

РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМ. А. И. ГЕРЦЕНА

На правах рукописи

Егоров Павел Александрович

ГНОСЕОЛОГИЯ ЭСТЕТИЧЕСКОГО ОПЫТА

Научная специальность:

5.7.1 Онтология и теория познания

(философские науки)

Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук

Научный руководитель:

Доктор философский наук, профессор

Романенко Ю. М.

Санкт-Петербург

2025

Оглавление

Введение	3
Глава 1. Гносеологическая проблематизация опыта в контексте классической европейской рациональности	15
§ 1. Осмысление проблемы соотношения опытного и теоретического познания в античной философии	19
§ 2. Переосмысление проблемы соотношения опытного и теоретического познания в философии христианского средневековья.....	35
§ 3. Проблема познания как внутреннее ядро классической европейской рациональности	48
Выводы	58
Глава 2. Отношение эстетики к проблеме познания в европейской рациональности	61
§ 1. Эстетика как проект критической философии XVIII века.....	61
§ 2. Понятие субъекта в рамках эстетической философии.	72
§ 3. Понятие реальности в контексте эстетической философии	78
§ 4. Деконструкция отношения понятийного и допонятийного в эстетике	91
Выводы	111
Глава 3. Гносеология эстетического опыта: сущность и практические применения	113
§ 1. Эстетический опыт как предмет гносеологии	113
§ 2. Гносеология с точки зрения эстетического опыта	137
§ 3. Патафизика как стратегия научного познания в гносеологии эстетического опыта.....	158
Выводы	186
Заключение.....	188
Литература.....	191

Введение

Актуальность исследования обусловлена трансформациями онтологии и гносеологии в XX веке, поставившими под сомнение адекватность описания того корпуса понятий, который традиционно соответствовал теоретико-познавательной проблематике эстетики, как отдельной философской дисциплины. Появление структурной лингвистики, психоанализа, логического позитивизма и других направлений в системе европейского мышления высветили проблематичность классических отношений знака и предмета, разума и чувства, субъекта и объекта познания. Данные изменения не могли не затронуть эстетику, в самой ранней трактовке определяемую как «низшую гносеологию» (А. Баумгартен)¹. Именно А. Баумгартен вводит эстетику как особую дисциплину, исходя из этимологии греческого слова «αἰσθησις», буквально означающего чувственное восприятие, подразумевая, что она является одним из истоков познавательной деятельности.

В классической кантовской трактовке эстетика предстаёт как сфера допонятийных суждений, область чувств, превышающих в своей рефлексии ощущения, но при этом служащая основанием деятельности рассудка и разума. Один из вопросов метафизики раннего Нового времени: как возможна связь субстанции мыслящей и субстанции протяжённой И. Кант решает постановкой на место связующего звена эстетики, являющейся «мостом» между способностями субъекта по отношению к свободе (воля) и необходимости (природа). Именно с этих пор гносеология заключает союз с эстетикой. В этом смысле теория познания может свободно развиваться в отрыве от эстетической проблематики, в то время как сама эстетика из сферы теории познания, принадлежащей науке, укрепляется в искусстве как сфере свободных допонятийных суждений о прекрасном и возвышенном. Тем самым происходит своеобразная деонтологизация процесса познания, что в последствии породило новые философские затруднения.

¹ Баумгартен А. Эстетика // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. Т. 2. М.: Академия художеств СССР. 1964. С. 452.

Так, сторонники позитивизма полагали, что самоочищение науки от метафизики может дать доступ к достоверному и непротиворечивому знанию, однако реализация этого проекта натолкнулась на целый ряд фундаментальных проблем (в основном, в сфере лингвистики и семиотики), демонстрирующих более сложный характер отношения онтологии, гносеологии и эстетики, чем это было принято считать. Система знаков, понятийный аппарат теории познания, подменяет ту функцию, которую должна была бы выполнять эстетика как дисциплина опытного базиса науки. Мышление, в таком случае, становится тавтологичным, отсылая знаки к знакам, а не к некоему допонятийному (т. е. непосредственному, внедискурсивному) чувственному основанию познания. Эта же проблема обострилась и в отечественной философской традиции, примером чего, пусть и с определёнными оговорками, может служить полемика М. А. Лифшица и Э. В. Ильенкова о статусе познания в перспективе отношения идеального и материального.

После этого судьба эстетики стала не столь определённой, особенно в новейшее время. Так, некоторые сейчас стремятся заменить её на так называемые «трансэстетику» (Ж. Бодрийяр), или же «гиперэстетику» (А. Крокер и Д. Кук), но суть этой подмены наименований, зачастую, не ясна, а ценность сомнительна, что вызывает очередной виток дискуссий о терминах и о сути данной проблемы. Всё это не решает принципиального вопроса: каким образом эстетика всё ещё остаётся эстетикой (как философской наукой о чувстве вообще) и как теперь она способна (и способна ли вообще) связать опыт и знание, а на более глубоком уровне, мышление и бытие? Конкретизируя эту диспозицию, можно сказать, что она порождает некоторые сомнения, вызванные следующим вопросом: что если само понятие опыта, эмпирики как чувственного познания ограничено в языке, ориентированного на метафизическую установку постулирования данных понятий, но неспособного их обосновать? Что если эстетика лишь сфера неправомерного проецирования понятий и логических отношений в область эмпирических данных, с невольной претензией на их априорности? Как следствие, опытному познанию уже нельзя доверять в полной мере, так как оно оказывается зависимым от внешних к нему установок.

Всё это указывает на необходимость пересмотра классических отношений онтологии, гносеологии и эстетики, как форм европейского мышления. В общем виде, нынешний кризис отмеченных выше эпистем проистекает из ситуации, которую можно охарактеризовать как концептуальную дисфункцию базовых (эстетических) положений гносеологии в ситуации деонтологизации, вызванной внутренними проблемами эстетики, или, иными словами, отсутствие решения проблемы гносеологии эстетического опыта. Отсутствие ясности в этом вопросе, по указанию Ж. Бодрийяра, создаёт ситуацию «флотации теорий» (т. е. плавание на поверхности теории, без возможности прояснения их ценности через внешнюю инстанцию опыта), утрату механизма их работы.

