторичен по отношению к ней, опосредует её, или конституируется ею: «Индивидуальное понятие – это точка зрения, с которой индивид выражает мир... Именно точка зрения эксплицирует субъект, а не наоборот» [Там же. С. 32]. Будучи целостной (а понятие точки уже предполагает её целостность), она составляет сущность, или «сущностность», субъекта: «Существует своего рода сущностность, объектность субъекта, а объектность – это точка зрения» [Там же. С. 33]. Иначе, точка зрения объективирует «сущностность» субъекта, его взгляд на мир, видение им мира. – «Но кто определяет эту точку зрения? Лейбниц говорит: поймите, каждый из нас выражает тотальность мира, только выражает он ее смутно и запутанно. Смутно и запутанно – что это означает в лексиконе Лейбница? Это означает, что хотя в нём и существует тотальность мира, но лишь в форме малого восприятия... Я выражаю весь мир, но смутно и беспорядочно, словно некий плеск» [Там же. С. 33]; «Все индивиды выражают тотальность мира смутно и беспорядочно. Тогда что отличает одну точку зрения от другой? В противоположность только что сказанному существует небольшая часть мира,

которую я выражаю ясно и отчётливо, и у каждого субъекта, у каждого индивида есть своя малая часть мира – в каком смысле? Именно в том весьма определённом смысле, что эту малую часть мира, которую я выражаю ясно и отчётливо, все остальные субъекты выражают тоже, но смутно и беспорядочно. То, что определяет мою точку зрения, подобно своего рода прожектору, который во мраке смутного и запутанного мира сохраняет ограниченную зону ясного и отчётливого выражения. Сколь бы ничтожными мы ни были, сколь бы незначительными мы ни были, у нас есть наша малая «ерунда», даже у мелких насекомых есть свой малый мир: они выражают ясно и отчётливо какие-то пустяки, но своя малая порция у них есть. Персонажи Беккета – это индивиды: все запутанно, какой-то шум, они ничего не понимают, они идиоты; а великий шум мира есть. Сколь бы жалкими они ни были в своей клоаке, а малая зона существования у них есть. Это то, что великий Моллой называет «мои пожитки». Он не двигается, у него есть какой-то крюк, и в радиусе одного метра он таскает этим крючком разные штуковины, свои пожитки. Вот ясная и отчётливая зона, которую он выражает. И каждый из нас – там. Но наша зона – более или менее крупная, и в этом еще нельзя быть уверенным, но зоны никогда не бывают одинаковыми. А из чего создаётся точка зрения? Она зависит от пропорции региона, выражаемого индивидом ясно и отчётливо, по отношению к тотальности мира, выражаемой смутно и беспорядочно. Вот она, точка зрения» [Там же. С. 34].

Но мира как такого – вне определённой точки зрения – не существует. Существующий мир выражают все индивидуальные субстанции вместе, или совместно. Т. е., как бы сказал Кант, мира-в-себе не существует, он целиком имманентен выражающей его определённой точке зрения. Он полностью содержится, воплощается в каждом индиви-

дуальном понятии, в каждой индивидуальной субстанции, и существует лишь в этом включении. Все индивидуальные субстанции выражают один и тот же мир, но отличает их то, что ясно и отчётливо они выражают не одну и ту же часть мира. И здесь возникает последняя трудность: все индивидуальные понятия должны выразить один и тот же мир. Но мира-как-такового не существует. Следовательно, на уровне тождества возникает противоречие: А не есть А. Например, круглый квадрат. Но если показать, что круг не может быть квадратным, исходя из принципа тождества, достаточно легко, поскольку истины сущности не могут быть противоречивы, то на уровне принципа достаточного основания это гораздо сложнее: «Истины существования таковы, что возможна противоречащая им истина» [Там же. С. 36]. В понятии Адама-негрешника нет противоречия, равно как и в понятии Цезаря, не переходящего Рубикон. – «Почувствуйте, как Лейбниц пытается спасти свободу, раз уж он попал в скверную для её спасения ситуацию. Это отнюдь не невозможно. Цезарь мог бы и не переходить Рубикон, а вот круг не может быть квадратным – здесь свободы нет... Адам мог бы и не грешить, стало быть... истины, управляемые принципом достаточного основания, совершенно не того же типа, что истины, управляемые принципом тождества, – почему? Потому что истины, управляемые принципом тождества, таковы, что противоречие для них невозможно, тогда как для истин, управляемых принципом достаточного основания, существует возможное противоречие: Адам-негрешник возможен» [Там же. С. 36].

Но Лейбниц выбирается, высвобождается и из этой последней трудности. – «Адам-негрешник – это вполне возможно, как и Цезарь, не перешедший Рубикон: все это возможно, но этого не происходит, потому что если это и возможно само по себе, то это не совозможно» [Там же.

С. 37]. Так рождается изумительный логический *концепт несовозможности*. Возможность существования вещи определяется знанием того, с чем она совозможна. Адам-негрешник безусловно возможен сам по себе, но он несовозможен с существующим миром. – «Адам мог бы и не грешить, да-да, но лишь при условии существования другого мира» [Там же. С. 37]. Адам-негрешник принадлежит другому – не выбранному – миру. Он совозможен лишь с другими возможными мирами, не пробившимися к существованию. Почему же существует – пробился к существованию – этот-вот мир? Таково, по мнению Лейбница, сотворение миров Богом. В Божественном разуме число возможных миров бесконечно, но поскольку друг с другом они не совозможны, Бог неизбежно выбирает лучший из возможных миров. Почему же в лучшем из возможных миров Адам согрешил? – И Делёз обращается к понятию совозможности «для обозначения логической сферы, более ограниченной, чем сфера логической возможности» [Там же. С. 37].

В «Монадологии» Лейбница индивидуальные понятия характеризуются метафорой «без окон и дверей». Потому, что у них нет внешнего. Выражаемый индивидуальными понятиями мир – внутренний, имманентный им самим, он включен в эти понятия. Но при этом они выражают мир, общим им всем, существующий этот-вот-мир: каждое индивидуальное понятие включает тотальность мира в такой форме, в какой выраженное является совозможным с тем, что выражают другие. – «Это чудо. Это мир, где нет непосредственной коммуникации между субъектами. Между Цезарем и вами, между вами и мной нет непосредственной коммуникации, и, как мы сегодня сказали бы, каждое индивидуальное понятие запрограммировано таким образом, что то, что оно выражает, формирует мир, общий с тем, что выражается в другом понятии.

