

# Negativní platonismus

Jan Patočka

Do ruštiny přeložili Pavel Prilutskij a Ivan Chvatík



CFB-03-08/ CTS-03-09

September 2003

(Jan Patočka, *Negativní platonismus*, in: *Péče o duši I* (Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 1), OIKOYMENH, Praha 1996, s. 303 – 336.)

## НЕГАТИВНЫЙ ПЛАТОНИЗМ\*

### I

/303/ Несмотря на все глубокие различия, которые отделяют философские размышления современности от философии 19. века, между ними существует ряд связующих звеньев. К числу этих звеньев принадлежит сознание того, что что закончилась метафизическая эпоха в философии. Мы живем на закате великой эпохи, или даже сразу после её окончания. Вслед за великим сейсмографистом катастроф, произошедших после него, можно сказать, что воздух полон тления.\*\* Однако возникает вопрос: что же все-таки умерло, что же, собственно, навсегда отошло, так, что после него могла бы остаться только могила, возведенная историей? Никто не может сказать об этом точно, поскольку вопрос об этом до сих пор не поставлен так, как это необходимо. Самые различные философские направления и школы используют упреки в метафизичности друг против друга как смертоносное оружие. Как правило, метафизической считается философия, которая переходит за границы позитивной науки. Согласно такой формулировке, метафизика, это неясность, надуманная глубина мысли, секуляризованная теология, отжившая, устаревшая, антикварная наука. Однако затруднения начинаются сразу же с этого самого момента, поскольку возникает вопрос: что же, собственно, является научным? Следует ли понимать науку, вслед за позитивистами, как совокупность описаний чувственно доступных элементов реальности и совокупность средств такого описания? Но тогда мы получим науку только *pro praeterito*, науку релятивную и незаконченную по своей сути, хотя она и будет стремиться к консолидации в «единую науку». Либо мы вместе с марксистами будем стремиться создать активную науку, науку *pro futuro*, с требованием не только констатации, но и осмысления /304/ жизни, науку с претензией на понимание целостности. Но тогда такая наука должна будет выйти за пределы простой констатации истин, поскольку она сама будет вынуждена участвовать в создании истины. Разумеется, что она будет вынуждена выйти за пределы того, что является простой данностью, хотя сначала будет руководствоваться его инструкциями, и не будет признавать никакой другой реальности, кроме чувственной. В любом случае целое либо выпускается из внимания, либо воспринимается, однако без того, чтобы для такой целостности существовала гарантия абсолютной объективности. Однако, чем же была традиционная метафизика, как не этой наукой о целом? Не признают ли, не предполагают ли её существование проповедники так называемого антиметафизического направления как раз тем способом, которым они её отвергают?

---

\* Перевод с чешского: *Павла Прилуцкого и Ивана Хватика*. Перевод выполнен по изданию: Jan Patočka, *Negativní platonismus*, in: *Péče o duši I* (Sebrané spisy J. Patočky, sv. 1), OIKOYMENH, Praha 1996, str. 303-336, и выверен по немецкому изданию: *Negativer Platonismus*, in: J. Patočka, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte* (Ausgewählte Schriften), Klett-Cotta, Stuttgart 1988, S. 389-431. В настоящем тексте числа, указанные в косых прямых скобках жирными цифрами /303-336/ обозначают страницы текста чешского издания.

\*\* Намек на афоризм Ф.Ницше: *Der tolle Mensch*; ср. F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, III, § 125, Kritische Studienausgabe, B. 3, s.420 ff.

Возможно, что здесь необходимо не только с исторической, но и одновременно с философской перспективы основательно исследовать вопрос о том, чем, собственно, была и есть метафизика, и чем, соответственно, она отличается от философии вообще.

И позитивистское, и гегелевское представления о сущности и развитии метафизики, определяются их различным пониманием истории. С обеих точек зрения метафизика является состоянием человеческой незрелости, которая проявляет себя в том, что человеческий дух еще не в состоянии воспринять реальность в целом, и поэтому он заменяет её абстракцией. Но позитивизм видит всю человеческую реальность только в конечном знании и действии, в таком знании, которое утратило надежду на понимание абсолютного целого и поэтому создает для собственной опоры и безопасности свою собственную, относительно релятивную, но несомненную и вполне достаточную целостность. С другой стороны Гегель и гегельянцы еще более радикальны и решительны: старая метафизика не может оставаться даже тенью такого целостности, которая не будет по своей сути человеческой целостностью. Эту функцию надчеловеческого, внечеловеческого целого старая метафизика удерживает именно тем, что отделяет конечное от бесконечного, вечное от временного, абсолютное от релятивного, божественное от человеческого. Иными словами, метафизика мыслит неисторически, а неисторически мыслит потому, что не знает о диалектике и не использует её. Все действительные проблемы метафизики решаются посредством диалектики, и поэтому метафизика растворяется в новой логике, которая занимает её место как действительная наука об универсальном целом. Результатом синтеза обоих этих направлений становится, как известно, интегральный гуманизм\*: метафизика является абстрактной формулировкой теологического мышления, которое исчезает в свете успешного овладения природой и улучшения социальной организации общества. В современном, логически переработанном позитивизме стало обыденным называть метафизику не только недопустимой и избыточной, но и бессмысленной. Метафизика, согласно этому представлению, вытекает из неправильного использования языка, из очевидных языковых ошибок. Человеку остается в распоряжении только единственная наука со своим собственным методологическим органом, которой можно оставить название философия только на память. Проблема целого, если она и имеет какой-либо смысл, будет научной проблемой, наука должна охватывать всё; /305/ отсюда становится понятным, когда, например, Филипп Франк, один из сторонников такого позитивизма, на парижском конгрессе 1936 года, (1) посвященном проблеме возможности единой науки, в своем выступлении пытается проложить путь к советскому диамату и видит его в «конкретном мышлении», которое руководствуется не общими тезисами, а исторической ситуацией, то есть, в диалектическом мышлении, которое не подгоняется под определенную схему, а создает всегда новые схемы в соответствии с новым состоянием науки, мышление, которое борется при этом на два фронта: против школьного идеализма, с одной стороны, и против старого механицизма, с другой. При этом он сам остается в неведении относительно того, что его собственный проект, - заменить материалистическую диалектику логикообразной терминологией, создал бы из философии профессорскую абстракцию, в которой бы точность формулировок душила исторический elan\*\*. Наука констатирует, и создавать из её схем императивные схемы-это мужество стремления охватить целое. Разумеется, что можно принять окончательные результаты эмпирической науки за единственное мерило нашего действия, обустривать будущее согласно прошлого, обустривать еще неданное и нереализованное согласно данного и реального. Но позитивист забывает о принципиальном различии между всегда констатацией, которая всегда имеет

---

\* В немецком издании – марксизм (прим. Перев.)

\*\* порыв - фр.

частичный характер, и решением, которое всегда имеет целостный итог. Диалектический гуманизм, напротив, признает это различие; и позитивист, если он ему отдает предпочтение, как это делает Филипп Франк, должен либо войти в границы метафизики, либо должен решиться на отказ от целостного овладения жизнью и допустить, что кроме того, что он сам называет «смысл» и «значение» всегда существует еще и другое значение, которое не может быть проконтролировано «научно», то есть, при помощи достоверного, содержательного знания. Так внутри самого позитивизма возникает напряжение, которое является следствием его связи с метафизикой: либо он становится интегральным гуманизмом и расплачивается за это метафизикацией своего мышления, либо он жертвует метафизикой, но вместе с тем также жертвует и философией и гуманизмом. В свою очередь, в диалектическом гуманизме ситуация абсолютно такая же, но только как в зеркальном отражении: поэтому в интегральном гуманизме имеется тенденция к позитивизму, к позитивной науке, провозглашенной в качестве единственной инстанции ориентации человека в универсуме, и он предпочел бы предоставить ей ведущую роль, но тогда он должен будет провозгласить позитивной наукой то, что ей не является, поскольку под наукой понимается наука целостная, наука философская. Он непременно хотел бы видеть философию объективной, такой же близкой самим вещам и свободной от любого человеческого участия, какими являются результаты относительной эмпирической науки; но между философской наукой и эмпирией всегда отсутствует среднее звено, поэтому для них каждый раз заново будет необходимо производить насильственное приспособление, с тем, чтобы это удовлетворяло требованиям целостности с одной, и объективности с другой стороны: это заканчивается тем, что в результате это не удовлетворяет ни одному из этих требований /306/ Таким образом, ни у позитивизма, ни у диалектического гуманизма еще нет ответа на вопрос о целом: и позитивизм, и диалектический гуманизм хорошо понимают, что обсуждение этого вопроса еще не закончено. Требовать во всем во всем научной строгости, начной объективности означает жертвовать автономией жизни и её отношением к целому: напротив, придерживаться только целого означает проектировать это целое только в сущностных чертах и опускать все частные научные детали. Однако, если все-таки существуют направления, которые двигаются в границах этой замкнутой диалектики, и которые теперь с необходимостью сталкиваются с мышлением о целом, даже в том случае, когда мы хотели о нем забыть, является ли они в действительности не метафизическими? Не находятся ли они, напротив, в неумолимом тисках метафизической философии?

Кроме того и позитивизм и диалектический гуманизм рассматривают вопрос о метафизике слишком близоруко. Они рассматривают её как секуляризированную теологию которая выполняет реакционную общественную функцию. Но метафизика старше христианской теологии: именно метафизика дала христианской теологии систематизированное понятийное выражение. Современная метафизика - хотя и с незначительным успехом, - пытается забрать назад у теологии свой временный займ: поскольку связь с теологией является только этапом жизни метафизики, и теперь теология сама начинает порой дистанцироваться от от неё. Но модернистский гуманизм всегда видит метафизику только с этой стороны и такая ограниченная обратная перспектива в прошлое возможна, в то же время, только ограниченным пониманием настоящего и будущего. Поэтому при всем отвращении, которое модернистский гуманизм испытывает к традиции и форме, которую метафизика принимает в церкви и традиционном государстве, также как и в их школах, тем не менее, он остается в рамках определенных этой традицией, а именно как воинствующая борьба против них, однако эта воинствующая борьба направлена только против решения вопроса

традиционной метафизики, а отнюдь не против способа постановки самого вопроса. Можно отклонить решение и допустить существование самого вопроса: как знать, не происходит ли этого в случае с модернистским гуманизмом? Кто знает, не льстит он ли себя надеждой на позитивное и содержательное знание о целом, подобно тому как это было в традиционной метафизике? Но тогда и все так называемые антиметафизические направления современной философии с необходимостью содержат в себе метафизику.

## II

Трудно конкретно описать то, как возникла метафизика, и исследовать в историческом аспекте вопрос о её начале. Мы не можем предпринять это с полной уверенностью, поскольку не имеем для этого ни достаточной философской, ни достаточной историко-философской подготовки. Дело в том, что вся традиционная история самой ранней фазы греческой философии является уже ре-интерпретацией её возникновения с точки зрения именно конституирования метафизики, /307/ с позиции учения Аристотеля, которое считало само себя целереализующей исполнительницей, ἐντελέχεια развития всего предшествующего древнегреческого мышления. Мы знаем также, что не только вся древнегреческая философская доксография но впоследствии также и вся современная историография в лице Целлера, Виндельбанда, Барнета и т.д. находится под влиянием этой давней концепции. Теперь нам с несомненной определенностью известно, но к сожалению в негативном аспекте, что эта концепция, кажущаяся абсолютно ясной и неизмеримо величественной, сегодня лежит в руинах. Книга Рейнхарда о Пармениде (2) стала одним из первых признаков этого переворота-опровержения. Эта концепция была опровергнута и филологически, и философски. Однако то, что новые авторы - смотрите опять Рейнхарда,- предлагают вместо концепции Аристотеля по этому вопросу, является, как правило, столь же неадекватным для греческого понимания предмета, что при всей захватывающей красоте таких подходов, в результате, остаются только недостатки. Поэтому у нас еще нет истории самого раннего периода греческого мышления, и, по всей вероятности, мы еще долго не будем его иметь в распоряжении. А знать эту историю было бы в высшей степени важным в философском отношении. Это связано с тем, что метафизика является только некоторым решением на пути, который прокладывала западная философия, а поэтому для философии было бы жизненно важно самой для себя очертить ту изначальную жизненную сферу, в которой метафизика простирается как одно из возможных исторических образований – которое имеет свою историческую судьбу и, естественно, может иметь свой конец.