Данная тема соответствует паспорту специальности ВАК РФ 5.7.1. «Онтология и теория познания» имея отношения к пунктам 1, 2, 3, 16, 28, 30, 32, 37, 40.

Степень разработанности проблемы исследования характеризуется весьма обширной и обстоятельной базой работ, ввиду высокой актуальности рассматриваемой проблемы.

В частности, проблема европейского мышления и его отношения к опыту в формулировке, затрагивающей вопрос о примате эстетического, была проанализирована Ч. Н. Кокрейном. В дальнейшем, его положения были развиты А. Крокером и Д. Куком. Не смотря на специфичность их взглядов, они коррелируют с идеями представителей иных концептуальных направлений, таких как П. Дюгем, М. Бергло, Т. Иглтон и др.

В качестве предметного основания исследования проблемы европейского мышления выступают классические работы античности, в которых эта проблема представлена. Примерами авторов, на основе которых формулируется картография затруднений античной эпистемы являются: Геродот, Гиппократ, Гераклит, Платон, Аристотель, Л. А. Сенека, Эпикур, Вергилий, Лукреций, Диоген Лаэртский. На основе этих первоисточников анализируются основания кризиса европейской рациональности в её начальной фазе.

Анализ предварительного решения проблемы европейского мышления и наиболее ранняя категоризация опыта как активного познавательного акта

исследуется на материале ряда работ средневековых христианских мыслителей. К их числу относятся: К. Тертуллиан, Августин Аврелий, Г. Палама, М. Лютер. В работе этих авторов обнаруживаются попытки преодоления античной формы кризиса европейской рациональности. Наследие указанных средневековых авторов реактуализируется и анализируется в работах К. Шмитта, Ж. Деррида, Дж. Ваттимо и Р. Отто, у которых христианское представление об опыте и о его онтогносеологический статус получает новое неклассическое и постнеклассическое прочтение.

Непосредственно само исследование эстетической проблематики и её связи с гносеологией через категорию опыта базируется на ранних эстетических представлениях А. Баумгартена, И. Канта и Г.Ф.В. Гегеля. Обращение к ранней эстетике обусловлено тем, что она ещё не окончательно углубилась в тематику «философии искусства», в связи с чем в большей степени концентрируется на проблеме эстетики как «низшей гносеологии». Ранняя система эстетических воззрений проанализирована в контексте работ следующих авторов: Р. Декарт, Э. Гуссерль, Х. У. Гумбрехт, Б. Кроче, Ж. Делёз и Ф. Гваттари, Р. Рорти, А. Кожев, Р. Отто, М. Шелер, Дж. Дьюи, Ж. Деррида, С. Жижек, Ж. Лакан, О. Сакс, М. Фуко, М. Турнье, М. Хайдеггер. Именно на основе идей этих авторов, применительно к тематике ранней эстетики и формулируется понятие эстетического опыта.

Что касается гносеологии эстетического опыта, её сущности и сферы применения, то прояснение этой темы основано на работах следующих авторов: Ж. Бодрийяр, Т. Кун, М. Полани, Р. Карнап, К. Поппер, П. Фейерабенд, Л. Витгенштейн, У. Куайн, Б. Латур, М. Энафф, Ж. Симондон, К. Мейясу, Н. Ланд, П. де Ман, Ж.-Ф. Лиотар, Х. Блум, Д. Юм. Относительно гносеологии эстетического опыта как стратегии познания используется концепция «патафизики» А. Жарри. В этом отношении существенна связь патафизики с работами Ф. Бэкона, Т. Гоббса, Ж. Делёза и Ф. Гваттари, Ж. Бодрийяра.

В рамках отечественной философской традиции эстетическая проблематика освещена в работах М. С. Кагана, В.В. Прозерского, А.А. Грякалова, В.В. Бычкова, С.С. Аверинцева, В.А. Лифшица, А.Ф. Лосева, Д.Ю. Игнатьева, А.Е. Радеева, В.П. Шестакова. Вопросы онтологии и теории познания рассматривались следующими

исследователями: В. С. Стёпин, Э.В. Ильенков, В.А. Лекторский, С.П. Лебедев, Ю. М. Романенко. Тема отношения теории познания к эстетике получает своего развитие в трудах таких авторов как С.Б. Никонова, Б.Е. Гройс, Г.И. Мусихин.

Объектом исследования является эстетический опыт. **Предметом исследования** выступает гносеология эстетического опыта, т. е. эстетический опыт как фундамент познавательных способностей.

Целью исследования является раскрытие сущности гносеологии эстетического опыта в контексте преодоления кризисных тенденций в сфере познания, характерных для логоцентрической парадигмы классической европейской рациональности, что требует описания стратегии постнеклассических научных исследований.

Данная цель предполагает решение следующих **задач**:

1. Сформулировать понятие кризиса классической европейской рациональности в контексте проблемы познания.

2. Рассмотреть эстетику, не столько как философскую дисциплину, сколько как набор концепций и методов, выступающих в роли актуального постнеклассического подхода к решению онтогносеологической проблематики, в перспективе категории опыта.

3. Определить содержание эстетических концепций в контексте теории познания, на фоне тенденции преодоления метафизики, характерной для постнеклассической рациональности XX века.

4. Сформулировать определение гносеологии эстетического опыта и на его основе выявить варианты стратегий познания, дающих онтогносеологические преимущества в условиях кризиса классической европейской рациональности.

Методологические основы исследования. Так как объектом исследования выступают познавательные способности человека как основа для концептуализации явлений внешнего и внутреннего мира в рамках европейской культуры, то одним из методов исследования будет выступать *историко-философский метод*. Данный метод, который по замечанию М. Хайдеггера, проясняет эволюцию философских взглядов на категорию опыта, предполагая трансформацию

метафизических позиций, являющихся парадигмами описания тех или иных феноменов культуры (в случае эстетики и гносеологии, а также их взаимосвязи). Уточнением историко-философского метода выступают *историко-эстетический* и *историко-гносеологический подходы*. Обращение к подобным методам определено предметом настоящего исследования, а именно тем, что в работе рассматриваются процессы исторического изменения эстетики и гносеологии как взаимосогласованного развития, согласно тем принципам, которые заложены в указанных дисциплинах.