Это – один из последних концептов Лейбница: предустановленная гармония. Предустановленная означает в полном смысле запрограммированная гармония... Каждое индивидуальное понятие подобно духовному автомату, то есть то, что оно выражает, является для него внутренним, оно без окон и дверей: оно запрограммировано так, что то, что оно выражает, находится в отношениях возможности с тем, что выражают другие» [Там же. С. 38].

Но что это значит? Какова логика концепта Лейбница в её завершающей стадии? Принцип предустановленной гармонии показывает на автономию (самоосновность, самодостаточность) каждого субъекта, каждой точки зрения, или индивидуального понятия, в пределах существующего – выбранного – мира. Иначе, предустановленная гармония выражает тождество свободы и необходимости на языке концепта, подписанного именем «Лейбниц». Оно реализуется в каждом индивидуальном понятии «автоматически», поскольку уже «запрограммировано» его онтологической со-возможностью с существующим миром. Добавим: со-возможностью онто-тео-логической, т.е. духовной, в её существе. Что значит – в модусе творения. Поэтому каждое индивидуальное понятие действительно подобно «духовному автомату» в той мере, в какой оно *творит* свой *собственный* мир, со-возможный с миром существующим.

### **Тезисы и вопросы для обсуждения:**

1. Почему концепт творения роднит философию с искусством и одновременно отличает, отделяет философское мышление от научного типа рациональности?

2. Какое различие проводится Ж. Делёзом между *концептом* и *мыслью*, *актом творения* и *рефлексией*?

3. Что означает тезис «необходимо, чтобы у всякой вещи был смысл»?

4. Почему принцип тождества предельно достоверен, но в то же время пуст?

5. Как, по мысли Г. Лейбница (в истолковании Ж. Делёза), субъект и предикат вступают в отношения взаимности?

6. Какое различие прочерчивается Ж. Делёзом между тождественной (взаимообратной) пропозицией и пропозицией включения?

7. Почему всякая аналитическая пропозиция истинна?

8. Из какой пропозиции возникает – или в какой пропозиции воплощается – *принцип достаточного основания* Г. Лейбница?

9. Что означает тезис «основание тождественно понятию субъекта»?

10. Как Ж. Делёзом выделяется лейбницеvский *концепт неотъемлемости*?

11. Почему *концепт неотъемлемости* трансформируется в *концепт выражения*?

12. Что означает тезис «концепты суть имена собственные, или *индивидуальные понятия*»?

13. Как создаётся теория, или концепт, *точки зрения*?

14. Почему точка зрения предопределяет индивидуальную сущность? Иначе, почему «точка зрения эксплицирует субъект, а не наоборот»?

15. Из чего – или как – создаётся точка зрения?

16. Почему «истины существования таковы, что возможна противоречащая им истина»?

17. Как рождается логический *концепт несовозможности*?

18. Что означает и выражает лейбницеvский принцип *предустановленной гармонии*?

## Тема 17. Учение о способностях И. Канта в прочтении Ж. Делёза

Обращаясь к работе Ж. Делеза «Эмпиризм и субъективность: Опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза», О.Н. Бушмакина рассуждает: ...тема эмпиризма и субъективности четко проходит через все работы Ж. Делеза. Причем эмпиризм у Делеза понимается не так, как он традиционно задается в противопоставлении рационализму. Здесь под эмпиризмом разумеется совершенно иное. – А именно то, насколько как бы соотносятся друг с другом философия и жизнь, где жизнь не есть непосредственное существование [в не-рефлексируемости], но есть нечто иное. – Т. е. собственно *философская жизнь*. Эмпиризм – это как бы попытка показать, что на самом деле все философские рассуждения начинаются с некоего факта существования. Пока нет факта существования, само рассуждение оказывается пустым. Вот эта тематика – тематика отношения между представлением, или знанием, и объектом – как раз и становится определяющей в рассуждениях Делеза о Канте, что чрезвычайно интересно.

Как же строятся рассуждения Делеза? – Знание, как представление, направлено на объект [знание → представление → объект]. Т. е., собственно говоря, речь идет об отношении субъективного и объективного. Представление, безусловно, носит субъективный характер. Т.е. оно по своему характеру внутреннее и является имманентным. Итак, представление имманентно. Возникает вопрос: насколько объект является по своему характеру *внешним*? Этот вопрос возникает неспроста. И здесь явно прослеживается отсылка к Платону и Аристотелю. Почему? – Потому что, как мы знаем, у Платона есть *бытие вещи* и *бытие идеи*. Т.е. есть как бы два вида бытия, где понятно, что *бытие*



*идеи* существует в *отдельности* от бытия вещи. Тем не менее, бытие вещи предполагает, что существует бытие идеи. И когда мы спрашиваем «Что есть вещь?», или «Что есть сущность вещи?», или «Что есть бытие вещи как таковой?», мы всегда уходим в платонизме в область идей – в область чистых сущностей. А Аристотель спрашивает не так. – Он спрашивает: «Что есть вещь как она есть [вещь как вещь]?» Аристотель говорит: в первую очередь есть вещи, и спрашивать надо о вещах. Т. е. у Аристотеля нет никакого другого бытия, кроме бытия вещей. И значит, чтобы спрашивать о вещах, нужно прежде всего предполагать, что есть *сами вещи*. И вопрос, который возникает, он относится к самой вещи. – Не к идеям вещей, а отсылает только к самой вещи. Здесь [у Делеза] это будет вопрос по поводу объекта: где он расположен? находится ли он *за* пределами представления?

С одной стороны, когда мы говорим, что объект расположен за пределами представления, он оказывается за-предельным, т. е. трансцендентным [в круге – представление, за пределами круга – объект]. Совершенно очевидно: не было бы объекта, не было бы и представления. – Но справедливо и обратное. – Не было бы представления, не было бы и объекта. Делез рассуждает и говорит: у Канта объект – *предположение* об объекте – является условием для существования представления. Потому что если бы не было объекта, о представлении мы не могли бы вообще говорить. Объект как бы задает рамочку, благодаря чему представление оказывается *оформленным*. Значит, когда мы идем к представлению со стороны объекта, мы обнаруживаем представление в качестве *формы*. Причем форма представления полностью определяется объектом. Но если представление – это форма, тогда объект – это содержание. Отсюда получается, что представление имеет содержание благодаря объекту. Это значит, что никакого чистого пред-

ставления, взятого самого по себе – вне объекта – нет. Но это значит, что представление содержит в себе объект через собственное содержание и форму. Следовательно, представление – это не иллюзия. – Оно таково, потому что таков объект. Возникает вопрос: а нужно ли теперь предполагать еще отдельно существующий объект, если мы всё о нем можем узнать из содержания и формы представления?