Итак, истории возникновения метафизики у нас нет, и получим мы её еще мы не скоро; но многое в истории так называемого досократического периода говорит о том, что главной проблемой уже тогда была основополагающая истина, несокрытость ἀλήθεια. Самая древняя философия не была богата знанием, и в свое время даже сознательно дистанцировалась от многознания. То обстоятельство, что пра-философы много путешествовали и о многом знали, еще не делает из их философии неуклюжей претезии на примитивную науку. Впрочем, науки тогда еще не было в строгом смысле этого слова, то есть, её не существовало как систематизированной теории, которая систематически конструирует понятия, она сформировалась только в 15-16 вв. отнюдь не без участия философии, и в прежде всего, не без участия уже конституированной

метафизики; если на Платона оказала влияние математика так называемых пифагорейцев, то в то же время платоновская систематика, несомненно, способствовала попыткам математического синтеза, и несомненно влияние логики Аристотеля на труды Евклида. Первоначально философия мало говорила об универсуме, она не давала никакой системы мира, и если философы делали это, то с такой же настойчивостью и с таким же параллелизмом, с каким основывали колонии, успешно торговали и получали прибыль на хорошем урожае, или как стратеги побеждали неприятельские флоты. Вполне естественно, что в пра-философии различные виды «теории» еще не были строго определены и дифференцированы. Перед нами, скорее, хаос, в котором формируются некоторые удивительные /308/ непредвиденные, необозримые и колоссально богатые континенты. Но при этом, самая древняя философия, даже если и иммитирует мифологическую поэзию, в её эсхатологической и космологической формах, и даже если она облекается в одеяния изречений оракулов и божеств, её «знание» все равно остается знанием особого вида. Только в самом конце этого движения у Платона и Аристотеля, в их рефлексии о последнем представителе всей этой самой изначальной мыслительной формы философия – на этот раз уже метафизическая – смогла выдвинуть формулу о «виде знания», то есть, собственно о «философии», в отличие от всего остального исследования и научности, от остальной истории. И пусть Сократ – как философ, является либо литературным мифом, либо исторической действительностью, - хотя лично я склоняюсь к последнему решению, - нам определенно представляется, что в его образе мы видим у Платона особенно активную, антропологически направленную версию этого философского «пред-знания». Платон, создатель метафизики, держался своими корнями в этой до-метафизической почве и стремился достичь и показать её описанием фигуры Сократа. Его исполинскому гению писателя и философа удалось создать образ, символическое значение которого намного превышало любую историческую реальность, образ, который стал символом философии вообще, и который только близорукая, нежизнеспособная интерпретация в традиции аристотелевской логики (а это означает метафизики) могла представить как тип умертвляющего интеллектуализма, сводящего вопросы «жизни» к логической бесспорности и умению задавать правильные дефиниции. Но платоновский Сократ, это не только «моральный философ», в том виде в котором нам его обрисовал Г. Майер (3), он не гармонизатор внутренней человеческой жизни, ведущий к  $DgJZ$ , к правильной жизни, внутренней твердости и единству, или лучше сказать, Сократ, конечно же им является, однако не как моралист, не как исключительно моральный гений, а именно как *философ*, как тот, кто имеет в своем распоряжении «знание» определенного вида.

Это «знание» можно охарактеризовать как знание незнания то есть, как вопрос. Сократ - это великий вопрошатель. Только будучи великим вопрошателем он является тем великим борцом в диалектической дискуссии, которым его делает Платон. Он не мог бы быть этим абсолютно независимым противником, если бы не был абсолютно свободным, если бы он был связан с чем-то конечным на земле или на небе. Свобода Сократа состоит в том, что он абсолютно независим, или же в том, что он постоянно уклоняется от всех связей природы, традиции, чужих и собственных схем, от обладания любым имуществом как физическим так и духовным. Смелость его философии безгранична: кажется что она имеет целенаправленный характер и основывается на модели  $JXP<O$ ", на отношении средства и цели, которыми повседневно практически, постоянно оперирует человеческая жизнь. В действительности эта модель используется для прыжка в такое пространство, где ничто реальное уже не предоставляет опоры. При помощи своей, кажущейся на первый взгляд тривиальной схемы, Сократ открывает одно из главных противоречий человека, то есть, противоречие между его отношением

к целому, отношение, которое для него является неотделимо собственным, и неспособностью и невозможностью выразить это отношение в форме повседневного, конечного знания. Так Сократ, вопреки повседневному способу и направлению жизни, выходит на новый уровень, туда, где уже невозможно формулировать предметные содержательные и позитивные тезисы, но где он действительно, - при всей жизненной независимости – движется в абсолютной пустоте; свою новую истину- поскольку о проблеме истины здесь идет речь - он формулирует только косвенно, в форме вопроса, скептического анализа, в форме нигилирования всех окончательных тезисов. (Следует заметить: если в указанном смысле производится деструкция истории философии как конструированной с позиции метафизики, тогда сразу же можно выявить отношения родства, которые связывают греческую философию с восточными началами, которые появились в то же самое «осевое время», и при всех глубоких различиях имеют некоторые обертона, напоминающие «досократовскую» эпоху).

Сущность метафизики, в том виде как она была создана Платоном, Аристотелем, Демокритом, состоит в том, что на сократовский (или досократовский) вопрос вновь дали ответ, который философ стремился вывести из самого вопроса. Развивается иное, отличное от повседневного, конечного и утилитарно «практического», высшее знание, хотя при этом сохраняется та обнаруженная предфилософией дистинкция, в соответствии с которой многообразие сущего, универсальное целое должно быть трансцендировано, но это новое знание должно быть опять предметным, содержательным и позитивным. Незнание становится формой знания, новое знание является в высшей степени позитивным, в кажущемся незнании открывается такое новое знание, которое будет более твердым, чем что-либо на земле или на небе. Так создается новая особенно конфузная форма знания, которое, с одной стороны, говорит об абсолютном трансцендировании, об отношении человека к целому, и здесь же о неизбежном отношении человека к не-сущему, к не-реальному; с другой стороны, из этого трансцендирования это знание вновь прокладывает дорогу к «иному миру», объясняет это не-сущее, но уже «mundанно», и с его помощью стремится объяснить, прояснить мир. Главным средством этой интерпретации становится рефлексия о λόγος, посредством которого было осуществлено это трансцендирование: поскольку именно при помощи логоса Сократ разрушил каждое человеческое полагание цели, поскольку λόγος у Парменида раскрыл то единое, внемировое бытие, которое хотя и находится в отношении к вещной реальности, но путаница между ними делает возможным существование всех жизненных и мыслительных не – истин? Эта рефлексия о λόγος, в его объединяющей и трансцендирующей функции становится фундаментом науки об идеях, которая – см. напр. исследование Стензеля об истории античной диалектики (4), - в разработке самого Платона а главным образом, /310/ в руках Аристотеля, стала логикой- то есть, одной из трех великих дисциплин новой метафизической философии. Здесь идея понята как единство над многообразием, в ней заключен принцип иерархического порядка, которым становится возможным строгий демонстративный метод. Но идея является также - и в этом состоит наследие сократизма- целью и образцом, а также *vis a fronte*<sup>\*</sup>: и как *vis a fronte* она становится основой для интерпретации универсума, изначально закрытого для философского мышления - становится основой физики, другой великой философской дисциплины. Всем известно, что сначала сам Платон, а затем Аристотель, перешли от категорической трансценденции идей и исследования идеального сущего к размышлениям о мировых астрономических иерархиях, и что Аристотель космологически видоизменил принцип идей и принцип платоновского ἔρως. Теперь человеческое поведение, «смысл»

---

\* Притягивающая сила-фр.

человеческой жизни, получает свою новое оформление, в конечном счете, из идейного сущего: единство человеческой жизни разрушено, человек становится одним из явлений сущего регулируемых идеями, этика и политика, как целостное единство, ставят перед собой задачу определить внутренний идеальный закон совершенной человеческой жизни. Так во всех этих метафизических дисциплинах, как нам их наметили пра-основатели и сохранила долгая традиция, проявляется принципиальное замену трансцендентного и не-сущего бытия вещным сущим, замена, которая связана с принципиальным пониманием сущего как постоянного; на место живой силы трансценденции, которая не обоснована предметно, становится гармонический, духовный, но при всем при этом неподвижный мир, а на место историчности сократовской борьбы против жизненного упадка становится иммитация вечного света идей, абсолютность истины кажется здесь гарантированной непреодолимой универсальной понятийной систематикой и реализованной совершенной государственной формой. Идея как источник абсолютной истины, одновременно, есть источник всего сущего, а тем самым, и всей жизни; поэтому государство является, по сути, государством воспитания, которое ведет человека к идее, государством, которое регулирует всю его жизнь с позиции идеи, и в котором свобода, которая всегда в самом глубоком смысле будет свободой к истине, является общественно управляемой, поскольку здесь сама истина существует в позитивной, предметной, воспринимаемой форме.

Разумеется, Платон не был бы Платоном, если бы в нем не было чего-то большего, чем сам Платон. Недорешенность метафизической проблематики проявляется у него в таких категориях как ἄρρητον<sup>\*</sup>, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας<sup>\*\*</sup>, в окончательной /311/ невозможности рационального обоснования χωρισμός<sup>\*\*\*</sup>, а, следовательно, в самостоятельности мира идей, о котором седьмое письмо говорит ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστίν...<sup>\*\*\*\*</sup>.

Разумеется, действительным завершителем плана построения метафизической философии был не Платон, а Аристотель. У Аристотеля трансценденция с фатальной неизбежностью превращается в трансцендентную, надмировую реальность, в трансцендентное божество, и хотя для него проблематика трансценденции присутствует не только в теологии, но также и в вопросе воззрения на , ☩ О, попытка создания науки об абсолютном, объективном и позитивном целом, за которые потом шла борьба на протяжении 2000 лет, заглушает в философии все остальные мотивы. В историческом аспекте, самым важным является тот факт, что учение о целом становится, хотя и в своих разных вариациях, инструментальным средством христианского откровения, становится инструментом христианской теологии. Таким образом метафизика, отнюдь не была некоторой абстрактной формулировкой теологических тезисов, как это утверждают позитивисты, а напротив, была их предпосылкой и предшественницей. В работе Йегера *The Theology of Early Greek Thinkers* (5) уже указывалось на самые разные мотивы, по которым уже самая ранняя греческая философия, пока еще только прелюдия метафизики, является, одновременно, и прелюдией теологии, по крайней мере той её части, которая была обозначена как *præambula fidei*<sup>\*\*\*\*\*</sup>.

\* «невыразимое» - древнегреч.

\*\* «вне сферы сущего» Platón, *Ústava*, VI, 509b9.

\*\*\* отделение, сеперация – древнегреч.

\*\*\*\* «потому что об этом никак нельзя сказать» Platón, VII. list, 341c5; čes. překl. F. Novotný, in: Platón, *Listy*, Praha 1996, str. 54.

\*\*\*\*\* Первоположение веры - лат.