Поскольку в работе проводятся исследования соотношения эстетики, онтологии и гносеологии, определение их границ и правил соотнесения с опытом, как фундаментальной категорией указанных дисциплин, а также ставится под вопрос их связь между собой в контексте понятия опыта, то следующим походом является *критический метод*, являющимся важным достижением европейской культуры, инкорпорированным в саму эстетику и гносеологию. Здесь также необходимо учитывать фактор саморефлексивного применения критического метода в различных модификациях, появившихся в XX веке. В первую очередь речь идёт о *методе деконструкции*, который высвечивает проблему языка в свете невозможности референциальных связей. В связи с тем, что деконструкция подвергается сомнению в качестве метода, была использована её формалистская редукция, предложенная П. де Маном.

Следующим модификатором критического метода выступает *психоанализ*, пытающийся высветить глубинные слои европейской культуры и её отдельных разделов (в частности эстетики и гносеологии). Такой метод позволяет обнаружить неявное содержание указанных дисциплин через анализ их дискурса. При этом сам психоаналитический метод берётся не только в своих базовых формах, но и в модифицированном варианте *ризоматического анализа, т. е. шизоанализа*. Данная модификация является рефлексивным обращением психоаналитического метода к самому себе.

В силу того, что диссертационная работа посвящена концептуализации опыта, важную роль в ней играет *метод структурного анализа*, в частности та его

версия, которая была введена в процессе формирования классической лингвистики Ф. де Соссюра и представителями логического позитивизма. Указанный метод позволяет исследовать логические отношения и языковые практики, которые применяются в эстетике и гносеологии в отношении опыта.

Ключевую роль в настоящем исследовании играет *герменевтический метод*, позволяющий интерпретировать содержание и структуру эстетики и гносеологии как между собой, высвечивая их глубинную связь, так и с их общей категорией опыта. При этом исходной интерпретационной установкой исследования является идея о том, что развитие эстетики и гносеологии и даже само их формирование носит рефлексивный характер по отношению к возникающим проблемам познания, в самом широком содержательном контексте (от опыта как естественно-научного, так и до опыта социо-гуманитарного).

Отношения онтологии, гносеологии и эстетики носят диалектически противоречивый характер. Это особенно подчёркивается тем обстоятельством, что эстетика, как философская дисциплина в своих ранних трактовках, противостоит онтологии, хотя, в то же самое время, онтологизирует ряд собственных понятий (субъект, воображение, интуиция и т.п.) с целью придания теории познания целостного характера. В этой связи актуальным становится применение *диалектического метода* для прояснения этих противоречивых отношений. Диалектический метод, как один из наиболее древних методов философии проявился во множестве различных версий в процессе своего исторического развития. В рамках данного диссертационного исследования будет использоваться модель диалектики который предложил А.В. Кожев опираясь на гегелевское учение.

Положения, выносимые на защиту:

1. В настоящем диссертационном исследовании опыт исходно определяется как сингулярное событие встречи человека и мира. Данное определение, с одной стороны, связано с традиционным представлением об опыте (в аспекте отношения субъекта и объекта в различных трактовках), а с другой стороны, затрагивает существенную его характеристику — сингулярность, суть которой сводится к требованию комплексного рассмотрения элементов опыта, в их целостной взаимосвязи

друг с другом. Под понятием эстетического опыта в работе понимается его трактовка в аспекте субъективного представления чувственно данной реальности. В этом заключается различие эстетического и онтологического опыта, где последний всегда понимается в традиционном смысле отношения к реальности, не зависящей от субъекта.

2. Проблема европейской рациональности в отношении познания заключается в невозможности связать в непротиворечивое целое разум (дискурс, логос, человек) и внешнюю действительность (бытие, реальность, природу, мир). Впервые эта проблема проявилась в античности, где опыт стихийно трактовался как кажимость, пустое мнение, которые либо противоположны истине, либо есть первый шаг к ней, но всё же нечто отличное от неё самой. При этом истина полагалась, как нечто принадлежащее бытию, помимо субъективного представления.

3. Ранняя средневековая христианская философия, по сравнению с античной, революционно переосмысливает роль опыта в процессе познания. Здесь выдвигается идея о том, что истина и опыт не только не могут быть противопоставлены, но и совпадают в акте субъективного понимания Божественного Откровения (Августин Блаженный). Тем самым средневековая философия сделала существенный шаг на пути прояснения вышеобозначенной проблемы рациональности, наметив новые контуры её осмысления.

4. Проблема соотношения разума и действительности становится общим местом европейской рациональности, своего рода «классическим» затруднением, источником которых являются следующие предпосылки истолкования опыта: догматические представления о некой реалистичности опыта в качестве его достоверной гарантированности; недооценка субъективности как формообразующего элемента опыта, представление о целостности и статичности как неотъемлемых свойств истинного познания. Лишь в критической философии эпохи Просвещения намечается перспектива отказа от указанных предпосылок.

5. Эстетика, сформировавшаяся в качестве философской науки во второй половине XVIII века формирует новую революционную трактовку опыта. В духе критической философии эстетика исходит из идеи о том, что «бытие есть пустой

предикат», тем самым демонстрируя тенденцию деэссенциализации онтологии, а также фиксацию радикальной иллюзорности мира. По этой причине опыт в эстетике далее истолковывается в субъективистском ключе, как воображаемое установление действительности по принципам способности суждения (И. Кант).

6. В рамках анализа классической эстетики XVIII века и в контексте современной философии даётся уточнённое расширенное определение опыта. Понимаемый эстетически, опыт – это точка сингулярного отношения субъекта-ничто (А. Кожев, М. Хайдеггер, М. Шелер) и мира-ничто (Ж. Делёз, Ф. Гваттари, У. Эко и др.), где первый представляет собой функцию актуально необусловленного (свободного) формирования дискурса, а второе – чрезмерность хаотичного потока впечатлений, которые схватывает субъект (выступая технически как гений), чтобы редуцировать их к конкретным вещам в процессе творчества, формируя их в дискурсе.