Объект определяет *и форму, и содержание* представления. Представление заполнено объектом, и/или определенность представления предъясвляет определенность объекта.

Отсюда понятно, почему у Канта есть «вещь-в-себе». Она просто констатирует, что *объекты есть*. Но они всегда есть только так, как они существуют в выраженности через представление. Это все тот же Аристотель: по Аристотелю, вещь есть нечто сложное, представляющее собой единство формы и содержания. Т. е. Кант, прочитанный через Делеза, по существу, оказывается последователем Аристотеля. А Канта считают последователем Платона, что, в общем, по мнению Делеза, не вполне оправдано. И действительно, для чего тогда говорить о каких-то о мифических «вещах-в-себе»? Стройте себе «вещи-для-нас»... И никакого разговора о реальности вообще тогда быть не может... Но когда речь идет об объекте, как о трансценденции, тогда оказывается, что эта трансценденция есть условие существования и предъясвления субъективности. Благодаря трансценденции знание всегда содержательно.

Как обнаруживается объект? Совершенно очевидно, что ни одна вещь, как таковая, в её непосредственной действительности никаким объектом не является. Т. е. всё, что есть, оно есть так, как оно есть – за пределами рефлексии – и поэтому объектом не является. Значит, объект – это исключительно только то, что предъясвляется через представ-

ление. Значит объект всегда выступает в качестве определенного представления.

Объект, как определенное представление, выступает для нас в качестве понятия. Понятие есть форма этого представления. Это понятие записывается так: «объект». Как теперь найти содержание *этого* понятия? – Есть форма понятия, а должно быть еще и содержание этого понятия. Т. е. должен быть еще некий смысл, или должно быть некое значение этого понятия. С чем мы тут сталкиваемся? – *Объект как таковой*, взятый в «чистом» виде (в качестве чистого понятия), содержания не имеет. Но такой объект – в «чистом» виде – не существует. – Он всегда существует только как определенный объект, или как *этот* объект («этот-вот-объект»). Но взятый в качестве «этого-вот-объекта», он оказывается содержанием *вот-этого-вот*, или *вот-этим-вот* содержанием. Но содержание – «это-вот-содержание» – не делает «этот-вот-объект» объектом как таковым. Оно ставит «этот-вот-объект» в ряд других *этих* объектов, т.е. указывает всегда на множество конкретных объектов.

Т. е. в этом смысле мы можем сказать, что любой объект эмпиричен ввиду его конкретности, или сингулярности. Т. е. объект – не единичность. Но можно ли познать один и только один «вот-этот-вот-объект»? – Он не может быть «вот-этим-вот-объектом» без других. Следовательно, существование объекта «А» предполагает бесконечную отсылку «вот-этого-вот-объекта» к бесконечному числу других объектов. Тогда из точки *сразу* открывается бесконечность, – без всяких промежуточных шагов. Более того, когда я обнаруживаю объект в его конкретности, я обнаруживаю его в некоем соотношении его качеств. Т. е. он содержит еще некое единство качеств, делающее *этот* объект «вот-этим-вот-объектом».

Когда мы смотрим на объект как на внешний, он открывает нам отсылку к бесконечной множественности; и тогда эта бесконечность оказывается условием существования «вот-этого-вот» конкретного объекта. Эта бесконечность *трансцендентна* (трансценденция выступает как условие конкретности). Значит, каждый конкретный объект открывает нам бесконечность. Снаружи мы посмотрели, но теперь мы можем посмотреть (этот объект) еще и *изнутри*. И тут оказывается, что этот объект *сам* содержит в себе множество качеств. – Это *внутренняя* характеристика этого объекта. Причем ни одно из взятых конкретных качеств само не является объектом. Т. е. если мы говорим, что наш объект *красный*, то *красноты как таковой* в нем нет. Т. е. наш объект *не складывается* из других объектов, но складывается из *качеств*, из характеристик. Чем же тогда является каждая из характеристик? Как существует «красность», как существует качество? С одной стороны, как отношение, а с другой – оно еще существует просто как понятие. – Для того, чтобы был *чуть более* «красный» и *чуть менее* «красный», нужно чтобы был «красный». Но такого «красного», *как такового*, нет, он существует в определенности «красности», а определенность «красности» предъясняется в определенности конкретного объекта. И как ни странно, содержание нам тоже указывает на понятие.

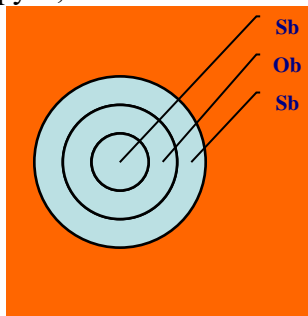
Соответственно, в этот момент, говорит Делез, мы обнаруживаем, что в содержании понятия нет ничего, кроме субъективности. Потому что сколько бы мы ни искали любую качественную характеристику, мы в качестве объекта её не найдем, т. е. как чего-то отдельно существующего. Таким образом, наша форма как бы *вывернулась* и обнаружила всё своё содержание в качестве субъективности. Но в таком случае мы можем предположить, что если у нас есть множество объектов (а оно есть), значит, должно быть

множество *понятий*. Но совершенно очевидно, что это множество понятий должно иметь *единство* ввиду того, что объект тоже *единичен*. Теперь у нас есть представление, которое оборачивается в своей форме понятием, а содержанием представления оказывается множество понятий [внутри круга – представление, множество понятий; снаружи – форма = понятие]. Таким образом, форма, как понятие, является единством множества понятий, которые оказываются содержанием этого понятия, или раскрывают содержание этого единства. Значит, внутри этого единства всегда скрывается множество. Причем возникает вопрос: а встретим ли мы *понятие* единства *во множестве* этих понятий? – Нет, не встретим. – Почему? – По одной простой причине: потому что форма этого понятия организована, или образована, объективностью. А мы уже отметили, что качество этой объективности не является объектом (т.е. ни одно из взятых конкретных качеств само не является объектом). Поэтому мы никогда не встретим удвоения понятия. Единство, или объединяющее понятие, никогда не совпадет с тем множеством, которое содержит в себе это единство (не совпадет ни с одним из элементов этого множества).