. С этого времени связь между метафизикой и теологией становится основополагающим духовным фактом западной цивилизации; любые действия в отношении метафизики касаются, одновременно, и теологии, борьба за метафизику или против метафизики объяснялась как борьба против теологии или за неё, а поскольку теология имеет не только абстрактно духовную, но и вполне конкретную общественную форму, функцию, то эти позиции объяснялись как общественные, политические позиции. Конечно же, общественная связь здесь имеет место, но понимать эту связь односторонне, только как выражение или отражение общественной ситуации или даже как некоторую часть этой ситуации, является самой метафизической интерпретацией, которая имплицитно содержит в себе претензию на постижение последнего основания и целостной реальности в этих рамках общества и истории. На рубеже столетий, в свете этой неосознанно метафизической концепции казалось, что удел теологии и философии скоро будет состоять в том, чтобы остаться чисто историческими дисциплинами, время которых безвозвратно прошло и которые теперь уходят со сцены, будучи замененными позитивным знанием и осознанно целенаправленным рациональным человеческим действием. /312/

Но что же происходило с теологией в течение Нового времени? Конечно же она была подвергнута критике со стороны духа модернизма, что означает, в первую очередь, со стороны новой науки и философии. Наука в широком и специальном смысле этого слова является детищем Нового времени. Древность в этом смысле знала только математику, или лучше сказать, математические дисциплины, которым всегда давала только метафизическое объяснение, тем самым включала их в универсальное целое как одно из главных доказательств человеческой способности понять универсальную, объективную и позитивную целостность. Мы уже говорили о том, что и современная эпоха открывается также метафизически; она только отгораживается от старых метафизических концептов, которые стремятся заменить новыми, и прежде всего, старый онтологический концепт заменить математическим концептом. Но вместе с тем эта метафизация математического разума, у такого мыслителя как Декарт сопровождается сущностным изменением в самом понимании разума: теперь здесь обосновывается превосходство понятия очевидности по отношению к понятию органичности, а следовательно, по отношению к целостности этого разума. Целостность, к которой нам необходимо прийти, рассматривается как сумма частей, не существует никакого изначального понимания универсума в целом; напротив, мнимо существующая целостность является одной из тех вредных иллюзий, которая делает невозможной достижение позитивности разума, и которую необходимо методически устранить. Тем самым метафизический рационализм готовит собственную смерть: поскольку при его применении к исследованию природы оказывается что если нет этого изначального целостного характера разума, тогда и вера в то, что к этой целостности можно прийти от ясного и отчетливого понимания простых и единичных истин является только *artikulus fidei*\* этой, только на первый взгляд более строгой науки. С этого времени, примерно начиная от Ньютона а значит, от завершения галилеевской механики, в противовес старой науке о целом, со своими основаниями, которые окончательно поняты и определены в своем построении, стремительно формируется, а затем существует рядом с ней, корпус наук, которые точны, позитивны, объективны, и все-таки нецелосны, конечны, науки которые движутся от части к целому, и, в конечном счете, никогда не заканчивают это бесконечное сложение. У мыслителей типа Декарта этот конфликт еще не вполне осознан во всей ясности, но со времени Паскаля он очевидно уже присутствует. Паскаль занимался не

---

\* положение веры – лат.

конструированием систем, а решением единичных, независимых проблем, к которым он подходит всегда заново, без какого-либо предубеждения и без «*esprit de systeme*»<sup>\*\*</sup>, и с конца столетия философия, пока она еще методически овладевала этими новыми опытами, она допускает почти единогласно, что математическая строгость не является ни адекватной заменой старой целостности, ни дорогой к ней. Математический рационализм еще никак не противопоставляется теологии; он всего навсего предложил новый принцип доказательства её основополагающих истин. Но показательно то, что /313/ уже у Паскаля мы встречаемся с попыткой построения неметафизической теологии, с попыткой связать теологию с человеческой конечностью, с его противоречивостью и не возможностью понять человека посредством конечного и позитивного разума. Период противодействия господству *esprit de systèm*, собственно эпоха Просвещения, как период поступательной победы позитивного повседневного и практического разума в процессе мыслительного анализа всего сущего и в жизненной практике, повлекла за собой также критику рациональной теологии, то есть, метафизической части теологии. Так по частям разрушался мост, который был столетиями выстроен и перекинут между христианским откровением и естественным пониманием мира присущим человеку, разрушалась наивно предполагаемая античной метафизикой, возможность человека достигать собственными силами основы сущего, существующего вне человека; а поскольку метафизическое мышление еще и управляло над тем упадком метафизики, человек с 18 века либо искал окончательные зацепки для укоренения в конечном, как если бы оно было целым и всеобщим, либо пытался найти новую дорогу к целостному, органическому понятию разума, которое принадлежало античной метафизике, в том виде как её позаимствовало и переформулировало мышление средневекового европейского человечества. Первым путем, по которому шел эмпиризм, было скептическое отрицание метафизики, этот путь продолжил позитивизм: придерживаться чувственной данности, поверхности вещей, эмпирической науки, поэтому философия для него является не более чем критикой метафизики, что означает, по сути, не более чем критикой вербальных ошибок, которые человек по привычке проецирует в реальность и исходя из антропоцентрической позиции, с этой точки зрения религия - это антропологизм, теология это догматизированная наивная наука и институционализированное духовное насилие. Здесь философия обладает только негативной ценностью: это чистая деструкция всего того, что существует вне непосредственной данности, всего того надуманного и недостойного никакого уважения метафизического каркаса, которым должно быть охвачено сущее в своем целом и в своих последних свойствах; и при помощи этого деструктивного процесса вся система понятий редуцируется к эмпирической конечности, к человечески определенной и всегда обусловленной области. Рука об руку с ней шла новая жизненная практика, выражаемая в категории полезности, будь то частной или общественной, и новый способ объективного мышления о человеке, его ценностях и целях, как слагаемых новой алгебры целесообразности и благополучия. Новая техника вещественного, хозяйственного, а не непосредственно силового господства над людьми, и необходимость считаться с людьми были уже на подходе. Современная концепция разума аналогична его органической версии, она выросла из неудовлетворенности скептической и негативистская позицией конечности; она выросла из недостатков эмпиризма, прежде всего из его слишком пассивного характера, она появилась там, где традиция позитивного метафизического мышления сохранилась в самом живом виде. Она использовала мотив, который не был развит в органическую систему /314/ современным рационализмом, как он проявил себя в

---

<sup>\*\*</sup> « Дух системы » - фр.

Декарте: мотив субъекта и его самодостаточности, она использовала мотив человеческой автономии по отношению к абсолютной potestas divina\* в сфере истины, прежде всего для того, чтобы область человеческого, или лучше сказать автономное господство разума определить через точную, законченную совокупность понятий, с тем, чтобы в дальнейшем эту систему понятий в неразрывном единстве отождествить с самим створением реальности, поставить знак равенства между субстанцией и субъектом, рассматривать «идею» как «понятие», которое само себя развивает, «понятие», которое реализует этим самодвижением до сих пор недостижимую цель метафизического мышления – единство сущего и мышления, их преодолевающую раскол идентификацию, их синтез, преодолевающий раскол и противоречие между ними. Теперь метафизика вновь заблестела в последний раз в систематическом блеске и даже выступила с такой претензией, которую еще никогда не проговаривала в своей истории так открыто и самоосознанно.

Новый и последний взлет метафизики предоставил о ней еще несколько новых объяснений. Он проявил в ней, прежде всего, до сей поры скрытый гуманизм и антропоцентризм, её претензию поставить человека, или даже только его решающую сторону - субъект, дух – в центр и во главу угла универсума. Если Аристотель говорил в первой книге «Метафизики» о новой  $\Theta$ , которую еще необходимо найти, как о божественной и, поэтому, о возможной зависти богов, которую на себя может навлечь подобная претензия (б), то здесь очевидно с абсолютной ясностью, что на конечной стадии развития метафизики дух, то есть исторический и общественный человек, становится на место, когда-то отведенное богам и Богу, миф, догматика и теология исторически преодолеваются и вливаются в философию, которая отказалась от своего давнего имени исключительно «любви к мудрости», чтобы стать составной частью науки. Метафизика проявила себя теперь антропологической, антирелигиозной, и исторической. Она стала теорией вхождения человека в последний век, в век зрелого человечества или хотя бы призывом к тому, чтобы оно вошло в этот век, даже там, где ход истории, объясненный метафизически в своих изменчивых признаках и формах, до сегодняшнего дня еще запаздывает.

Как известно, систематическое построение этого последнего Возвышения не удержала своего авторитета, которым она так полно распорядилась в последние годы жизни своего создателя, когда «научным» считалось только то, что в гегелевском смысле было диалектическим, когда даже наивысшую силу реальности - государство считали оплотом, согласно мнению Гайма (7) /315/ только если оно было сконструировано диалектически. Вскоре у современников возникло впечатление, что этот авторитет отброшен в сторону могучими силами развивающейся естественной науки и техники, силами всеохватывающей и расширяющейся промышленной революции, политическими усилиями по изменению общества в смысле большего сглаживания его противоречий. Однако в действительности, в королевстве философии не было совсем без господина, как тогда об этом думали современники, а «богатый дом», которым на своем буржуазном жаргоне эпоха окрестила метафизическую систему в целом, также не переживал полного банкротства. Как после смерти Аристотеля система не исчезла полностью, хотя и была заменена новой, а, несмотря на снижение понимания и изменение самого направления развития эпохи, медленно и постепенно проникала все новыми и новыми элементами, как очень важными, так и второстепенными, и, прежде всего, идеей метафизической научной систематики в эту новую систему, также было и здесь. Искусственные конструкции исчезли, антропологическая, историческая и антирелигиозная направленность

---

\* Божественная сила – лат.

«мировоззрения», остались. На этой почве слились воедино два потока, которые в прошлом различались: первое направление, которое, как позитивизм, основывается в конечном, и второе, которое исходит из органического понимания разума и сущего, чтобы дать человеку, и главным образом страдающему человечеству, надежду на спасение, на оздоровление собственными силами, собственными средствами, которые есть не что иное, как силы самостоятельно развивающегося, практически действующего универсума, подхваченные и осмысленные историческим человеком, дать основу, направление, метод мышления и работы, а также воспламеняющий умы идеал. Представлялось, что антропологизм находится в неудержимом поступательном движении, и что человеческая мысль больше никогда не примкнет к какой-либо иной, нежели к антропологической позиции. Ничего не изменилось в этом и когда в конце века на поверхности вновь появились поднявшиеся из глубин романтические течения, пропагандирующие, в противовес позитивистским устремлениям, идею автономии всеохватывающей, не осваиваемой рациональным, позитивным-научным анализом жизни, хотя в этих течениях вновь отчетливо проявилась внутренняя расчлененность метафизики, скрытая и утаенная в позитивистской и материалистической версии: её современная претензия на целостность и стремление достичь такой целостности в форме позитивного, всепроникающего знания. Все метафизическое кружение началось вновь в самых разных формах, и в биологических формах метафизики, и в обновлениях романтического историзма, и в стремлении вернуться после проведения определенной коррекции вновь к Платону, к Аристотелю, к Гегелю. Однако при всех этих обновлениях, несмотря на их беспокойное движение и чередование, оказалось, что антропологическая эпоха не имела никакого действительного укоренения, и что ей не удалось достичь как-то большего и более глубокого единого, чем то, которое было достигнуто в предшествующей фазе - в эпоху религии и теологии. /316/

Нет ничего удивительного в том, что вслед за этими оптимистическими ожиданиями последовала критика всего антропологического направления, а затем были предприняты новые попытки преодолеть его. Характерно также и то, что вместе с тем проявляется также новая, иная чем раньше форма отторжения метафизики. Но это не то отторжение, которая осуществлялась Кантом и ранним позитивизмом, не потому, что метафизика обещает слишком много по отношению к тому, что может дать, отторжение, которое отказывается от неё поскольку метафизика хочет слишком много. Это новое отторжение метафизики обвиняет её в том, что она хочет слишком много в там где этого не надо и не нужно, тогда как там где это необходимо хочет слишком малого или вообще ничего. Новое отторжение обвиняет метафизику не только в нескромности, но также и в чрезмерной скромности, или лучше сказать в неспособности стремиться к тому, что является самым главным. Раньше метафизику критиковали за то, что в своей претензии выступить как наука она не смогла осуществиться. Теперь её критикуют за намерение выступить как наука. И это намерение выступить как наука уже не критикуется во имя мнимо полагаемого надрационального и бесконечного знания, во имя интеллектуального созерцания, интуиции, погружения в мистические глубины, где происходит слияние с ядром сущего. Метафизика уже не критикуется во имя человека и его права быть господином и осмыслителем всего многообразия сущего. Речь уже не идет вообще о господстве над многообразием сущего, о нашей власти и силе в нем, большей или меньшей. В отличие от традиционной метафизики – и все же в контакте в ней, с её неосознанными претензиями – речь идет о том, чтобы найти для человека *иное направление развития* нежели исключительная направленность на реальный универсум, и то, что принадлежит этому универсуму как каркас абстрактных закономерностей и схем, или как внутреннее, только внерационально доступное течение его жизни.