7. В современной гносеологии проблема европейской рациональности строится вокруг рубрики «зеркала природы» (Р. Рорти), которая предполагает, что наука должна достоверно отображать в своём дискурсе реальность. Критика такого представления, указывает на принципиальную невозможность референциального отношения познания к природе, взамен предлагая принцип прагматического конструирования теорий. Исходя из этого предлагается новая постнеклассическая стратегия научной деятельности, как патафизика – свободное конструирование форм научного творчества так, как если бы речь шла о художественной деятельности.

8. Патафизика может быть рассмотрена как форма стратегии научных исследований. Данное понятие, введённое в обиход А. Жарри (конец XIX века), подчёркивает важность исследования феноменов в их перспективе уклонения от концептуализации, в силу их частного, конкретно чувственного характера; т.е. не в качестве поиска общих предикатов в рамках номотетического метода, а в акценте на идиографический метод. При этом патафизика рассматривается как стратегия, которая уже издавна реализовывалась в научном познании, но скрытым, в полной мере неосознанным образом, требующим раскрытия и признания.

9. Стратегия патафизики сводится к следующим принципам: логичность и согласованность теорий служит лишь критерием их ясности изложения, но не истинности; роль эмпирических исследований определяется *ad hoc*, т. е. не существует непротиворечивого общего вывода о статусе эмпирики; сведение научной методологии к описательным, а не предписательным принципам; обоснование возможности субверсивных теорий (допускающих парадоксальные или контринтуитивные суждения); понимание науки не как инструментально-внешнего феномена, а как глубоко интегрированного в социокультурную систему прагматического процесса; деконструкция понятия прагматической истины в свете её эстетической обусловленности. Исходя из вышесказанного гносеология эстетического опыта заключается в деэссенциализации (деонтологизации) познания, существенном распространении принципа свободного творчества на научную сферу, осуществляемым в рамках постнеклассической рациональности.

Научная новизна:

1. Охарактеризованы причины кризиса европейской рациональности в сфере гносеологии XX-XXI веков. Продемонстрировано, что ряд условий подобного кризиса прослеживается ещё со времён античности и носят фундаментальный для всей европейской системы мышления характер. Обобщены попытки преодоления негативных тенденций в сфере познания, на основе чего предложен новый подход к трактовке стратегий преодоления причин указанного кризиса, заключающийся в переосмыслении статуса эстетического опыта в теории познания.

2. Уточнено и расширено понятие эстетического опыта в гносеологическом контексте, позволяющее предложить методологические рекомендации для снятия противоречия между дискурсивностью рефлексии и допонятийностью представления, которое остро обнаружилось в контексте лингвистического поворота в философии XX века. Предлагаемый в диссертации подход даёт возможность сблизить позиции сциентистов и социальных конструктивистов.

3. Рассмотрены возможные конкретные способы формализации науки как сферы свободного творчества в рамках общекультурной задачи соединения науки и искусства. Гносеологически оценены контуры возникающей в эпоху

постмодернизма исследовательской программы, которая позволяет расширить теоретический инструментарий за счёт изменений его методологических установок, с целью расширения опытной базы научно-практической деятельности.

4. Обоснован эвристический потенциал патафизики, как особой скрытой стратегии научной рациональности. Показано, что патафизический дискурс эксплицирует гносеологию эстетического опыта, обогащая традиционные науковедческие представления. Продемонстрировано, что патафизика в современной постнеклассической методологии выступает в качестве инновационной модели исследовательской деятельности для различных отраслей научного знания, особенно в области социогуманитарных наук.

Теоретическая и практическая значимость полученных результатов состоит в возможности определить сущность и специфику опыта в условиях современного эпистемологического кризиса, вызванного лингвистическим поворотом и методом деконструкции. Гносеология эстетического опыта перезапускает связь эстетической и телеологической способности суждения (И. Кант), указывая на контуры такой методологической практики исследования, которая была бы лишена классических противоречий, наследуемых со времён античности и проходящих сквозь всю европейскую традицию. В работе также исследуется логика развития эстетики, объясняющая её деонтологизирующие (деэссенциализирующие) характеристики и связывающая их с новоевропейской тенденцией критики метафизики, что свидетельствует о педагогической ценности данной работы, позволяющей объяснить последовательность развёртывания философской мысли для слушающих курсы по «Онтологии и теории познания», «Философии науки и техники» и «Эстетики».

Достоверность результатов исследования: Достоверность результатов диссертационного исследования обеспечивается использованием признанных общепhilosophических методов, адекватных предмету и задачам исследования; корректной постановкой проблемы исследования, её последовательным подведениям под актуальные реалии современной ситуации в сфере теории познания и методологии

науки, анализом источников по теме исследования, встраивания диссертационного исследования в круг актуальных теорий и подходов к рассматриваемой проблеме.

Апробация работы: Содержание и результаты диссертационного исследования были использованы при составлении лекционных и семинарских курсов по эстетике и философии науки в СПбГУП и РХГА им. Ф. М. Достоевского; в рамках следующих мероприятий: открытая лекция «Роль эстетики в проблеме познания» (в РГПУ им. А.И. Герцена, 30.09.2023. СПб); секционный доклад на конференции "Боги, люди и миры", XXII Свято-Троицкие чтения (РХГА им. Ф.М. Достоевского, 22.12.2023. СПб); секционный доклад на Всероссийской научно-практической конференции с международным участием НОМО LOQUENS: Язык и культура (РХГА им. Ф.М. Достоевского, 18.04.2024, СПб); секционный доклад на конференции "Боги, люди и миры", XXV Свято-Троицкие чтения, (РХГА им. Ф.М. Достоевского, 30.05.2025); секционный доклад на всероссийской научной конференции "Философия в Царском селе: философия и современный мир" (ЛГУ им. А.С. Пушкина, 28.11.2025, СПб).

Диссертация обсуждалась на заседании кафедры философии РГПУ им. А. И. Герцена 28 ноября 2025 года и была рекомендована к защите.

Структура работы: диссертация состоит из введения, трёх глав, 10 параграфов, заключения и списка источников. Объём работы: 203 страницы. Список литературы включает в себя 168 источников, из которых на иностранном языке: 10.