Соответственно, возникнет вопрос о том, а *как же* образовано это понятие единства, если оно нигде не содержится (ни в одном из элементов образуемого им множества понятий). Единство понятия мы не можем включить внутрь. Значит, приходится допускать, что есть некое условие для существования единства понятия. Это условие должно быть *трансцендентно* по своему характеру к этому единству. Что это за конструкция? – Для того, чтобы разобрать эту вещь, надо вернуться к началу. Т.е. к тому, с чего мы начали. – Изначально у нас ничего, кроме объекта, как вещи, нет. Значит, теперь мы будем ставить вопрос о том, *как* этот объект существует. Т.е. мы сначала исхо-

дили из того, что он *существует*. Теперь для того чтобы понять трансценденцию, которая является условием единства понятия, мы должны понять *как* существует объект. – Совершенно очевидно, что любой объект (в той мере, в какой он *объект*) всегда представляет собой некое пространственно-временное единство. Значит, для того чтобы вещь существовала, или объект существовал, как «этот-вот-объект», он необходимо должен представляться как некое пространственно-временное единство, т. е. в неких пространственно-временных условиях. И иначе мы его никак обнаружить не можем.

Объект является в опыте, но *условием опыта* оказывается пространственно-временное единство. Но ввиду того, что это условие *трансцендентное*, оно, соответственно, оказывается *внеопытным*, т. е. *априорным*. Но теперь объект, который был внешним, стал внутренним и существует как имманентный. – Получился «слоеный пирожок»: субъективность – объективность – и снова субъективность. [Внутри первого круга – Sb, внутри второго, охватывающего первый, – Ob, за пределами второго – (вновь) Sb.] А дальше, соответственно, по отношению к этой субъективности должна быть еще какая-то там объективность, которая является трансценденцией, или условием существования для априорных понятий. [Тот же рисунок, но за пределами «последней» субъективности (Sb), т. е. третьего круга, вновь возникает объективность (**Ob**)]



Но тогда что мы можем сказать об этой *объективности* как условию – трансцендентном условии – существования априорных понятий? – Мы не можем сказать об этом ничего, кроме того, что это – *трансцендентность*. Что *здесь* [там, где на рисунке **Ob**] – мы не знаем, единственное, что мы должны здесь сделать, – *остановиться*. И принять *трансцендентность* за условие возможности познавательной способности. Таким образом установлена *граница познания*, или граница познавательной способности. Границей познавательной способности является *антиномия*, которая предполагает, что *в равной степени* это *трансцендентное* есть как в своей *положительности*, так и в своей *отрицательности*. Мы не можем ничего сказать, кроме того, что это как-то есть, и всё. *Как есть* – мы не знаем.

Итак, что мы обнаружили? – Что там, где речь идет о представлении, об объекте, мы различаем некую познавательную способность и находим предел этой познавательной способности. Исчерпывается ли всё исключительно познавательной способностью? – Вот тот вопрос, который возникает. Но это тоже понятно. – Ведь для того, чтобы понять познавательную способность, мы должны её взять в отношении к другим способностям, где другие способности будут выступать в качестве условия существования познавательной способности. Потому что иначе нам эту последовательность никак не понять.

К чему нас будет всегда отсылать познание? – К представлению. Но что есть, собственно, способность представления? – Способность представления предполагает прежде всего воображение, способность воображения. Объект *представим* только тогда, когда он *воображаем*. Но как мы воображаем? – Образно... Но вообразить образ как таковой, который, собственно, и есть общая способность воображения, невозможно. *Образ образа невообра-*

*зим.* – Значит, «образ-как-таковой» образа не имеет. Чистый образ невообразим, т.е. он всегда неопределен, или безобразен. Но ввиду того, что чистый образ – это понятие (или форма, которая ничего, кроме самой себя пока не содержит пока), оказывается, он есть чистая форма. Или единство. Но единство есть то, что содержит в себе множество. Таким образом, всякий образ является образом ровно в той мере, в какой он представим в конкретной образности из множества образов. – Множество оказывается представимо, но *бесконечно*. Т.е. оно *всё* – во множественности – непредставимо, но в каждом конкретном состоянии оно определено и представимо (представимость конкретного образа, или его определенность). Тогда, поскольку есть конкретность и определенность образа, оказывается, что, с одной стороны, эта определенность отсылает к единству, как к неопределенности; с другой стороны, неопределенность разворачивается в определенность конкретного, но всякий конкретный образ как таковой – как образ вообще – оказывается неопределенным. Тогда получается, что воображение, как способность, предполагает неопределенность, которая *определяется*. Но способность воображения всегда начинается с *неопределенности*, с невообразимого. – Почему? – Потому что сама эта способность оказывается содержательной, но содержательность ее неопределенна. Значит неопределенность, невообразимость, которая предполагает множество определенных состояний неопределенности, должна задаваться как *поток*. Вот здесь-то и возникает поток. – Поток чего? – Множества образов, каждый из которых пока еще не определился, поскольку это *общая способность воображения*. Допустим, мы пытаемся определить, что такое река. – Что мы обнаруживаем? С одной стороны, это вот *эта* река, но она в каждый момент – не *эта вот* река. – Образ её в каждый момент её существования *изменчив*. Но мы добиваемся



этого же для любого объекта. Т.е. любой объект – как бы мы ни пытались взять его в его конкретности – он одновременно *определен* и *неопределен*. – Почему? – Потому что все зависит от того, в каком ракурсе мы его берем. Поэтому образ объекта невообразим – у него слишком много ракурс, – бесконечное число ракурс. Поэтому что мы можем сказать об объекте? – Только то, что он *объект*. Но таким образом, условием способности воображения является способность устанавливать единства.

Иначе, вся способность воображения (как целое) должна быть ограничена единством. Это единство называется *рассудком*. Т.е. способность воображения задается единством, которое называется «рассудок». А как же он существует, этот рассудок? – Рассудок проявляет себя ровно в той мере, в какой возникает определенность воображения (как определенность образа). Отсюда: рассудок оказывается трансцендентным условием воображения, способности воображения. Потому что единство определяется как единство понятия (как единство – поэтому это рассудок). Рассудок судит. А когда он судит, тогда он устанавливает понятие. Получается, способность воображения *виртуальна*. Т. е. она существует ровно в той мере, в какой мы каждому понятию придаем некую содержательность, понимая, что содержание понятия вот этим воображаемым представлением не исчерпывается. Например, попробуйте представить себе свободу как таковую. Т. е. рассудок в понятии (или *через* понятие) просто открывает нам простор для воображения, которое затем начнет раскручиваться во множестве воображаемых образов.