Параллельная критика, которая стремится дать мышлению в целом новое направление проявляется в двух сферах, которые хотя и весьма отдаленны и различны, и все-таки соединены определенной аналогией своих стремлений. Это, с одной стороны, теология, которая стремится освободиться от метафизики, а вместе с ней и от антропологического одеяния, с другой-философия экзистенции, насколько в ней проявляется борьба против антропологизма, против интегрального гуманизма. Эти две формы критики исходят из тех точек зрения, которые проявились уже в прошлом веке, но кристаллизовались только сейчас, как первые формы будущего мышления, они в достаточной степени независимы друг от друга, однако проявляют ряд структурных сходств. Они возникают именно в то время, когда интегральный гуманизм, радикальный антропологизм предпринимает свою великую попытку стать после своего радикального мыслительного преобразования господином истории, предпринимает попытку овладеть общественной действительностью, а тем самым попытку дать единый, последний и действительный смысл всему универсуму. Таким образом, в фазе реализации абсолютного гуманизма само мышление уже находится за границами гуманизма.

### III

Задача этих размышлений состояла в том показать, что новый способ преодоления метафизики в отличие от предшествующих попыток, не останавливается на простом отрицании, и не лишает человека ни одного из сущностных мотивов, которые были у него отторгнуты предшествующей якобы антиметафизической тенденцией; что именно исходя из этого удастся понять саму метафизику, извлечь из неё в очищенном виде её сущностную философскую волю и нести эту волю дальше.

Из претензии метафизики на целостное понимание многообразия сущего вытекает противоречивая проблематика интегрального гуманизма. Метафизика предполагает всем своим основанием *transcensus* через многообразие всего мирового сущего; но этот *transcensus* должен поднять метафизику к новому, «истинному» сущему, а с его помощью также к «истинной науке». Таким образом она становится наукой об «истинном сущем» или, в обычном смысле, (обоснованном теологически), о божественном сущем. Теперь знание о божественном, это метафизика. Но тогда она должна действительно действовать как наука: осуществлять дедукцию из принципов и проверку опытами, в которых должна проявляться реальность её предмета. Такова первая, положительная, сторона дилеммы. Однако существует другая, отрицательная сторона: а именно, не существует никаких «метафизических фактов». Метафизика не имеет никакого самостоятельного предмета; а если она предполагает, что таковой имеет место, то вещественный и логический анализ вскоре показывает, что речь идет только о фикции, возникающей, главным образом, из структуры нашего языка, о фикции, которой не соответствует никакая реальность. Так мнимо существующая трансцендентная реальность, мнимо существующий метафизический факт приведен к некоторому эмпирическому факту, природному и языковому, и тем самым ставится задача создать неметафизический язык, который не приводил бы к невразумительным метафорам и фикциям.

Таким фикциями языка оказываются большинство старых метафизических понятий: таковыми являются идеи, не только в смысле высших, истинных реалий, но

также и в смысле чисто «логических entit»\*, универсалий, эссенций, ценностей и других квазиобъектов; точное словоупотребление, которое не делает ничего иного, кроме как стремиться быть структурным отображением, структурным аналогом реальных фактов, обойдется без всех этих фикций.

Фиктивными являются такие категории как субстанция или причинность, в случае если мы под ними имеем в виду не просто некоторые относительные типически формы, способные проявиться в чувственном материале (следовательно, конечно же, вид нашего высказывания о мире, которое предполагает анализ континуума восприятия), а считаем их последними формами построения самого сущего.

/318/ Наконец, фикцией является не только «сущее» (уже как абстракция), но и, главным образом, слово «бытие» в значении существования: однако поскольку у этого слова нет никакого собственного предметного содержания (бытие это не реальный предикат), ввиду этого оно служит для того, чтобы включать единичные предметы в самую широкую совокупность предметов, которую мы можем абстрактно представить, включить их в совокупность эмпирической предметности вообще.

Вместе с абстракциями, эссенциями, категориями, сущем как таковым и бытием также исчезают и все предметы возможного метафизического опыта, метафизической рефлексии.

Как мы видим, современный этап метафизического мышления характеризуется антиномией: метафизика, с одной стороны, хочет быть наукой об абсолютном объекте, но, с другой стороны, такое стремление к абсолютности и объективности не приводит ни к чему вообще. В начало нашего столетия проявились обе стороны этой дилеммы, которая исторически повторялась часто в разных формах. Самым деятельным образом: Мейнонг, Гуссерль, Шелер, англосаксонские неореалисты, Уайтхед и т.д. вновь обновляют рационалистическую метафизику с её эссенциями, ценностями в себе, субстизирующими категориями, но в то же время как поздний Brentano, логические позитивисты, Рассел-как анализатор фикций и многие другие современные логики (особенно семантики и теоретики логического синтаксиса), исходящие из конкретных проблем конечной науки (особенно из вопросов обоснования математики), вновь с величайшей последовательностью опровергают метафизику.

Эти весьма тонкие и абстрактные философские вопросы, которые, как кажется, лежат счень далеко от конкретных исторических интересов, от человеческой практики, которые, как кажется занимают только специалистов и служат только упражнению «остроты ума», являются, таким образом, составными частями исторической борьбы человека за метафизику, а, тем самым, за одну из возможностей философии- а, следовательно, за философию вообще, поскольку она является столь же присущим человеку явлением как религия или искусство. Ведь такие виды деятельности человека, которые не служат непосредственному поддержанию жизни, представляются на первый взгляд более проблематичными чем все остальные; ведь жизнь является чем-то просто данным, и с этой точки зрения не требует никакого оправдания. Но человек, тем не менее, постоянно стремится к тому, что будет не только проблематичным, но и непосредственно не оправданным даже исходя из предметной данности – и возможно, что к таковым возможностям принадлежит и философия. И жизненное значение их силы уже никто не может отрицать – вне зависимости от того, оценивает ли он их положительно или отрицательно.

Метафизика в обеих своих формах, и положительной и отрицательной, содержит также скрытую предпосылку, на которой основывается не только вся её конструкция, но также попытка «критики языка»: а именно то, что язык должен иметь

---

\* сущие - лат

смысл, то есть, может выражать, /319/ отражать, репродуцировать только объективные факты, реальные предметы, иными словами: смысл языка состоит в том, чтобы обозначать вещи и ничего другого, поскольку вне этой репродукции (и её средств), язык представляет собой простую кумуляцию бессмысленных слов.

Действительно, логические позитивисты считают, что устраняют метафизику тем, что по их мнению, философия не должна говорить ничего содержательного о вещах, она должна только анализировать высказывания о них; философия, по их мнению, должна говорить не об универсуме, а только о языке. Из языковых знаков одни предназначены для обозначения вещей, вторые для обозначения других знаков; из языковых выражений, высказываний, одни имеют предметный смысл, то есть, выражают факты (действительные или не действительные, и (эти выражения) являются либо утверждающими либо отрицающими по отношению к чувственному опыту), или напротив, они являются выражениями без всякого фактического содержания, только системами конвенций, которые особенно важны: с их помощью только и возможно осуществление взаимосвязи изречений, их последовательность и бесспорность. Логика и математика полностью состоят из таких бессодержательных, но наполненных смыслом высказываний, без которых было бы невозможно знать, не противоречим ли мы сами себе, если мы высказываем много разных выражений, а значит, если мы вообще говорим (то есть, не противоречит ли одно выражение другому).

Перед высказываниями, которые не имеют фактического содержания, стоит задача сделать возможным наши высказывания о фактах. В свою очередь, выражения, которые касаются фактов, проверяются фактами, и должны оправдаться при упорядочивании и предвидении того, что дано чувственно.

Тем самым логический позитивизм закрывает человека в границах языка, а при помощи языка, и как он считает, в границах чувственности и данности.

Таким образом, логика и математика избавлены от метафизического нимба, которым её наделил старый рационализм начиная от Платона и Декарта и вплоть до Гуссерля (в его первой фазе) и неореалистов.

Но последовательный и продуманный язык не является чем-то однозначным. Возможны разные системы конвенций, и человеческий дух конструирует все новые и новые математические и логические системы. Язык, а вместе с ним и опыт, развиваются как исторический процесс. Чтобы опыт мог быть строже и шире, необходимы все более сложные, проработанные, все более формальные конвенциональные системы. Наука, это действительно «хорошо сделанный язык», но еще лучше сказать, что это язык, который создается, творится. О самом этом процессе можно сделать также следующее наблюдение: он стремится быть последовательным и объединить весь возможный опыт.

Но если мы в языке имеем средство, которое дает нам возможность воцариться в предметном существе, ограничить в нем область освоенных и предвидимых нами /320/ вещей, то это, происходит, разумеется, благодаря нашей способности создавать осмысленные предложения без фактического содержания, нашей способности к конвенции. Эта способность нас вырывает из пассивности простых живых организмов, позволяет нам именно *антиципировать*, или, лучше сказать: предполагает выход за рамки только данного. Следовательно, наша жизнь в языке, наше пребывание в нем само уже является доказательством того, что мы существуем в дистанции по отношению к данному, что мы не просто заключены в нем, как это нам хотели бы внушить позитивисты, хотя *предметно* мы не можем выйти за рамки данности. Можно полностью признать вслед за позитивизмом, что предметная трансценденция возможна только расширением опыта в науках; но такая трансценденция вполне достаточна для доказательства того, что *предметное* знание является по своему характеру

нецелостным – именно потому, что такая трансценденция проявляется движением постоянного расширения и углубления.

Следовательно, язык является историей, а не некоторой одноразовой структурой; он не дан раз и навсегда, а создается актом нашего усилия, которое направляется ко все большей полноте и содержательности, без того, чтобы при этом была гарантирована всеохватность; так в отличие от пассивных чувственных данностей у животных человек постоянно воспринимает и понимает все более и более новое значение. Но историчность структуры языка возможна только потому, что человек свободен по отношению к чувственным данным (как по отношению ко всему, что вне его и перед ним наличествует фиксированно и в готовом виде), потому, что он является «свободным».

Эта свобода по отношению к «чувственным данным» проявляется уже в том, что эта данность должна быть интерпретирована, должно войти в наши языковые, «логические» схемы, которые нам дают возможность ввести её в обзор и взаимосвязь – логические позитивисты говорят при этом о том, что из этих данных должны быть созданы логические конструкции. Однако такие построения освобождены от данности как таковой. В этих конструкциях имплицитно содержится логика, то есть, единство, консеквенция; мы уже видели, что оно не имеет ничего общего с содержанием самого факта, а является чисто аналитической. То что нам позволяет говорить о вещах не имеет с самими вещами ничего общего – это просто «абстрактное» единство, это только постулат, что язык, это всегда такой язык, который не противоречит сам себе, и не уничтожает сам себя.

Этим однако подтверждается то, что язык предполагает и осознание этой угрозы и защиту против неё. Логический слой, слой логических выразительных средств, создан обороной против этой всеобщей, принципиальной угрозы. Каждый тезис, каждое предложение которому мы придаем веру, будет являться угрожающим: оно независит от нас, оно не является чем-то самостоятельным, а имеет свое содержание и смысл помимо себя, оно может быть опровергнуто в процессе опыта, или, напротив, оставлено мной без внимания, я могу пренебречь им, оставить его не использованным. Так мы видим, что каждое предложение, а следовательно, язык в целом, предполагает *временной /321/ горизонт* присущий человеку, горизонт, в котором продолжается опыт, горизонт, который является предпосылкой любой памяти и воспоминания, эти воспоминания могут его заселить, наполнить содержанием и оживить; вместе с временным горизонтом, однако, он неизменно предполагает ту общую угрозу, которая присуща всему временно существующему, то есть, человеку, а именно, его отсылку к вещам, и при этом *дистанцию по отношению к вещам*.