Глава 1. Гносеологическая проблематизация опыта в контексте классической европейской рациональности

Непосредственное рассмотрение темы данной работы требует предварительного анализа, обосновывающую структуру диссертационного исследования и проясняющего общие контуры понимания «гносеологии эстетического опыта».

Эстетика, по предмету своего исследования, может быть подразделена, как минимум, на два вида: эстетика приложимая к художественному творчеству и эстетика, приложимая к проблеме познания. Эстетику приложимую к художественному творчеству, именуют чистой эстетикой. Эта мысль довольно последовательно и настойчиво присутствует уже у И. Канта, в «Критике способности суждения», где все случаи работы эстетический принципов рассматриваются на примере сферы искусства, так как там к эстетическому суждению любое иное суждение присоединить сложнее, а отделить чисто эстетическое суждение от всех прочих легче. Эстетика приложимая к проблеме познания, в самом широком смысле, называется «гносеологической эстетикой», так как при таком подходе гносеологическая тематика и подразумевается эстетическим суждением, и обосновывается им в том смысле, в котором оно смешано с некоторым понятием².

Интерес настоящей работы будет обращён именно к «гносеологической эстетике». Связано это с тем, что устойчивость принципов логического познания, ранее не вызывающая подозрений в своей основательности и обоснованности, к середине минувшего столетия, вошла в фазу глубокого кризиса. По этой причине в след за сомнением в состоятельности гносеологии возникает подозрение и в успешности эстетики как её базиса. В то же время следует подчеркнуть, что рассмотрение «гносеологической эстетики» вряд ли возможно осуществить в отрыве от её предмета. Таковым предметом будет опыт, понимаемый в значении, близком тому,

² Удачными примерами таких суждений, которые в максимально возможной степени эстетические, но при этом несут на себе отпечаток понятия (и в этом смысле связаны с логическим познанием, то есть, с гносеологией) являются суждения о «сопутствующей красоте» (И. Кант приводит примеры такой красоты следующие: люди, здания, лошади). См.: Кант, И. Сочинения в 8-ми т. Т. 5 / И. Кант. — М.: Чоро, 1994. С. 67-68.

какое ему приписывает Х.У. Гумбрехт, определяющий опыт как концептуализацию жизни (Erfahrung) и отделяющий его от переживания жизни (Erleben)³. Близость этого определения связана с тем, что Х. У. Гумбрехт удачно указывает на то, что опыт есть одновременно и момент мыслительного акта субъекта (концептуализация), и момент наличия субъекта в мире (жизнь). Однако переживание жизни, занимающее важное место в концепции Х. У. Гумбрехта и призванное обратить внимание на негерменевтический (или же неконцептуализируемый) аспект жизни человека не совсем удачно в силу своей двусмысленности. Отсутствие концептуализации переживания может быть выдано за отсутствие самого переживания как такового, а именно: с человеком происходит некое событие, но из-за отсутствия всякой включённости субъекта оно «проходит мимо» него. Примером подобного рода ситуаций может быть посещение кинофильма, при просмотре которого человек уснул (следовательно, сюжет и художественные образы не усвоены, и результат оказывается таким же, как если бы человек попросту не пришёл). Незадачливый зритель кинотеатра «пережил»⁴ фильм, но никакого переживания не испытал.

В рассуждениях Х.У. Гумбрехта переживание всё же предполагает участие субъекта, но не на уровне концептуализации, а на уровне чувств. Для данного автора было необходимо подчеркнуть то, что произведение искусства (и всякий другой предмет познания, но не в столь явном виде) не исчерпывается одной лишь герменевтикой. Именно поэтому им и было введено это деление на опыт и переживание. Для целей же настоящей работы необходимо употреблять понятие опыт в значении связи субъекта и жизни (мира) в самом общем ключе (не конкретизируя идёт ли речь о концептуализации, или же о чувственном переживании⁵). В этом смысле, такое определение будет походить на то, что Ж. Делёз именует

³ Гумбрехт, Х. У. Производство присутствия: чего не может передать значение/ пер. с англ. С. Зенкина. — М.: Новое литературное обозрение, 2006. С. 103-104.

⁴ В русском языке несколько тяжело выразить немецкую коннотацию, на пространственно-временном соприсутствии «переживания», в отрыве от психологического аспекта.

⁵ В немалой степени это связано с тем, что само деление на концептуализацию и чувственность является спорным. И если большинство авторов, как это отмечает сам Х. У. Гумбрехт, оспаривают это деление в пользу герменевтики (самого же Х. У. Гумбрехта интересует чувственность), то в настоящей работе осуществляется попытка продемонстрировать некоторую несостоятельность такого деления как такового.

сингулярностью, как точкой пересечения различных линий обусловленности, формирующей Событие, при этом последнее должно рассматриваться комплексно (рассмотрение указанных линий обусловленности только в связи друг с другом, никак не по отдельности), будучи предельным понятием, несводимым ни к чему иному. В духе идей Ж. Делёза, можно сказать, что в одном месте и в одном времени оказываются различные объекты, и по результату этого «стечения» объектов мы можем сказать, что произошёл некий опыт (были глаза, чтобы видеть и были объекты, которые увидели глаза и были мозги, и гортань, и язык, и лёгкие все вместе они сказали: я что-то вижу)⁶. Иными словами, *опыт – это момент одновременности субъекта и мира*. Такова предварительная установка всего настоящего исследования, требующая конкретизации и раскрытия в нём самом.