Итак, есть некая рассудочность, которая открывает пространство воображаемого, где воображаемое все время представляется в некой определенности. Значит, рассудок перед нами будет всё время представлять как множество

понятий, которые соединяются с какими-то образами. Но из каждого понятия можно развернуть множество образов. Но и образ может отсылать к множеству понятий. Т. е. образ как бы предполагает, с одной стороны, отсылку к объекту, а с другой стороны – к понятию. Потому что сам объект оказывается всего лишь понятием или образом, который не исчерпывает образ объекта и не исчерпывает самого объекта (как понятия). По поводу объекта можно строить множество представлений. И, соответственно, может возникать множество понятий по поводу объекта. Т. е. мы не можем ни один объект утвердить в его полной определенности. – Он всегда содержит в себе бесконечность, которая все время определяется. Это поток воображения – вот он: была полная неопределенность, которая начала определяться. – Но как только она начинает определяться, – каждая определенность предстает через понятие. Но понятие вновь открывает поле неопределенности. Т.е. здесь это единство, как рассудок, предполагает отсылку к множеству понятий. Эта способность обнаруживать множество понятий и есть общая способность познания.

Тогда получается следующее. *Не воображение* есть условие познания, но *познание* есть условие воображения. – Способность познания есть условие способности воображения. Ввиду того, что здесь есть общая способность познания, мы предполагаем, что множество понятий имеют единство. – Является ли единство понятий понятием? – Нет, не является. Теперь [воображение → рассудок → разум] разум, или разумность, просто предполагает способность к познанию и воображению. Какая здесь особенность... Т.е. что мы ждем от разума? – Мы все время понимаем разум в аспекте рассудка, т.е. через обращенность к понятиям. На самом деле, поскольку разум не должен быть понятием (он есть единство понятий, но само един-

ство понятий не должно быть понятием), он предъявляет способность *желания*.

Как возникает эта конструкция, – способность *желания*? – Мы начинаем с неопределенности воображения, которая есть просто неопределенность потока (и доказывает только то, что нечто в его неопределенности как-то – непонятно как – но *существует*). Что же это – то, что существует? – *Нечто есть* как поток существования в его неопределенности, или *субъективности*. Значит то, о чем мы говорим как о неопределенности существования, есть неопределенность существования *мышления* (*cogito*). Т. е. то, с чего мы начинаем, – это тезис: «мышление существует». А как оно существует? – Мышление существует *в направленности*. От чего к чему? – От воображения к рассудку и к разуму. Но *направленность существования* и есть *желание*. Мышление желает самоопределения, и это желание принадлежит к сущности его существования, иначе оно существовать не может. Но дело заключается в том, что мышление никогда не достигает той цели, к которой оно так стремится. Почему? – Потому что его желание всегда ограничено способностью познания и способностью воображения. Мы не можем вообразить невообразимое и познать то, что находится за пределами нашего познания. Т. е. мы никогда не поймем, *почему же мы мыслим*. Т. е. на этот вопрос мы никогда ответа не получим.

Способность воображения начинает существовать как эстетическое чувство. – Для чего Канту эстетика? – Такой довесок, с которым непонятно, что делать... И категорический императив существует как будто отдельно от «Критики чистого разума»... Но при ближайшем рассмотрении всё великолепно раскрывается. – Поскольку познание начинается, вообще все наше существование (существование нашего мышления) начинается со способности воображения (с неопределенной способности воображе-

ния), т.е. с неопределенной способности *мышления*, ее начало распознается в некоем чувстве совершенства или несовершенства, соответствия или несоответствия. Здесь возникает интуиция. – *Интуиция* начинает нам показывать, что что-то *имеет смысл*, а что-то смысла *не имеет*. Мы облакаем это чувство – «что-то» – вот этого вот – хорошо это или плохо, красиво это или некрасиво – во *вкус*. Это вкус! И он не конструируется – вкус либо есть, либо его нет. Либо есть чувство *соразмерности*, либо нет чувства *соразмерности*. И с этим ничего сделать нельзя. – Либо мы мыслим и имеем желание мыслить, либо у нас этого нет, и никаким способом его (это желание) в нас не организовать. Либо мы себя как-то выделяем и соразмерно себе выделяем тот мир, в котором существуем, либо мы не способны это сделать и просто сливаемся с той неопределенностью, в которой мы начинаем существовать. Это *животное существование*. – Это биология, где познание начинается с чувствования, т. е. с ощущения. Но тот, кто начинает познание с *ощущения*, тот никогда не дойдет до *мышления*. – Начинать можно (и необходимо) только с *мышления*. Т. е. о какой эмпирии говорит Кант? – Кант не говорит об эмпирии в смысле *чувственности* (вот этой). Он говорит о *внутренней* чувственности, – о *созерцании*. Общая способность воображения и есть *созерцание*. Созерцание начинает направляться, или определяться, – возникает интуиция. – Эта интуиция предъясняется как общее эстетическое чувство (гармоничности или негармоничности). Общее эстетическое чувство начинает разворачиваться, определяться. И чувство гармонии обнаруживается в природе. Почему в природе? – Потому что здесь эта природа – через рассудок – выступает как Природа (с прописной буквы). И поэтому мы *это* обнаруживаем повсюду или не обнаруживаем нигде, если у нас этого нет. Но ведь это не природа как таковая (гармоничная или негармоничная). – Это наше

чувство находит или не находит воплощение. Но если оно у нас есть, – оно всегда *воплощенное*.

Получается, что есть природа? – Это не что иное, как просто эффекты нашей субъективности. Делез и говорит: это эффект субъективности. Отсюда понятен кантовский тезис – «есть только звездное небо над нами и нравственный закон внутри нас». Что, собственно, одно и то же. Т. е. этот внутренний закон и воплощен в этом звездном небе; и никак по-другому он не существует (как только в этой воплощенности). – Это Спиноза! Таким образом, здесь вновь возникает возможность представить существование через внутреннее, т. е. аффективность, и через внешнее, т. е. эффективность. Т. е. субъективность здесь одновременно внутренняя и внешняя. Причем внутреннее предъявляет себя только через внешнюю воплощенность. Поэтому по истине мир ровно таков, каков он в нас. Т. е. мир находится не снаружи, а внутри. Иначе, что такое мир? – Это наша внутренность, вывернутая наизнанку. Вот откуда эта постмодернистская делезовская вывернутость наизнанку. – Чисто, красиво, изящно. [По итогам семинара PROXIMA, посвященного работе Ж. Делеза «Эмпиризм и субъективность: Опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза» (24.01.2007).]