Логические позитивисты основываются, прежде всего, на открытии Юмом того обстоятельства, что индивидуальный субъект, это не субстанция, а «сенсуальная история», то есть, исторический ряд сенсуальных содержаний. Однако о самой этой «сенсуальной истории», о её чертах, о её форме, они постоянно умалчивают, так, как будто здесь все обусловлено компетенцией психологии. Однако именно эта перемещение «личной истории» в сферу психологии показывает, что позитивист по своему произволу ограничивает понятие действительности сенсуальной сферой, так, как будто понимание, восприятие было бы чем-то конституируемым только чувственными содержаниями.

Разумеется, что и понимание и восприятие и значение можно рассматривать только как некую «логическую конструкцию», то есть, только на основе сенсуальных данных; но, в свою очередь, и наоборот, можно и сенсуальные данные рассматривать только как моменты и сферу опыта внутренней истории, однако эта сфера не имеет столь же «принудительного характера», который имеет чувственный опыт и

логическая конструкция, необходимая для объединения действительности с целью более совершенной антиципации; область опыта внутренней истории показывает нам её в своей основе не менее общий характер – поскольку только она в состоянии, дать действительный смысл той «личной серии чувственных опытов», о которой говорит позитивизм. Логический позитивизм, своим видоизменением вопроса Юма: «как я убеждаюсь в истинности или неистинности своих собственных выражений?», и тем, что отрицает смысл неverified предложений, ставит вопрос действительно с соответствующей остротой – при этом будучи уверенным в том, что каждому лояльному свидетелю спора остается только единственная возможность – признать внешний опыт, опыт *которым мы обладаем*, в качестве единственного возможного судьи в вопросах о значении и истине. В действительности же дороги здесь расходятся; либо признать примат опыта, *которым мы обладаем*, и который осуществляется вне нас, либо примат того опыта, *которым мы являемся сами*.

Но в этом вопросе чувственный опыт никогда не может быть решающим, поскольку тогда он был бы и судьей, и спорящей стороной одновременно. Мы без сомнения можем сделать вид, что проблемы как бы не существует, что она не имеет смысла. Но речь здесь идет именно о том, что проблема «имеет, или не имеет смысла» не только согласно объективной достоверности, но также согласно того, кто мы /322/ и что мы из себя представляем. Основополагающий опыт человеческого существа как творца истории, для которого никогда не может быть решающей никакая чувственная данность, опыт языка, который нельзя логически транспонировать в выражение о чувственных данных, это опыт *свободы*. Этот опыт имеет, вопреки чувственному, ту особенность, что он не является опытом о каком-либо факте, о каком-либо *предмете*, который может констатироваться с разных позиций, который доступен разным наблюдателям, о вещи, к которой всегда вновь можно возвратиться, и которая является составной частью контекста других вещей. Однако свобода, тем не менее, является, делом опыта, это опыт *риска*, на который, разумеется, можно пойти, но от которого можно и уклониться. Этот опыт не является пассивным, вынужденным опытом, какой является вся чувственность, поскольку опыт, *которым мы обладаем*, это одновременно, тот опыт, *который обладает нами*. По этой причине, опыт свободы конечно же не так общераспространен и самоочевиден как пассивный сенсуальный опыт, который по времени ему всегда предшествует - опыт свободы это опыт *овладения*, приобретения свободы, а не пассивного обладания ей. По этой причине также не только возможны, но даже более многочисленны и гораздо более привычны люди, которые не имеют никакого собственного опыта свободы – а следовательно, конечно-же те, которые объясняют её в соответствии с пассивным, чувственным опытом, как будто-бы речь шла о каком-то факте и данности, или даже объясняют её «субъективно», как будто в нем можно было бы убедиться как-то интроспективно, всматриваясь в глубины личности, путем рефлексии над собственным ходом сознания и т.д.

В чем же заключается опыт свободы? Это опыт неудовлетворенности данным и сенсуальным, который перерастает в понимание того, что данное и сенсуальное не является ни решающим, ни даже единственным возможным. Поэтому для опыта свободы определяющими являются «негативные переживания», которые демонстрируют то, что все содержания нашего пассивного опыта являются незначительными, текучими, ничтожными; который показывает, что можно не только «заклЮчить в скобки» веру в каждый единичный сенсуальный опыт, но и то, что все принадлежащие «Я» сенсуальные пассивности можно удерживать перед собой как просто предмет восприятия и исследования; это тот опыт, который показывает, как изначально недействительное, нереальное, фантастическое, «просто созданное» может

быть более важным «более значимым» чем простая пассивная реальность, что этой пассивной реальности можно придать смысл.

Опыт свободы всегда является целостным опытом о целом «смысле» - пока нет в наличии опыта свободы, вопрос о целостном «смысле жизни», если можно так выразиться, лишен смысла. Сократовская диалектика была направлена именно к тому, чтобы показать то, что ни на основании какого-либо сенсуального объекта, ни на основании какого-либо вещественного опыта не возможно ни поставить, ни решить этот вопрос. /323/

По всем этим причинам можно обозначить опыт свободы как опыт трансценденции; негативной метафизики эмпиризма нельзя избежать ни рационалистической метафизикой, ни метафизикой субъекта, которая утверждает свою автономию или вышестоящее положение по отношению к природным и искусственным вещам, но это возможно только через обращение к трансценденции и самим осуществлением попытки приобрести этот опыт.

Но является ли сфера опыта трансценденции более ограниченной чем сфера пассивного опыта, ведь актуально он осуществлен только у очень незначительного числа людей, по сравнению с теми, кто основывается на пассивном опыте, не будет ли он чисто «аристократическим», не будет ли он разделять человечество на две принципиально отличные друг от друга «категории», которые кроме внешнего подобия не имеют между собой ничего общего? Не будет ли также опыт свободы касаться только тех, кто ей обладает, и не будет при этом присущим человечеству вообще? Что приносит он людям, которые терпят обычные человеческие нужды и недостатки, которые стремятся к облегчению своих материальных забот и своих нужд, которые нуждаются в хлебе, чтобы насытиться, в лекарстве, чтобы сохранить жизнь, в планах и машинах, чтобы их жизнь не была постоянным рабством по отношению к их собственным биологическим и чужим господским потребностям? Не является ли весь этот «опыт» всего лишь конструкцией, предназначенной для того, чтобы людям успокоенным и сытым было предоставлено благополучное сознание их исключительного положения, которое является исключительным только *via facti*\*?

Здесь необходимо установить различие. Опыт свободы является все-же менее распространенным, чем пассивный опыт, но сама свобода, или лучше возможность свободы, это факт, который касается человека вообще. «Общий смысл» это то, что предназначено для каждого, и жизнь каждого из нас имеет к нему отношение, будь то определенным (опыт свободы), либо неопределенным способом. Можно также сказать, что *некоторым* опытом свободы обладает каждый человек; однако формы того опыта, которые у него присутствуют, еще приобрели той выразительности, как в том случае, когда они собираются в единый целостный образ как у тех, кто живет в осмысленном опыте свободы. Дистанция к вещам, язык, антиципация опыта, научное объяснение могут быть поняты, в конце концов, только из возможности свободы; возможны конечно же и натуралистические и утилитаристские интерпретации, которыми могут удовлетвориться только те, кто не развивал в себе опыт свободы или кто душил его в себе по причинам практического или мировоззренческого характера. Человек творит и трудится исходя из свободы даже тогда, когда он отворачивается от свободы. Свобода не является аристократической привилегией, а обращена ко всем и действительна для всех; без неё человек не был бы человеком, «человеческое достоинство», даже там, где люди не осознают это в полной мере, /324/ происходит также из неё, а отнюдь не из того, что человек является самым могущественным из живых существ. Поскольку если бы это было так, то человек мог бы сохранять общественные конвенции

---

\* при помощи фактов – лат.

сотрудничества и солидарности, но по сути, но в глубине души он сознавал бы свою убогость – убогость своего положения смертного существа, которое обладает только ограниченным знанием, существа подвергнутого случайностям космического и социального контекста – без всякой компенсации, кроме более или менее законной гордости одного могущественного конкурента по отношению к другому, который конечно же может сделать многое, но в абсолютном смысле всегда будет повергнут. Если свобода обращена ко всем людям, тогда не имеет смысла считать её ни привилегией, ни уловкой господствующих, чтобы они легитимировали себя и отвлекали других от насущных забот.

#### IV

Опыт свободы был основой метафизики как в её возникновении, так и в её историческом развитии. Сократ сформулировал этот опыт в концепции незнающего знания: собственно, к самой метафизике он еще не пришел. Это было сделано только Платоном, когда он дал объяснение опыта свободы (и трансценденции), при помощи своей собственной системы понятий, системы которая вновь после Сократа выдвинула претензию на такую предметность и позитивность, какую имеют понятия, которые формулируют наш опыт позитивно, сенсуально. Платон объяснил свободу как *transcensus* от чувственного к трансцендентному существу, от «мнимого» к «действительному». Диалектика – как духовный процесс стоящий на двух опорах, чувственном и надчувственном, опосредует связь между двумя мирами, и позволяет осуществлять не только восхождение от чувственного к надчувственному, но и нисхождение от надчувственного к сенсуальному. Восходящая диалектика это поиск того необусловленного и надпротиворечивого, которое стоит над обусловленным, неединным и противоречивым. Нисходящая диалектика, которая исходит из единого, непротиворечивого и необусловленного, показывает генезис многообразия сущего, а тем самым и (относительных) противоречий. Тем самым Платон дал первый набросок положительной (рационалистической) метафизики. Таким образом он внес вклад не только в метафизику, но и в позитивную науку поскольку впервые не только показал возможность, но и частично осуществил научную систематизацию понятий. Этим он предопределил судьбу философии на две тысячи лет; но проблематично, поставил ли он тем самым философию на её действительный, дефинитивный путь. Споры о платоновской форме, а впоследствии – в наше время – о самой сущности метафизики не утихают с времени Платона. Однако, это не было ни случайностью, ни результатом того, что метафизика была основана /325/ слишком неполно и наивно. Неполнота и изначальная наивность не мешает действительным наукам в их продвижениях, когда они достигали стадии прочного конституирования. Метафизика, хотя она и основывается на аутентичном опыте, не может по основополагающим причинам конституироваться как наука, как, однако, этого она требует от своих адептов.

Пассивный опыт является положительным и содержательным, то есть дает нам те стороны предметного сущего, которые хотя и присутствуют в нем всегда неполно и односторонне, но все же в оригинале и так, что каждая данность есть, прежде всего, позитивное содержание; хотя эти содержания могут быть инкомпатибельными по отношению друг к другу, но эта инкомпатибельность является всегда чем-то вторичным, что изначальнo характеризует позитивное содержание. В

противовес тому опыт свободы не имеет позитивного содержания; категории, которыми мы прежде всего характеризуем и определяем эти предметные содержания, какими являются качество, квантитативность, субстанциальность, отношение и т.д., то есть, их вообще нельзя здесь использовать, поскольку они не имеют никакого соответствующего субстрата, того, к чему можно было бы обращаться также рецептивно, как к предметным содержаниям, которые просто существуют или не существуют здесь и теперь. В опыте свободы не содержится никакого представления, никакого конечного полюса, на котором могла бы основываться наша деятельность, направленная на свои предметы. Опыт свободы не содержит никакого субстрата, понимаем ли мы под субстратом некоторое конечное и позитивное содержание, некий субъект или предикат, или совокупность предикатов. Вопреки этому опыт свободы имеет изначально отрицательный характер: характер дистанции, отдаленности, преодоления любой предметности, содержательности и субстратности. Это проявляется, главным образом, в *целостности* этого опыта. Это тот опыт, который только и соединяет наше предметное переживание в переживание целого, предметность создает для нас целое: именно тем, что мы находимся всегда *по ту сторону* всего предметного, поскольку нам всегда недостаточно чего-то предметного – поскольку действительная совокупность всего конечного сущего нам конечно же просто недоступна. Актуальный предметный опыт со своим целостным стилем и своими перспективами продолжения в неопределенном, становится понятным только по отношению к тому «акту» целостного отступления от этого опыта, целостного не-успокоенности, не-удовлетворенности простой предметностью, акт, который все же создает *область* предметного как такового – область, которая несомненно отсутствует у зверей с их привязкой к конкретным, наличным, инстинктивно связанными с ними вещами. Для зверей все является конкретным предметом, предметность не является никакой областью, не существует в нем никакого самостоятельного «стиля», никакого момента неопределенности и просто «и так далее», никакой чистой потенциальности.