Почему же предметом гносеологической эстетики будет именно опыт? Именно в силу того, что философия XX века, отмеченная таким явлением как «лингвистический поворот», одним из наиболее значимых результатов которого была критика возможности референции, подорвавшая связь между миром и субъектом, указала на её принципиальную невозможность в том виде логоцентризма, который, как иногда об этом заявляется, присущ всей западной интеллектуальной традиции. Кризис референции, впервые в полной мере высвеченный в рамках логического позитивизма довольно скоро стал общим местом разных направлений и философских течений. Он стал присущ как представителям континентальной, так и аналитической философии, сближая эти направления по проблеме языка. Столь широкое внимание к потере референции указывает на то, что проблема опыта, и в первую очередь в гносеологической эстетике, где со времён И. Канта постулируется переход от созерцания к допонятийному суждению, является камнем

⁶ Концепция Ж. Делёза, оперируя на первый взгляд совершенно абстрактными объектами добивается весьма обстоятельной конкретности в фиксации тех или иных ситуаций. Что может быть более абстрактным чем сепарированные части тела, сведённые вместе с «машинами», шкатулками, растениями и иными предметами? Но на сколько же это более представимо чем кажущееся более конкретным, но, в сущности, более абстрактным чем констатация того, что субъект, например, увидел пчелу (какой субъект; с глазами или без; у него был рот это манифестировать или он записал это от руки; пчела была одна, или было много пчёл, они были на цветочке или в шкатулке?). См.: Делёз, Ж. *Логика смысла*/ Ж. Делёз. — М.: Академический Проект, 2011. С. 329-335.

преткновения всей современной теории познания в целом. Именно вопрос о том, как возможна эстетика в эпоху признания безреференциальности языковой реальности (и какая именно эстетика возможна в подобных условиях) и является основным вопросом настоящей работы, или, иными словами, вопрос звучит так: как возможна гносеологическая эстетика опыта.

С целью большей конкретизации поставленной проблемы необходимо сказать, что, в сущности, всякий опыт в своём рассмотрении является эстетическим, при условии того, что в подобном тезисе подразумевается деление на эстетику и гносеологию как деление на допонятийные и понятийные суждения. Другой альтернативой понимания опыта является онтологический опыт — но такое представление невозможно, потому как рассматриваемая в диссертации логика осмысления опыта с точки зрения онтологии никогда не делает опыт самостоятельным предельным понятием, т. е. опыт как сингулярность в онтологии не рассматривается. Поэтому в случаях, где опыт рассматривается как сингулярность, он рассматривается эстетически, но в то же время невозможно оставаться в сфере рассуждения исключительно об опыте, коль скоро в чистом виде он представляет собой сингулярность, требующую какого-то пространства обсуждения (эстетический опыт, рассматриваемый с позиции чего-то). В силу этого, проблема гносеологической эстетики опыта должна быть переформулирована в *гносеологию эстетического опыта*, так как рассуждение о фундаментальном уровне познания в сфере опыта — это рассуждение о теории познания опыта в его предельном измерении.

Таким образом, исследование гносеологии эстетического опыта должно быть организовано в следующей последовательности:

- Исследование проблемного поля предмета гносеологической эстетики, а именно опыта. В разделе, посвящённом этому вопросу необходимо определить то, каким образом организована проблема познания в европейской культуре, как она концептуализировалась и какие предпринимались попытки её решения и почему до настоящего времени эти попытки не увенчались полным успехом. Это позволит определить контекст появления гносеологической эстетики как специфического метода для решения проблемы познания. Такое исследование необходимо начать с

анализа античной эпистемы, так как именно в ней заложены условия и пресуппозиции в том числе и современной практики познания. Далее необходимо проанализировать христианский период развития теории познания и роль опыта в решении проблем античной эпистемы. Затем следует проанализировать причины ограниченного успеха христианского решения.

- Анализ классической гносеологической эстетики в контексте современной философии. Это раздел призван представить общую картину современного состояния эстетики применительно к сфере познания и высветить возможные варианты преодоления кризиса эпистем, которые заложены или уже реализуются в европейской культуре. Также это даст ясное представление о том, как общеевропейский кризис эпистемы отразился на эстетике и как определяется опыт в эстетической парадигме, в своей деонтологизации, переводящей фокус внимания с мира на субъект. В дальнейшем это даст возможность сформулировать условия работы с кризисом европейского мышления.

- Определение основного принципа современной гносеологической эстетики. Это позволит прояснить связь современной эстетики с проблемой познания через регулирующий принцип в концептуализации опыта, даст представление о методе познания. Кроме того, это даст итоговое описание такой стратегии исследования на основе гносеологии эстетического опыта которая позволит наметить конкретную формулировку решения проблемы познания.

§ 1. Осмысление проблемы соотношения опытного и теоретического познания в античной философии

«Самая тяжелая мука на свете для человека — многое понимать и не иметь силы [бороться с судьбой]»⁷. Эту фразу высказал один перс Ферсандру из Орхomena, тот же, в свою очередь, пересказал её Геродоту. В контексте беседы, состоявшейся в те давние времена, когда шли войны эллинов и персов, эта фраза была

⁷ Геродот. История в девяти книгах/ Геродот, Л. Издательство "Наука", 1972. С. 421.

пояснением к ситуации, при которой гибель персидского войска уже стала очевидностью (для некоторых), но изменить ситуацию было не в их силах. Эта же цитата могла бы быть иллюстрацией лишь частного случая, однако в уже зарождающемся эллинском мышлении, мышлении Логоса, мышлении философском, понимание сути вещей, которое не даёт сил бороться с судьбой оказывается проблемой, которая грозит распаду самого мышления. Как возможно, что знание сути вещей не даёт никакого практического результата?

Именно эту фразу, приведённую Геродотом, А. Крокер и Д. Кук приводят как наиболее короткую, но при этом ёмкую формулировку проблемы познания в европейской культуре⁸. Мышление греков, как и мышление представителей иных культур осевого времени⁹ усмотрело противоречие между тем, как человек мыслит и тем, как он воспринимает внешнюю действительность. Уже Парменид указывал на то, что движение, данное чувственно, в мышлении не обосновать. Зенон Элейский, его ученик, усовершенствовал этот тезис при помощи своих знаменитых апорий. Оба философа отдавали предпочтение мышлению, так как в «чувствах точности нет»¹⁰ и лишь разум может быть «судьёй многоспоримому слову»¹¹. Однако удачно поставленная проблема не находит у представителей Элейской школы такого же удачного решения. Разум, мыслящий всё как одно, как Единое, без разрывов и множественностей, оказывается «слеп и глух» к миру. Он отрицает мир, полагая, что чувства дают не мудрость, а мнения, и образы слуха и зрения способны лишь обмануть, что выражено в следующем пожелании: «да не постигнет тебя на стезе твоей опыт привычный»¹². Такой подход может и будет мудростью, но мудростью, не порождающей ничего для человека иного, кроме отказа от познания. На это

⁸ Kroker A., Cook D. *The Postmodern Scene: Excremental Culture and Hyper-Aesthetics*. — New World Perspectives – Montreal. P. 47.