### **Тезисы и вопросы для обсуждения:**

1. Почему представление носит субъективный характер?
2. В чём различие в представлении *вещи* у Платона и Аристотеля?
3. Каковы *содержание* и *форма* представления?
4. Что констатирует понятие *вещи-в-себе* у И. Канта?

5. Какую дефиницию, согласно Ж. Делезу, получает понятие объекта у И. Канта?
6. Может ли быть познан один и только один объект («этот-вот-объект»)?
7. Как задается чередование субъективности и объективности при определении познавательной способности, или способности познания, И. Кантом?
8. Что, по И. Канту, является пределом познавательной способности, или способности познания?
9. Как предъясняется *общая способность воображения*?
10. Что представляет собой *рассудок*?
11. Почему *разум* не должен быть – не является – понятием?
12. Что характеризует сущность существования мышления?
13. Как возникает *интуиция*?
14. О какой эмпирии говорит И. Кант?

## Тема 18. Ф.В. Шеллинг: принцип субъект-объектного тождества

Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг, определяя собственную философскую систему как всеобъемлющую (поскольку она включает в себя и природу, и Бога, и человека), сравнивает её с предыдущими и утверждает принцип субъект-объектного тождества  $[A \equiv B]$  следующим образом:

«Декарт устанавливает две абсолютно различные субстанции

А	и	Б
идеальную или духовную субстанцию		реальную, протяженную или материальную субстанцию

Он – абсолютный дуалист. Спиноза – абсолютный антидуалист, то есть он полагает  $A = B$ , мыслящая и протяженная субстанция представляет собой одно и то же...  
...Лейбниц устраняет совсем Б и устанавливает только А...

Французы («Система природы») устраняют совсем А, то есть духовное, у них только Б, то есть материя, чисто внешнее; у них тождество, возникающее вследствие гибели всего духовного.

Кант и еще решительнее Фихте сводят Б к А. У Фихте тело, внешний мир не имеет не только идеального, но вообще никакого существования. Идеальное не выступает то субъективно (в нас), то объективно (вне нас), но всюду только субъективно. Это идеализм в его высшей ступени, крайней односторонности...

Я отличаюсь

а) от Декарта тем, что не утверждаю абсолютного дуализма, исключаящего тождество;

б) от Спинозы тем, что не утверждаю абсолютного тождества, исключаяющего любой дуализм;

в) от Лейбница тем, что реальное и идеальное (А и Б) не растворяю в одном идеальном (А), но утверждаю реальную противоположность обоих принципов при их единстве;

г) от собственно материалистов тем, что духовное и реальное не растворяю целиком в реальном (Б). Последнее, впрочем, относится только к наиболее одухотворенным материалистам – гилозоистам. У собственно французских материалистов А исчезает совсем и остается только Б (атомисты и механисты), это полная противоположность Фихте, который оставляет только А;

д) от Канта и Фихте тем, что я не полагаю идеальное только субъективно (в Я), напротив, идеальному противопоставляю нечто вполне реальное – два принципа, абсолютным тождеством которых является Бог» [Цит. по: Гулыга А.В. Шеллинг. М.: Соратник, 1994. С. 188-189].

Как замечает О.Н. Бушмакина, именно «Шеллинг был первым философом, который в полной мере осознал проблему целостности бытия как проблему исходного безусловного принципа» [Философия: опыт самоопределения: Учеб. пособие / Под ред. Л.А. Сабуровой. Ижевск: Изд-во Удм. ун-та, 1996. С. 88.]. Целостность бытия укоренена в мышлении. По мысли Шеллинга, свобода мышления есть единственный постулат и требование, соблюдение которого тождественно условию возможности существования самой философии. Бесконечность мышления – его свободу – способна реализовать/актуализировать лишь одна точка – сквозная точка саморефлексии «я-мыслящего». Геометрически эта (сфокусированная) бесконечность выражена в понятии центра окружности, что в терминологии Шеллинга соответствует потенциям идеального и реального: «Центр есть весь круг, созерцаемый в его идеальности или



утверждении, окружность есть весь круг, созерцаемый в его реальности» [Цит. по: Шеллинг Ф.В. Философия искусства. М.: Изд-во «Мысль», 1999. С. 577.]. Потенциям идеального и реального отвечают категории свободы и необходимости.

Мышление обретает свободу на пределе собственного существования. Свобода и необходимость сопредельны для мышления, поскольку неограниченность, как сущность свободы, одновременно выступает в качестве необходимого требования, предъявляемого к свободе со стороны ее же сущности. – Окружность свертывается в точку для того, чтобы иметь возможность вновь развернуться в мыслимом/проговариваемом настоящем. Эту точку занимает или, вернее, этой точке принадлежит «субъект, предположительно мыслящий». Метафорически воспользовавшись излюбленной схемой Шеллинга – схемой магнита – скажем, что эта точка притяжения/отталкивания является единственной «действительно» существующей точкой. Ее действительность составляет основной вопрос философии, который в системе Ф. Шеллинга – а затем в 20 веке в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера – формулируется следующим образом: «Почему есть собственно бытие, а не ничто?» Почему же именно это вопрос характеризует саму философию и оказывается для нее основным, или предельным? Какие перспективы он собой высвечивает?

В концепции О.Н. Бушмакиной, любой переход в область высказывания требует от нас отрицать существующее «как оно уже-существует». Почему, собственно говоря, есть бытие, а не ничто? Бытие есть потому, что оно *есть*, а ничто есть потому, что оно *не-есть*. Т. е. «ничто» всегда существует – может существовать – только как грамматическая структура. Но и «бытие» как грамматическая структура подчиняется тем же правилам, поскольку застает себя в том же семантическом (языковом) поле.

Иначе, «самоположение трансцендентальной логики задает возможность сохранять мир, который «уже-есть как он есть» в его действительности, и мир высказываний, который существует в равновесии положительных и отрицательных предложений, то есть семантический мир в его единстве равен нулю. Прибавление или вычитание нуля ничего не меняет в действительном мире. Если положительные высказывания могут быть соотнесены с миром «как он есть», то отрицательные предложения могут указывать только на сам мир высказываний, так как в мире действительном нет ничего, что соответствовало бы отрицанию «не». Это значит, что точка касания мира действительного и мира семантического есть точка равновесия или точка амбивалентности, где бытие самоутверждается в самоотрицании» [Бушмакина О.Н. Самоконструирование бытия в структурах амбивалентности и поливалентности // Сб. материалов международной научной конференции «75 лет высшему образованию в Удмуртии». Ижевск, 2006. С. 40.]