**/326/**

Поскольку опыт свободы не имеет никакого положительного предметного содержания, он должен всегда казаться убедительным и успешным попытка интерпретации нашего предметного универсума в терминах чисто пассивного опыта. Этот попытка имеет различные формы; в традиционной психологии это, например, форма объединения опыта из объективных элементов; в новой форме, в гештальт психологии, системой из динамических составляющих, имеющих, однако, всегда позитивный и содержательный характер. «Память» и «фантазия» объясняются как структуры состоящие из актуальных, специфических элементов, как собственные структуры настоящего. Язык это свидетельство не только о вещах сущего, но и прежде всего об отступлении от них и диспозиции по отношению к ним, он объясняется именно как образ вещей, предметных структур. Все это можно сделать с величайшим успехом, поскольку во-первых, в действительности всегда возможно указать на соответствующие объективные факты, во-вторых, поскольку собственный «духовный» опыт не обладает никаким предметным и позитивным содержанием – то попытка распространить то предметное описание на весь универсум сущего, замкнуть многообразие сущего в системе объективной науки, должна быть заманчивой и обладать убедительностью естественнонаучных успехов.

Однако если мы когда-нибудь будем понимать и действительность и возможности пережитой свободы, отсюда следует рефлексия также и на наш предметный опыт. Интерпретация нашего человеческого опыта, опыта исторических существ, в его целостности возможна не иначе, чем из опыта свободы, и никогда не возможна только из пассивного предметного опыта.

Интерпретация человеческого опыта есть нечто принципиально иное, чем метафизика. С одной стороны, метафизика открывает новый универсум исходя из нашего собственного и трансцендируя его, с другой, объяснение опыта проясняет, открывает, объясняет этот наличный для нас данный живой мир, открывает в нем то, что до сего дня было скрыто, его тайный смысл, его собственную структуру, его внутреннюю драму. Разумеется, что для этой интерпретации можно найти опору и в метафизической работе, в самой метафизической традиции. Поскольку традиционная метафизика опиралась в своем развитии, без сомнения, также и на опыт трансценденции, и на внутреннюю драму свободы. Она знала феномены, которые только конструктивно, спекулятивно оценивала преобразовывала.

Если позитивистская, или лучше сказать, негативистская версия метафизики объясняет и отвергает позитивную метафизику только исходя её рассмотрения как языковых ошибок, то наш способ делает возможным «преодоления и снятия (aufheben)» метафизики в более глубоком смысле: постичь также и момент её внутреннего оправдания, не только пустоту, которая заметна особенно там, где метафизика измеряется масштабом, применение которого она сама требует, но который неадекватен для её внутреннего ядра: /327/ масштабом строгой, положительной, нецелостной науки, как эту науку создал современный дух конструктивной и предметно описывающей математики. Один из главных платоновских мотивов, основанный на реальном опыте свободы и давших возникновение метафизическим наукам, мы хотим здесь интерпретировать неметафизически и одновременно показать, как традиционная метафизика создает отсылки к этому мотиву; таким образом, одновременно объясняется, как возможно, несмотря на её «пустоту» и «бесплодие», много раз уже подчеркнутую, несмотря на её незащитность и бессмысленность с точки зрения чисто объективной рациональности человеческий дух всегда возвращается к той области, в которой еще не удастся сделать шаг вперед – согласно масштаба и способа, который является обычным для позитивного знания.

## V

Платоновская теория сепарированных идей часто интерпретировалась как ложное логическое заключение, как гипостазированное имя, как просто недостаточно разработанная логическая теория. Как известно, с чисто логической точки зрения никакой аргумент не будет являться достаточным, для того, чтобы он мог обосновать тезис об идеях как о сепарированных entit-ax, на область которых не может распространяться никакое чувственно воспринимаемое сущее. Отсюда следуют современные попытки интерпретировать идею противоположным образом, как чисто логическое средство объяснения опыта, как то, что позволяет придать опыту смысл, попытки интерпретировать идею как априорный элемент, как методическую предпосылку, как регулятив, без которого не обойдется научное познание в самом глубоком смысле. Однако при такой интерпретации, которая выглядит более предпочтительной с точки зрения современной методологии (особенно неокантиански ориентированной), служебность вещей по отношению к идеям, многократно подчеркнутая Платоном, во многом уступает место подчиненному положению идей; хотя они управляют нами, но все же они предназначены только для понимания вещей этого мира, они служат только объяснению опыта. И в том, и в другом случае

χωρισμός\* опять исчезает, он становится только различием между двумя составными частями познания – в результате этого, различие между уровнями иерархии сущего, различие онтологического порядка опять нивелировано. Не поможет и то, если мы попытаемся от логико-методологического объяснения вернуться назад, к сфере их понимания сократовским Платоном, к сфере, в которой берет начало исток идеология – к сфере практики, обозначенной современной философией как область ценностей, и будем понимать идеи только как «ценности в себе»: поскольку тогда мы либо будем защищать, не имея на это убедительных доводов, сепарацию и высшую онтологическую значимость этих ценностей, либо мы будем понимать идею как только /32 а/ как «идею в кантовском смысле», как нереальный регулятив нашего поведения, и поэтому вновь останемся в рамках чисто теоретического объяснения.

Современные интерпретации позволяют сохранить и понять в Идее почти все, кроме χωρισμός отделенности идеи от нашей реальности, отделенности от мира вещей и мира людей, которые предоставлены самим себе и рассматриваются только как чистая реальность. Но необходимо понять, что именно χωρισμός, именно разделение, изоляция, это тот важнейший феномен, который нельзя игнорировать и о котором нельзя забывать. Необходимо отбросить метафору, связанную с понятием χωρισμός, согласно которой χωρισμός это то, что является причиной отделения чего-либо от чего-либо иного – то есть, разделением двух предметных областей; поскольку χωρισμός есть изначальная отделенность без наличия какой-либо другой предметной области. Речь идет не о дистанции, разделяющей какие-либо две сферы, которые управляет или объединяет чем-то третье, то, что охватывает их, и что является основой как их сопряжения, так и взаимного отделения. χωρισμός есть отделение, различие в самом себе, абсолютное отделение как таковое. В нем не содержится никакой тайны существования какого-то дальнего континента за самым дальним океаном, напротив, тайну PTD4F: ` Н необходимо извлечь из него самого, найти эту тайну только в нем самом. Иными словами, тайна χωρισμός, это то же самое, что и опыт свободы: это опыт дистанции по отношению к реальным вещам, опыт нахождения смысла независящего от чего-либо предметного и сенсуального, опыт, который мы приобретаем обращением к изначальному, «естественному» направлению жизни, это опыт возрождения, «второго рождения», который присущ всей духовной жизни, опыт, который известен человеку религиозному, знатоку искусства, и, не в последнюю очередь, известен философу. Для философии опыт свободы это то, что предохраняет ей от возможного распыления в конечных, предметных, изолированных знаниях, это то, что предоставляет и гарантирует её автономию. Если мы в метафизическом смысле рассматриваем идею как краткое выражение χωρισμός, а следовательно как символ свободы, тогда можно сказать, что философия существует только благодаря пониманию идеи, и что никто не поймет философию, если ему не может быть доступна идея. Однако в строгом смысле этого слова идею, как абсолютный предмет, нельзя уравнивать со свободой, напротив, идею еще необходимо преодолеть, превзойти, освободить её от представляемого, предметного, образного характера.

Конечно же Идея, как её показал Платон, содержит в себе две стороны: с одной стороны, она без сомнения является абсолютным предметом, Образом в себе; но, с другой стороны, она по сути то, что является видимым, видом и обликом, тем, что вообще дает возможность усматривать. Речь идет, конечно же, о том, чтобы видеть не в чисто инстинктивном, сенсуальном смысле, в котором видят также и звери, а в «духовном» смысле, в котором можно сказать о том, что нечто для нас наличествует, является предоставленным, что мы видим нечто большее, чем содержится в

---

\* отделение, сепарация – дреанегреч.

непосредственной данности. Что дает нам возможность усматривать больше, чем мы видим? /329/ Что делает возможным сам акт видения? Это именно то, что воздействует так, что мы можем постоянно наблюдать, усматривать все более новое и новое в том же самом, или почти в том же самом, – то, что делает из нас существо, которое способно менять себя и свое окружение, следовательно, то, что делает человека «историческим». Историческим же является такое существо, которое живет не в вечности, причем не только в смысле вообще над временным распылением, или в смысле вечного настоящего, вечного момента, а которое отличает то, что дано, - и от того, что уже ушло и безвозвратно потеряно, и от того, чего еще нет иначе чем в способе неуспокоенности, относительно того, что имеет место. Историческое существо опирается на прошлое, посредством которого расширяет обзор данности, и при его помощи прошлого преодолевает данное и наличное. Но все это возможно только в том случае, если открыта сила дистанции, сила отступления от простой данности и современности – открыта сила освобождения от чисто предметного и данного: следовательно, по платоновской терминологии, открыта сила идеи. Конечно же так понятая Идея сама никогда не может быть увидена; она далека от того, чтобы быть Предметом в себе, она является только источником и причиной всего *человеческого* опредмечивания, но только потому, что является, прежде всего, главной опредмечивающей и реализующей силой, силой, из которой проистекает вся наша способность бороться против «просто реальности», реальности, которая была бы нам дана как абсолютный, неотвратимый и непреодолимый закон. Отсюда вытекает сила памяти и воспоминания, как отношения к тому, чего уже нет, сила онастоящивания того, что не является непосредственно данным и что само по себе не предполагается, отсюда, сила фантазии, комбинации, синтеза всего того, чего вне нас еще никогда не существовало. Отсюда возникают способности к негативации во всех её формах, от простой констатации того, чего еще нет и что противоречит самому себе, и вплоть до намерения разрушить все то, что существует, осквернить все то, что считается сакральным, осудить действительность во имя того, к чему мы стремимся и того, чего здесь еще не существует.

Так понимаемая идея не может образовывать иерархическую систему сущностей, эссенций, усий, следовательно, её главной проблемой не может быть Единство *species a genus*\*, поскольку вопрос о единстве этой иерархии является гораздо менее значимым вопросом, подчиненным вопросу о гораздо более высшем единстве, единстве идеи. Единство, на которое указывает духовный опыт свободы, является более более высшим, чем единство какого-либо *genus-a*. *Species a genera*\*\* , также как и весь мир языка, являются конечно же созданием идеи; но идея не является ни *species*, ни *genus*, как это уже было представлено в метафизической версии. Аристотель, в своей науке *οὐτε τὸ ἐν οὐτε τὸ ὄν εἶναι γένος*\*\*\* (10) возможно находится ближе к Идее, чем Платон /330/ в своей «логической» фазе. Но и Платон, ( и Аристотель) знали о том великом мыслителе, который впервые и неизмеримо более глубоко понял Единое в его, одновременно, и возвышенном, и отрицательном характере; и с нашей точки зрения, не является ни непонятным, ни также ни в коем случае признаком сознательного отклонения от сократовской традиции (которая является чем то символическим, результатом древнейшей прафилософии вообще) то, что в *Софисте* место Сократа, как ведущего беседы, занимает элеатский чужеземец.

Идея как символ свободы имеет вопреки простому понятию «активного опыта» и «опыта свободы» то особое преимущество, что избегает субъективизма. Философия

\* рода и вида – лат.

\*\* роды и виды – лат.