⁹ На парадоксах, с каким сталкивается мышление, обращённое к внешнему миру основаны коаны дзен, призванные очистить сознание на пути просветления. См.: Дао-дэ цзин. Ле-цзы. Гуань-цзы. Даосские каноны / пер., вступит. ст., коммент. В. В. Малявина. – Москва: Астрель: АСТ, 2004. – 542 с.

¹⁰ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов/Ред. тома и авт. вступ. ст. А. Ф. Лосев; Перевод М. Л. Гаспарова. 2-е изд.— М.: Мысль, 1986. С. 339.

¹¹ Там же.

¹² Там же.

обратил внимание уже Гераклит. Он указал, что «справедливо согласиться, что мудрое, — знать все единым»¹³, однако же «...мудрость — в одном: устанавливать знание, коим <владея ты сможешь> всем управлять через все»¹⁴. Гераклит открыто провозглашает, что мудрость должна быть связана с властью над миром (над «всеми»)¹⁵, в такой перспективе элейская философия не подходит под требования Гераклита, так как сложно править, не зная, кто быстрее: Ахиллес или черепаха (в то время как для дел правления подобные «мелочи» представляются важными), да и мир мыслится у элейцев не как одно, а как несколько (мир разума и мир чувств; а условия их перехода от знания к мнениям и от мнения к знанию не выводятся из парменидовского Бытия как Единого¹⁶).

Таким образом, первоначально усмотренное в греческой философии различие между разумом и чувством, проблема, которая мешает познанию, приобретает весьма специфическую перспективу осмысления: перспективу власти над миром. Понимаемая здесь власть будет одновременно и властью политической (над людьми) и властью природной (в дальнейшем: естественно-научной, над объектами мира в той мере, в какой эллинам вообще были интересны объекты мира, а в полной мере стремление к власти над объектами раскроется лишь к эпохе Ф. Бэкона и Р. Декарта). Власть как буквальное могущество (могу сделать что-либо), как перспектива возможности оказания влияния на повседневную жизнь с позиции жизни философской¹⁷. Подобный подход до определённой степени уникален, так

¹³ Гераклит Эфесский: все наследие: на языках оригинала и в рус. пер.: крат. изд. / подгот. С.Н. Муравьев. М.: ООО «Ад Маргинем Пресс», 2012. С. 166

¹⁴ Там же. С. 164.

¹⁵ Нечто подобное, если верить Диогену Лаэртскому, подозревал Фалес, когда демонстрировал практическую пользу натурфилософии в своих спекулятивных операциях на рынке оливкового масла. См.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов/Ред. тома и авт. вступ. ст. А. Ф. Лосев; Перевод М. Л. Гаспарова. 2-е изд.— М.: Мысль, 1986. С. 62.

¹⁶ Возникает странная проблема, при которой идея Бытия как Единого доказывает опровергаемое.

¹⁷ М. Фуко продемонстрирует насколько античное отношение к философии как практики жизни отличается от новоевропейской философии как практики мышления. Лишь развитие психоанализа, по мнению М. Фуко, возродит интерес к повседневности с позиции философской рефлексии, после перерыва, длившегося практически со времён М. де Монтеня и начавшего спадать лишь с Ф. Ницше, возвестившего о том, что «знающие не знают себя» и не могут счесть «ударов часов», «пробудивших» их. См.: Фуко, М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981-1982 учебном году/ М. Фуко. СПб.: Наука, 2007. 677 с.

как в иных культурных традициях, зачастую, практическому использованию мудрости либо уделяется не так много внимания, либо не уделяется совсем¹⁸. Для греческой, а в последствии и для всей европейской философии решение проблемы познания, в ключевые моменты трансформации философской традиции, становится центральной задачей. Определяющей на многие века формулировкой этой проблемы, равно как и основы её осмысления, стала проблема познания в таком виде, в каком она описана в Платоновском диалоге Алкивиад I¹⁹.

Диалог Алкивиад I привлёк внимание исследователей (в первую очередь М. Фуко, извлёкшего из этого диалога обширную герменевтическую картину становления европейского субъекта) не случайно. В этом маленьком тексте приведена связь политики с познанием, заблуждением, душой и мудростью. По сюжету диалога, Алкивиад идёт давать советы афинянам по поводу войны и мира, и его встречает Сократ, который давно ищет встречи с ним, но ждал, пока толпы поклонников оставят Алкивиادا в покое и у того будет возможность воспринять слова Сократа. Сократ даёт понять Алкивиаду, что вопросы войны и мира должны быть вопросами о том, в какой ситуации война и мир будут справедливы и ведут к благу, но, чтобы знать это, нужно знать и то, что же, в сущности, есть благо и справедливость. Алкивиад полагает что хорошо знает, что это, но на деле не знает вовсе (Сократ особо подчёркивает статус такого незнания, как незнания, полагаемого знанием: как заблуждение, погружающее человека в состояние глупости²⁰). Алкивиад пользуется понятием блага и справедливости в обыденной жизни, более того, это понятие для него важнее и возникает перед ним чаще, чем все другие понятия, однако именно в отношении блага и справедливости он испытывает наибольшие затруднения, и

¹⁸ Дзен-буддизм мыслит мудрость как условие достижения нирваны, которая не приближает, а удаляет человека от мира. В китайской школе Законников, философская мудрость противопоставляется государственной мудрости, при этом первая признаётся не только не нужной для дел правителя, но и откровенно вредной. См.: Шан Ян. Книга правителя области Шан (Шан Цзюнь Шу)/ Шан Ян. — М.: Научно-издательский центр "Ладомир", 1993. — 394 с., Дюмулен Г. История дзен-буддизма. Индия и Китай/ Г. Дюмулен. — СПб.: ОРИС, 1994. — 336 с.

¹⁹ Платон, Собрание сочинений в 4 т. Т. 1/ Платон. — М.: Мысль, 1990. С. 220-267.