У М. Хайдеггера эта частица «не» позволяет «субъекту, предположительно мыслящему» отстраниться (дистанцироваться) от той предельной символической системы, которой он всегда уже присвоен: он уступает «свое» место субъекту высказывания. Хайдеггеровский «зазор» («просвет») в круге бытия образуется благодаря этой частице «не». Это *герменевтический* круг понимания, поскольку субъектом высказывания в нем выступает сам язык, производящий свои собственные смыслы, а «субъект, предположительно мыслящий» эксплицируется как точка прокола, пропускающая сквозь себя то, чему суждено сбыться. Но то, чему суждено сбыться, всегда уже сбывается *здесь-и-сейчас*. Понятие истины перестает служить отсылкой к чему-то внешнему, закрытому, затемненному и в силу этого непостижимому. Оно освобождается от оков

вечности и обретает временную – событийную и/или смысловую – перспективу. «Истина» (αλήθεια) предстает как присутствующая непотаённая, несокрытость, разомкнутость бытия, или *бытия-вот*. Поэтому бытие как *присутствие* (пребывание при собственной сути) – это всегда уже раскрывшееся бытие-в: «...субъект, или присутствие (*Dasein*), может присутствовать (*da sein*) лишь как нечто в чем-то содержащееся, чем-то окруженное, объемлемое, раскрытое, определенным образом окрашенное, как-то звучащее, на что-то настроенное, куда-то обращенное. Прежде чем присутствие обретет характер бытия-в-мире, оно уже обладает устройством *бытия-в*» [Слотердайк П. Сферы. Микросферология. Том I. Пузыри. СПб.: «Наука», 2005. С. 556-557.]. Отсюда «...жизнь всегда представляет собой жизнь-посреди-жизни. А следовательно, *бытие-в* следует мыслить как совместное бытие нечто с нечто в нечто» [Там же. С. 557].

В парадигме хайдеггерианства – а именно эта парадигма в целом оказала наибольшее влияние на развитие метафизики в 20 веке – основополагающее тождество бытия и языка становится отправным пунктом для развертывания дальнейших рассуждений. Х.-Г. Гадамер акцентирует: «Бытие, которое может быть понято, есть язык» [Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. С. 548.]. Возможность понимания и/или истолкования предоставляется мышлением, или предоставляется мышлению тем, чему оно должно соответствовать. Знаком этой возможности служит понятие тождества. Отношение тождества может быть рассмотрено, как минимум, с трех позиций: гносеологической, онтологической и собственно логической. Но в парадигме хайдеггерианства эти традиционные позиции, позиции-топосы (с их традиционными дефинициями) несколько смещаются. В гносеологическом аспекте тождество рас-

сматривается через различие; различенное становится таковым в акте мышления. Мышление оставляет после себя как бы стерильный разрез, отличая «то же самое» от «почти того же самого». В онтологическом аспекте тождество устанавливает связь между различным; связующее начало событийно и потому первично по отношению к различию, подчиняет его себе; различие замещается событием – событием связи, или всеобщей связности. Это та «чистая» связь, выражением которой и служит понятие бытия, бытия как такового: бытие есть («бытие есть...»). В строго логическом аспекте тождество оборачивается собственной противоположностью, т.е. тавтологией. Происходит абсолютная объективация мышления, оно затвердевает и камнеет, то же самое относится и к языку, на котором оно пытается себя выразить.

Приведенные топосы-позиции оживляет – и тем самым восстанавливает в их метафизическом статусе – координата времени. С её введением топосы превращаются в подвижные – «мерцающие» – точки. Поименованные как «бытие», «язык», «мышление», они перемещаются, вступая друг с другом в смысловые отношения, возникающие мгновенно – «в одно касание». Мышление обнаруживает себя в тот момент, когда оказывается выброшенным на поверхность языка. Языковой континуум в высказывании распрямляется в определенную дискурсивную последовательность, которая также возникает мгновенно. Мышление перестает быть «внутренним», равно как и язык перестает быть «внешним». Они буквально совпадают друг с другом, соприкасаются, и, со-при-сутствуя, узнают друг друга. Это соприкосновение сбывается под знаком тождества мышления и языка. С его утверждением субъектом высказывания должно именоваться само высказываемое. Будучи взято со стороны мышления, высказываемое представляется под именем смысла, будучи взято со стороны языка, вы-

сказываемое представляется под именем высказывающегося. Смысл существования высказывающегося принадлежит тому, что им высказывается. Субъект высказывания объективируется в уже сказанном, которое с необходимостью требует пересказа как «сказанное» (определенное в этом качестве). Оно перепрочитывается, и смысл «сказанного» переопределяется заново. Следовательно любое состоявшееся высказывание содержит избыток смысла по отношению к будущему и испытывает его недостаток по отношению к прошлому.

Таков способ бытия традиции. Она существует в непрерывном переосмыслении собственных оснований, каждое из которых подвергается сомнению и опрашивается с определенной позиции, или «точки зрения» («что это такое – философия?», «что значит мыслить?»). Если радикальные вопросы оказываются способом вхождения в поле философии, то каждый оригинальный ответ заново переопределяет, пере-краивает границы этого поля так, что оно непрерывно расширяется, прирастая новыми смыслами. Поэтому философия как *философствование* есть собственно трансценденция – не выход, но непрерывное выхождение за собственные пределы. Иначе, если, согласно М. Хайдеггеру, *субстанция человека есть его экзистенция*, то *субстанция метафизики есть трансценденция*. Трансценденция, или то, что Шеллинг называет *бесконечной продуктивностью*.

Как отмечает О.Н. Бушмакина, о продуктивности изначально нельзя сказать ничего, кроме того, что она существует, т.е. движется как некий неограниченный неопределенный поток. Неизвестно, куда и откуда он движется. Всякие «от» чего-то и «к» чему-то здесь удаляются в бесконечность. Другое дело, что само представление о движении все же позволяет говорить о некой направленности потока, т.е. о принципиальном присутствии «от»

и «к». Или, можно утверждать, что существует некая точка, относительно которой определяются все эти «от» и «к». Это всем известная «точка отсчета». Внесение этой точки в поток не должно его изменить, но должно дать возможность принципиального определения любой точки потока, иными словами, такая точка должна быть определенной, чтобы иметь возможность определить любую точку бесконечного потока, и неопределенной, чтобы не повлиять на его течение. Таким, казалось бы, взаимоисключающим условиям отвечает единственная точка «0». Действительно, относительно «ноля», или начала отсчета, возможно определить любую точку, сама же точка, будучи «нолём», ничего не вносит в поток и, значит, не изменяет его. Итак, мы получили возможность самоопределения потока.