\*\*\* « ни «единое», ни «сущее» не является родом» Aristotelés, *Metafizika*, 998b22.

свободы, как правило, отождествляется с науками немецкого идеализма; без сомнения, исторически они с связаны с философией свободы самым тесным способом, но немецкий идеализм является философией абсолютной, суверенной субъективности, супремации человечески-исторического Я, которому придается значение абсолютной субстанции. Как субъективизм немецкий идеализм метафизичен: он является наукой, которая рассматривает многообразие сущего в его целостности и глубине, наукой о системе реальности; и если кто-то осуществляет попытку преодолеть этот концепт философии как науки об абсолютном целом, как это было у Канта, то в конце концов это происходит во имя «метафизики как науки» и во имя свободы как самого глубокого *определения человека*. Вопреки этому Идея это такое определение, которое, если мы освободим её от метафизических шлаков, возвышается над всем и субъективным, и объективным сущим; именно ПТD4F: ` Н гарантирует, что в ней мы не встретимся ни с каким сущим, ни в смысле какого-либо хода опыта, ни а смысле его содержания. В человеке разыгрывается опыт свободы, человек является её «местом» - но это не означает, что человек самодостаточен для этого опыта; поскольку если пассивный опыт является свидетельством существования универсума предметного сущего, и вместе с совокупностью потоков нашего сознания, является свидетельством о сущем в целом, то и наш активный опыт свободы является свидетельством, но свидетельством о том, что не возможно отождествить с «сущим» в предшествующем смысле этого слова, о чем-то таком, что не может быть по одну сторону ним, инаходиться на том же самом уровне.

Не стоим ли мы здесь перед парадоксами негативной науки об Идее, где необходимо показать её внутренние противоречия? Не должна ли Идея быть чем-то принципиально не-существующим, чем-то не-сущим – именно из за харисмоса, который нас вынуждает к тому, чтобы мы попросту противопоставляли идею целому всего сущего, объективного и субъективного – что однако происходит, когда мы исключаем любое сущее, не должна ли идея быть просто «ничто»? Однако «ничто», как на это уже указали логики и метафизики, не является каким-то принципиально невозможным понятием, конечно же, если оно понимается не в абсолютном смысле слова, а когда оно принимается или как выражение /331/ пространства между действительностями, или как средство речи, как некоторый способ высказывания о знаках, служащих для обозначения реальных вещей? Не вынуждена ли здесь наука признать то, что она, также как в свое время позитивный платонизм, потерпела крушение на том, что осуществляет гипостазирование нереализованного, не действительного, что создает только просто *flatus vocis*\*?

Но одно из искушений языком, который практически предназначен для означения реальных вещей, состоит именно в том, что он учит нас понимать также и не-сущее, прежде всего как предметно не-сущее, как просто относительное понятие, так, как это уже сделал Платон в *Софисте*, а после него множество других. Как относительное понятие, как отношение между существующими вещами, не-сущее удастся фиксировать и понять; но Платон также знал, что не-сущее скрывается, что оно *по своей сути* является скрытым, а также, что как сила, определяющая нашу жизнь, оно является для нас гораздо более изначальным, гораздо большим чем просто понятие, в которое стремится превратить это не-сущее наше опредмечивающее мышление.

В каком смысле нашу жизнь определяет другая сила, чем являются те предметности, которые встречаются в универсуме, предметности которые в нем даны, и в отношении которых нам не остается ничего иного, кроме как просто признать их наличие? Мы уже говорили, что для человеческой жизни характерно её целостное

---

\* звук голоса – лат.

отношение: что человеческая жизнь, это жизнь в целом. Ни в коем случае ни *над* *целью*: не так, чтобы мы могли овладеть универсумом и опредметить его, как к этому издавна стремиться вся позитивно-метафизическая теория, но так, что мы знаем о всем пережитом и переживаемом, о том, что это пережитое принадлежит к совокупности реального действия, что некоторым способом, при помощи некоторой модели или схемы мы понимаем то, что в этом целом разыгрывается, поскольку имеем в распоряжении критерии и реагенты, которыми мы различаем реальное и нереальное в универсуме сущего. Что же создает то целое, к которому мы все же не имеем доступа? Если мы никогда не овладеем целым, если целое для нас никогда не отображается аутентичным предметом и субстанцией, откуда тогда наше отношение к целому, откуда исходит наше отношение к целому, откуда то, что наша жизнь не превращается в простую серию независимых событий, а разыгрывается как бы на одной сцене?

Это отношение вытекает из Идеи как из изначального источника, из которого проистекает вся наша жизнь. Каждая объектная и субъектная данность подчинена критике Идеи: она находится в отношении к Идеи посредством того, что Идея высказывает по отношению к ней свое *нет*, выражает свою трансценденцию. Человеческая свобода не представляет из себя ничего иного, чем другую сторону трансценденции идеи. Каждое наше конечное переживание, каждая вещь, которая может встречаться в нашем конечном, ограниченном горизонте, является только выражением того, что оно не достигает Идеи, поскольку Идея остается невысказываемой, и не воспринимаемой, она является вечной тайной по той причине, что никакая действительность её не выражает, потому, что она ни на что не похожа, потому, что любая действительность остается по отношению к ней неадекватной. По этой же причине Идея изначально существует в качестве не-сущего, – хотя она есть то /332/, что своим сопротивлением её предметному пониманию объединяет для нас всё конечное сущее. Она остается не-сущим до тех пор, пока мы принимаем конечное и предметное сущее в качестве мерила и как единственно возможного уровня сущего, это значит, что мы живем исходя из Идеи, даже если – как это происходит в повседневном направлении жизни вообще – мы живем отвернувшись от Идеи, и не замечаем эту Идею. Философы – идеалисты разрабатывающие онтологию, такие как Мальбранш и Росмини, особо подчеркивали этот идейный источник человеческой жизни, и тот способ, которым идея «предшествует» каждому нашему конечному, ограниченному, и чувственному переживанию и суждению. Однако недостаток их онтологий состоит не в том, в чем их упрекают чаще всего, то есть, не в их непонимании так называемого субъективного характера этого «*a priori*», а скорее в их слишком объективистском понимании идеи. Идея является для них бесконечным объектом, и её вмешательство в жизнь духа выражается в суждении, основанном на сравнении двух видов объектов, то есть, объектов бесконечных, с одной стороны, и объектов ограниченных, с другой.

Неадекватность, негативность, которую нам согласно позиции этих философов идея делает очевидной, та неадекватность, которая вмешивается в нашу жизнь, является неадекватностью чувственного сущего по отношению к идее, она основана на одновременном видении и чувственности и идеи; наша интеллектуальная жизнь состоит в стремлении к единству, в объединении бесконечного субъекта с конечными предикатами, к синтезу, который просто невозможен, а поэтому должен иметь форму отрицания.

В том виде представить себе отношение между идейным и мунданным, мировым сущим, невозможно. Можно представлять, то есть (духовно) ставить *перед* собой (что означает одновременно *под* себя), конечно же, только предметы; идея же изначально, не является ни предметом, ни понятием (поскольку понятие с необходимостью также является предметом). Поэтому идея в первоначальном смысле не представляет собой

просто диалектического движения, то есть, движения понятий в целостной последовательности суждений, суждений, которыми исчерпывается континуум отношений в сущем. Все теории, согласно которым идея это не только то, в силу того, что мы видим, но также то, что же, в конце концов, мы видим, являются антропоморфизмом. Справедливо и то, что изначально мы сами себя наблюдаем в вещах: в них мы видим свои настроения и состояние своей мысли, и наоборот, из них для нас самих высвечивается наш собственный характер эмоциональных существ, включенных в универсум конечных вещей, пристрастных по отношению к ним, и захваченных ими, зависимых от них, из вещей заново проявляются наши намерения, цели и средства, которые, несомненно, являются тем, на основе чего и благодаря чему мы видим вещи. Но все это, конечно же, еще не идея; идея все это создала и сделала возможным, однако сама идея, как то, что по сути не имеет облика, хотя и является предпосылкой того, чтобы нечто (в нашем представлении) пришло к своему облику и границе, предметом созерцания быть не может. Идея - /333/ это именно распредмечивающая сила, сила дистанции по отношению к некоторому возможному предмету; эта распредмечивающая сила проявляется в предметной области наличием целостных дереализованных квазипредметов и квазипредставлений, которые существуют уже на самой границе предметного сущего, и таким образом отсылают вне себя, но которые тем не менее не являются идеей, не совпадают с ней. Здесь имеется возможность объяснить, как действительные феномены, некоторые философские мотивы, которые современная психология в большинстве своем отвергает, поскольку им ничего не соответствует в переживании - такой мотив, как например, чистое созерцание пространства\* (в смысле Канта), то «и так далее», лишенное каждого содержания (а затем и каждой определенной геометрической формы), о котором говорил Шелер, принадлежит к чертам, которые характеризуют человека как такового; либо также кантовский мотив «продуктивной силы воображения»\*\*, то есть, образности, которая не комбинирует только чувственные содержания, а создает сама из себя некоторую синтетическую сцену, которая позволяет эти содержания соединять и рассматривать в целостности. Хотя мы считаем, что создаваемая образность именно как чистое созерцание не может иметь никакого собственного конечного содержания, которое не было бы воспринято из эмпирии, но в этих создаваемых образах и чистом созерцании все же содержится некоторый *отрицательный плюс*, то есть, преодоление каждого данного содержания; при помощи чистого созерцания мы находимся - без эксплицитного выражения - всегда уже за границами каждого конкретного содержательного созерцания, следовательно, всегда уже у некоторого целого, без того, чтобы это целое могло быть как-то содержательно квалифицировано; при помощи чистой образности мы пытаемся проанализировать то, что в опыте представлено соединенным, и сложить и соединить то, что в нем представлено разделенным - при помощи этой образности мы существуем всегда *за границами* предметных и смысловых синтезов, хотя и *содержательно* и позитивно ни один дальнейший элемент кроме эмпирического нам не удастся определить, попытавшись продиктовать эти элементы вещам, силой собственной синтетической способности. Но при том, что чистые созерцания\*\*\* являются *entia imaginaria*\*\*\*\* (согласно выражению Канта), ни коим образом не являются еще идеями, а только следствием воздействия идей на наш пассивный опыт. Таким следствием является весь наш индивидуально специфический,

---

\* Raumanschauung – нем.

\*\* «produktiven Einbildungskraft» - нем

\*\*\* reinen Anschauungen – нем.

\*\*\*\* воображаемыми сущими – лат.

исторический мир, к которому, разумеется, «чистое созерцание» и «продуктивная образность» принадлежат как несамостоятельные компоненты.

Идея также является чистой непредметностью, чистым призывом трансценденции. С точки зрения предметности, формы, конечного содержания, идея должна проявиться только как ничто, *flatus vocis*; в действительности и впечатление, и переживание, а в конце концов и само понятие «ничто», именно как понятие отрицания, происходит из призыва идеи, /334/ даже если этот призыв еще адекватно не реализован, и даже если мы от идеи отвращены, то есть, раньше чем в нас пробудилась не только, возможность, но и сама действительность свободы. Из этого опыта мы знаем, что предметы это еще не все; опыт свободы это именно опыт ничтожности реального мира, предоставленного самому себе. Однако до этого времени мы предполагали, что там, где в нашем опыте нам как то удалось превзойти вещную, содержательную, чисто предметную область, мы имеем только иллюзию языка, чистый *flatus vocis*, иллюзию, которая в лучшем случае тем или иным образом, целесообразна, (например, социально направлена как идеологический штамп), но которая существует без внутреннего оправдания, без истинности. С чисто логической (и конструктивной) точки зрения это не является невозможным, но напротив, вполне естественно объяснять любую *entia imaginaria* как только языковую иллюзию; это объяснение имеет бесспорную правду в том, что с чисто предметной точки зрения её нельзя оправдать и понять – нельзя, например, «ничто» считать предметным понятием, которое не имеет содержания, поскольку такая теория впадает в противоречие ввиду того, что, одновременно, и признает и отвергает «ничто». Но эта теория не только не является единственно возможной, но и также с необходимостью приводит к нивелированию человеческой истины до уровня простого успеха или неуспеха, до уровня прагматического объяснения, и игнорировать сущностно человеческую компоненту опыта, то есть, весь опыт свободы. *Entia imaginaria* являются, с нашей точки зрения, объясняемыми в качестве следствия воздействия идеи в нашем конечном опыте; иллюзиями и заблуждениями, к которым мы приходим в связи с ними, возникают из того, что к одному уровню – к предметный – мы приводим то, что ему вообще не принадлежит, и не может находиться вместе.