Как только мы внесли точку отсчета в поток бытия, появилась возможность рассуждать относительно этой неопределенности. Точка «ноль» является точкой равновесия, или точкой гомеостазиса потока. Как точка равновесия, или покоя, она может определять любую подвижную точку потока. Когда идет рассмотрение потока «от» чего-то, движение идет «к» точке гомеостазиса. Происходит как бы «наплывание» потока бытия на неподвижную точку покоя. И поскольку это так, то точка сопротивляется напору, определяя противоположные направления потока «напор» и «сопротивление». Точка отсчета как бы обрастает наплывающими на нее потоками бытия и меняет свой образ. Она становится сферой. В состоянии «сферы» ее можно «уловить» в этом образе, однако все новые и новые потоки бытия, напирая на сферу, омывают её и меняют образ. Она постоянно переходит из одного образа в другой, находится в состоянии метаморфозы. Бесконечная продуктивность природы задает бесконечную метаморфозу точки, или определяет бесконечный ряд возникающих продуктов,

ибо каждая определенно существующая в конкретном образе сфера может быть названа результатом действия продуктивности, или продуктом.

Следует отметить, что точка бесконечно изменчива, существуя в каждый момент как нечто определенное и конкретное. Можно говорить об определенной неопределенности и/или конечной бесконечности точки. Таким образом, удастся определить целостность точки, не нарушая её единства и задавая её в бесконечном процессе самоопределения. Происходит объективация бесконечного субъективного процесса, в каждый момент которого претворяется тождество субъекта и объекта. Нерешенным покуда остается вопрос о природе самой точки отсчета. Точка отсчета как исходный принцип разворачивает систему и строит конструкцию природы. Существующая точка может быть представлена в качестве бесконечного продукта, который каждый раз определяется и ограничивается. Это особый продукт, который содержит в себе бесконечную потенцию к преобразованию. Она может быть и продуктивностью, но при этом должна существовать как процесс. Всё это возможно только тогда, когда мы вносим себя в систему, которую конструируем. Точка отмечает наше присутствие в системе, реализуясь как её исходный тезис «Я существую».

В конструируемой природе наше «Я» всегда выступает некой особенной точкой, которая не может совпадать ни с одним из продуктов природы. Более того, каждый из конструируемых продуктов выступает только лишь состоянием нашего «Я» в его бесконечной неопределенности и продуктивности. Здесь «Я» является в своей способности бесконечного конструирования или бесконечной продуктивности мышления [См.: Философия: опыт самоопределения: Учеб. пособие / Под ред. Л.А. Сабуровой. Ижевск: Изд-во Удм. ун-та, 1996. С. 90-92.].

Резюмируя, обратимся еще раз к началу. Шеллингианский принцип субъект-объектного тождества утверждается в акте самоположения субъективности. Её полнота и/или самоосновность проявляется в бесконечном свободном стремлении к самореализации. В этом движении субъективность распознает себя, объективируя собственные представления в бесконечном множестве конструкторов и/или состояний. Уже захваченная этим движением, она существует – может существовать – только так и никак иначе. Всё, что ею производится, *имеет смысл*, поскольку субъективность производит саму себя и озабочена самим процессом распознавания ею же производимого. Всё, производимое субъективностью, имеет смысл *для нее самой*. Это «всё» суть цепочки рассуждений, пунктирно (точечно) набрасываемые «по случаю» касания смысла прочитываемого/интерпретируемого текста, той или иной области сущего, вообще происходящего здесь-и-сейчас. Набрасываемые рассуждения могут относиться к различным вещам, регионам или областям сущего-присутствия. Таких областей – неопределенное множество. Принципиальное значение имеет скорее не то, *о чём* говорится, а *то как* то или иное событие, состояние, отношение и т.д. дают о себе знать в момент их касания, или (дискурсивного) производства. В этом строгом смысле метод субъект-объектного тождества может быть назван универсальным. Его универсальность не есть всеобщность. Под универсальностью имеется в виду позитивность, которая характеризует предложенный Ф. Шеллингом способ предъявления / актуализации субъективности мышления. В отсутствии каких-либо внешних ограничений мышление обретает внутреннюю свободу и самоутверждается, самоудостоверяется в бесконечном процессе самополагания и/или самопознания. Иными словами, по мысли Шеллинга, Бог философии есть свобода мышления в его открытости бытию.



## Тезисы и вопросы для обсуждения:

1. Почему философская система Ф.В. Шеллинга может быть определена как всеобъемлющая?
2. Как Ф.В. Шеллинг выделяет, различает собственную философскую систему, сравнивая её с предшествующими?
3. В чём заключается проблема исходного безусловного принципа?
4. Как согласуются между собой вопросы «Я существую» (Ф.В. Шеллинг) и «Почему есть собственно бытие, а не ничто?» (М. Хайдеггер)?
5. Почему «семантический мир в его единстве равен нулю»?
6. Как образуется *герменевтический* круг понимания (М. Хайдеггер)?
7. Что означает тезис о непотаённости, несокрытости, разомкнутости бытия как присутствия, или *бытия-вот*?
8. Чему должно соответствовать мышление по мысли М. Хайдеггера?
9. Что означает тезис «субстанция метафизики есть трансценденция»?
10. Почему бесконечная продуктивность мышления исключает возможность его полной объективации?

**ДЛЯ ЗАМЕТОК**

**ДЛЯ ЗАМЕТОК**

*Учебное издание*

Алексей Анатольевич Шадрин

**Философия.**  
**Преконструкты курса лекций:**  
Учебное пособие

*Авторская редакция*

*Компьютерная верстка: А.Ж. Фаттахова*

*Дизайн обложки: А.Д. Ардашева*

Подписано в печать 28.12.2023. Формат 60x84 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>

Усл. печ. л 12,61. Уч.-изд. л. 10,44.

Тираж 63 экз. Заказ № 2204.

Издательский центр «Удмуртский университет»

426034, г. Ижевск, ул. Ломоносова, каб.021

Тел.: (3412) 916-364 E-mail: editorial@udsu.ru

Типография

Издательского центра «Удмуртский университет»

426034, г. Ижевск, ул. Университетская, 1, корп. 4, каб. 207

Тел. (3412) 68-57-18