Вкратце – Идея, как мы её понимаем, это единая не-реальность, которая не может быть объяснена только как конструкция состоящая из других реальных вещей; она не является предметом созерцания, поскольку не является вообще предметом; она неустранима для понимания человеческой жизни, её опыта свободы, её внутренней историчности; она проявляется и показывает себя как постоянный призыв к преодолению простой данности предметности и вещественности, внешним выражением этого преодоления является человеческое творение нового и постоянное повторение усилий вырваться из упадка, на который нас обрекает существование в простой данности. Идея, как её мы понимаем, не является властью абсолютного опредмечивания, какую она имела в самом начале у исторического Платона; в качестве абсолютного предмета у Платона идея обращается к человеку с призывом к тому, чтобы он поставил себя в центр универсума и овладел им, как он овладевает в конце концов, посредством партиципации в идейном универсуме, посредством идеи знания всем интеллигибельным и воспринимаемым космосом. Эта тенденция платоновской метафизики не воплотилась, не была полностью использована /335/ ни в философии самого Платона, ни вообще в античности или в средневековье, поскольку она там ещё подавлялась мифологической теоцентрической направленностью тогдашнего человека; но современная метафизика, со своим антропологизмом и своей волей к простой супремации человека над предметным сущим, со своим натурализмом, конструктивизмом (технизмом), волей к власти является полным развитием

тенденций, существующих в зародыше уже здесь. Напротив, платонизм, в той форме как он объяснен здесь, показывает не только достоинство человека, но также и его непреодолимую границу; он одобряет власть, которую человек осуществляет над предметным сущим, но показывает, что его обязанностью является не только господство, но, одновременно, и служение; он показывает, что существует нечто высшее чем человек, то, с чем существование человека неразрывно связано, и без чего высыхает основной источник нашей исторической жизни. Платонизм, в том виде как он представлен здесь, является философией одновременно и очень бедной, и очень богатой. Она бедна, потому что отказалась от претензии, которую исторический платонизм не осуществил, но все-таки инициировал во всей дальнейшей истории, то есть, от претензии на научную систему; представленная здесь философия негативного платонизма не может сказать ничего содержательного ни об идее, ни о человеке, она не претендует на роль универсального ключа, которым можно открывать любые замки. Она не хочет поставить себя на место какой-либо конкретной эмпирической науки, и заменить какой-либо мнимо глубокой методикой её конечные, но результативные усилия. Напротив, она показывает уважение к науке и её автономии, показывает, что несмотря на все важное наследство, которые наука пререняла от метафизики, требуется постоянно предостерегать от того, чтобы философия замещала науку и выдвигала некие претензии на вещественное или методическое знание, равным образом как и от того, чтобы наука не абсолютизировалась в метафизику *sui generis*. (12) Философия негативного платонизма бедна, поскольку обладает только одним знанием, и это знание она не передает непосредственно как вещественное знание, которое имеется в мире к диспозиции, и на которое всегда можно просто показать, и к которому можно отослать. Негативный платонизм, это такое «затруднительное»<sup>\*</sup> положение философии, когда «она не может опираться ни на что, ни на земле, ни на небе», о котором говорил Кант. (8) Но она также богата, поскольку показывает человеку одну из его основополагающих возможностей, то есть, философии, очищенной от метафизических претензий; показала, где её нельзя заменить никаким другим духовным элементом, теоретическим или практическим, изгнать из её суверенной области: она сохраняет для человека дальнейшую возможность опираться на истину, которая не является ни релятивной, ни «мировой», хотя и не может быть сформулирована положительно и «содержательно»; она показывает, в какой мере является истиной извечная метафизическая /336/ борьба человека за что-то высшее чем естественность и традиционность, его борьба за вечное и надвременное, постоянно обновляющаяся борьба против релятивизма ценностей и норм, и все это при современном согласии мнений о принципиальной историчности человека и релятивности его ориентации в мире, его науки и практики, и его понимания жизни и мира.

1. Ph. Frank, *Logisierender Empirismus in der Philosophie der USSR*, in: *Actes Congr. int. Phil. scient.*, Paris 1936.
2. K. Reinhardt, *Parmenides*, Frankfurt/Main 1959.
3. H. Maier, *Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, Tübingen 1913.
4. J. Stenzel, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, Breslau 1917; 2. rozš. vyd. Leipzig 1931.
5. W. Jaeger, *The Theology of Early Greek Thinkers*, Oxford 1948.
6. Aristotelés, *Metafyzika*, I, 982b32.
7. R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlin 1857.

---

\* missliche – нем.

8. I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, in: *Akademieausgabe*, sv. IV, Berlin 1911, str. 452.

# CTS PUBLICATIONS

## Research Reports

List of all research reports (from 1990) see at <http://www.cts.cuni.cz>.

Some of the texts are available on the web.

### 2001

- CTS-01-01 Ivan Chvatík, *Sein als Bewegung? Zwischen Substanzmetaphysik und "Sein in den Möglichkeiten"* (June 2001)
- CTS-01-02 ed. by Jan Bouzek and Zdeněk Kalva, *Limits of Knowledge Frontiers of the Universe* (June 2001)
- CTS-01-03 Ivan M. Havel, *Causal Domains and Emergent Rationality* [FINAL VERSION] (July 2001)
- CTS-01-04 Josef Moural, *Searle's Theory of Institutional Facts: A Program of Critical Revision* (August 2001)
- CTS-01-05 Pavel Kouba, *Hranice metafyziky. Mezi Aristotelem a Heideggerem* (September 2001)
- CTS-01-06 Alice Kliková, *Méthodologie des sciences humaines et des sciences naturelles* (September 2001)
- CTS-01-07 Vladimír Tasić, *Poststructuralism and Deconstruction: A Mathematical History* (September 2001)
- CTS-01-08 Alice Kliková, *Hermeneutika věci* (September 2001)
- CTS-01-09 Zdeněk Neubauer, *Curriculum vitae a bibliografie* (October 2001)
- CTS-01-10 Martin Palouš, *Česko-americké vztahy, euroamerický region a evropská civilizace na počátku 21. století* (October 2001)
- CTS-01-11 David Storch, *Evoluce biologické diverzity* (November 2001)
- CTS-01-12 Hans Rainer Sepp, *Schattenreich. Husserl und Heidegger über die Zeit, das Leben und den Tod.* (November 2001)
- CTS-01-13 Pavel Pelikán, *Choice, Chance, and Necessity in the Evolution of Forms of Economies* (December 2001)
- CTS-01-14 Jan Kuneš (překlad), *Peter Schulthess: Funkce a syntéza* (December 2001)
- CTS-01-15 Jan Kuneš (překlad), *Rüdiger Bubner: Co je syntéza?* (December 2001)
- CTS-01-16 Jan Kuneš (překlad), *Dieter Henrich: Identita subjektu v transcendentální dedukci* (December 2001)
- CTS-01-17 Jan Kuneš (překlad), *Günther Patzig: Jak jsou možné syntetické soudy a priori?* (December 2001)
- CTS-01-18 David Storch, Arnošt L. Šizling, *Patterns of commonness and rarity in Central European birds: Reliability of the core-satellite hypothesis within a large scale* (December 2001)

### 2002

- CTS-02-01 Tomáš Hoskovec, *Přátelský příspěvek Immanuela Kanta k litevskému slovníku* (January 2002)
- CTS-02-02 Michael Staudigl, *Kritik und Radikalisierung der Phänomenologie bei Michel Henry* (June 2002)

- CTS-02-03 Ivan M. Havel, *O proměňování a proměnách. Pokus o studii proměnlivě heterofenomenologickou* (June 2002)
- CTS-02-04 Michael Staudigl, *Über "Gewalt" Eine phänomenologische Annäherung* (June 2002)
- CTS-02-05 Martin Hybler, *Mechanická paměť* (June 2002)
- CTS-02-06 Ivan Chvatík, *O síle a pohybu, možnosti a skutečnosti. K Heideggerově interpretaci Aristotelova pojetí síly v IX. knihy Metafyziky* (June 2002)
- CTS-02-07 David Storch and Kevin J. Gaston, *Untangling ecological complexity on different scales of space and time* (July 2002)
- CTS-02-08 Martin Palouš, *What Does Democracy Mean Today?*, (July 2002)
- CTS-02-09 Jan Stejskal, *Humanismus a svoboda italských městských republik* (September 2002)
- CTS-02-10 Radim Palouš, *Conversations with Vaclav and Ivan Havel* (October 2002)
- CTS-02-11 Zdeněk Konopásek, *The logic of ethnomethods meets political theory: On accountability. Paper presented at the conference "Philosophy and Social Sciences"*, (September 2002)
- CTS-02-12 Ivan Chvatík, *Polytropos Odysseus, polytropóteros Hippias, polytropóatos Sókratés, pro sborník textů III. platónského symposia Platónův dialog Hippias menší*, (December 2002)
- CTS-02-13 Pavel Kouba, *Le probleme du troisieme mouvement. En marge de la conception patočkienne de l'existence*, CFB-02-05, (December 2002)
- CTS-02-14 Pavel Kouba, *Die Bewegung zwischen Zeit und Raum. Bergsons Ringen mit der eigenen Entdeckung*, CFB-02-06, (December 2002)
- CTS-02-15 Ivan Chvatík, *Kacířské pojetí evropského dědictví v pozdních esejích Jana Patočky*, CFB-02-07, (December 2002)
- CTS-02-16 Karel Thein, *Gods and Painters. Philostratus the Elder, Stoic Phantasia and the Strategy of Describing*, CFB-02-08, (December 2002)
- CTS-02-17 Karel Thein, *Justice dans la République*, CFB-02-09, (December 2002)
- CTS-02-18 Karel Thein, *Formes dans la République*, CFB-02-10, (December 2002)

### 2003

- CTS-03-01 Dan Zahavi, *Can The Mind Be Investigated Reflectively?*
- CTS-03-02 Ivan Chvatík, *Die ketzerische Auffassung des europäischen Erbes in den späten Essais Jan Patočkas*, CFB-03-01 (March 2003)
- CTS-03-03 Josef Fulka, *Foucault, lecteur de Sade*, CFB-03-02 (June 2003)
- CTS-03-04 Pavel Kouba, *Endlichkeit des Friedens*, CFB-03-03 (July 2003)
- CTS-03-05 Pavel Kouba, *Der Sinn der Anwesenheit*, CFB-03-04 (July 2003)
- CTS-03-06 Pavel Kouba, *Von der Notwendigkeit der Krise*, CFB-03-05 (July 2003)
- CTS-03-07 Pavel Kouba, *Problém třetího pohybu*, CFB-03-06 (July 2003)
- CTS-03-08 Josef Chytrý, *California Civilization*, CFB-03-07 (July 2003)
- CTS-03-09 Jan Patočka, *Negativní platonismus*, překlad do ruštiny Pavel Prilutskij a Ivan Chvatík, CFB-03-08 (September 2003)
- CTS-03-10 Ivan Blecha, *Fenomenologická koncepce Jana Patočky*, překlad do ruštiny Pavel Prilutskij, CFB-03-09 (September 2003)

CTS-03-11 Ivan Blecha, *Filosofie Jana Patočky – situace člověka ve světě a dějinách*, překlad do ruštiny Pavel Prilutskij, CFB-03-10 (September 2003)

CTS-03-12 Karel Kosík, *Dialektika konkrétního (1. kapitola)*, překlad do ruštiny Pavel Prilutskij, CFB-03-11 (September 2003)