²⁰ Но глупости особой, являющейся специфическим понятием эллинской и эллинистической культуры, латинизированной версией которого является понятие «Stultus», нестабильная душа, душа о которой не позаботились. См.: Фуко, М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981-1982 учебном году/ М. Фуко. СПб.: Наука, 2007. С. 151.

именно эти затруднения показывают, что от блага и справедливости он дальше, чем от чего бы то ни было в своей жизни. Однако Алкивиад стремится бросить вызов правителям Лакедемона и Державы Ахеменидов, с которыми не в состоянии сравниться ни родовитостью, ни образованием, ни богатством. Сократ указывает на то, что лишь мудрость даст шанс Алкивиаду, что для того, чтобы превзойти будущих соперников нужно стать лучше них, но, прежде чем преобразовать себя, нужно понять, кто он есть сам. С диалога «Алкивиад I» начинается, как это следует из работы М. Фуко «Герменевтика субъекта», история субъекта.

В общем и целом, обращение к человеку в вопросе познания является вполне логичным. Человек познаёт мир, но правильно ли он его познаёт, успешен ли его акт познания в отношении той или иной задачи? – вот в чём вопрос. Для европейской традиции, человек представляет собой проблему познания, которая требует решения, в том смысле, что человек не ориентирован на познание, он ориентирован на страсти, некие недостойные влечения и т.п. Он пребывает в глупости и множит нелепости из-за невежества и повального заблуждения по самым, как кажется, элементарным вопросам, которые составляют основную ткань повседневности его существования (примером, вплоть до анекдотизма, является та самая затея Алкивиада заняться политикой). Весь вопрос заключается лишь в том, как человека из этого состояния вывести. Во многих культурах эта задача отводилась практикам медитации, аскетизма, отрешения от мирских дел и т.д. Однако европейская традиция в самом начале своего существования оказывается отмечена двумя особенностями. Во-первых, речь идёт об уже упомянутой цели приобретения могущества, причём могущества в мире, в котором живёт человек²¹, в этом смысле, практики ухода от мира не имеют смысла (а если и реализуются, то, как «двойной манёвр», в смысле

²¹ Политическая власть как результат познания божественного практически в буквальном виде выписано у Платона в диалоге «Алкивиад I». В более завуалированном виде эта мысль присутствует даже в христианской философии, ведь Царствие Божие не обязательно есть уход в инобытие, но преображение уже имеющегося бытия по Благодати. Что же касается Новоевропейской традиции, отмеченной научной рациональностью и лозунгом «Знание — сила», то здесь перспектива познания как власти в этом мире ещё более очевидна. См.: Kroker A., Cook D. The Postmodern Scene: Excremental Culture and Hyper-Aesthetics. — New World Perspectives – Montreal. P. 30-132.

аскезы не ради отрешения, но отрешение в аскезе ради утверждения себя в мире²²). Во-вторых, крайне специфичная манера определения познающего человека, введение такой категории как «субъект», чья специфичность связана с апофатическим (через логическое отрицание) принципом определения. Сократ в диалоге «Алкивиад I» говорит о самопознании: познать себя означает не познать свою руку или ногу, а познать душу. Но душа определяется как божественное начало лишь во вторую очередь, сперва, Сократ говорит о том, что «ты – это не...» и далее перечисление того, чем не является Субъект. Это логически негативное определение субъекта познания будет давать о себе знать на протяжении всей истории европейской философии, по той простой причине, что апофатические определения характеризуются крайней проблематичностью в качестве определений, будучи по своей сути, сугубо нигилистичными²³.

Диалог «Алкивиад I» положил начало обоим тенденциям: воли к власти и апофатичности субъекта²⁴. Вместе с тем, он определил и основные черты подхода к проблеме познания. Этот подход М. Фуко именуется практикой «заботы о себе». Забота о себе сводится к набору действий, призванных подвести субъекта к состоянию трансформации, при которой было бы возможно постижение Истины, так как для античной мысли представлялось очевидным то, что Истина закрыта от человека завесой его несовершенства чувств (чувства нас обманывают) и образа мыслей (люди прибывают в заблуждениях и стремятся не к рассудительности, а к необдуманным и/или недостойным удовольствиям). Иными словами, античная философия в сфере вопросов познания формируется вокруг того, что можно было бы обозначить как проблема опыта. Алкивиад имеет опыт справедливости, он судит о

²² Наиболее привлекательный образ мудреца в классической античности, это не отшельник, а правитель, чему, возможно, поспособствовало «Государство» Платона. См.: Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 3/ Платон. — М.: Мысль, 1994. С. 79-420.

²³ Здесь впервые заявляет о себе перспектива, в которой субъект мог бы быть понят как чистая негативность. Но столь странный логический поворот должен вырваться: античность не в состоянии его осилить по целому ряду причин, более подробно о которых сказано в работе А. Кожева «Идея смерти в философии Гегеля». См.: Кожев, А. Идея смерти в философии Гегеля/ А. Кожев. М.: издательство "Логос", издательство "Прогресс-Традиция". 1998. С. 131-135.

²⁴ Фуко М. Воля к Истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. Пер. с франц.- М.: Касталь, 1996. С. 307-327.

справедливом и не справедливом (концептуализация) в отношении той или иной ситуации (переживание), но, как показывает Сократ, его мнения о справедливости несостоятельны (концептуализация рушится), а будучи несостоятельными, ставят под сомнение адекватность их применения к тому или иному случаю (можно ли сказать, что Алкивиад переживал справедливое или не справедливое в отношении себя и осуществлял в отношении других?). Античная философия высказывает проблему познания как проблему опыта, следовательно, проблема опыта должна иметь какое-то решение. Опыт (как удачный, так и не удачный) должен быть объяснён. В этой связи, появляются два направления «заботы о себе»: интеллектуальный и практический²⁵. Первый, по большей части связан с учением Платона и Аристотеля. Второй – с деятельности школ киников, стоиков и эпикурейцев²⁶. Для первых решение проблемы опыта лежало в сфере мышления, для вторых – через примат переживания.

Учение Платона и Аристотеля, не смотря на их различия и полемическое друг к другу отношение, объединяет ряд черт, которые в той или иной степени задали перспективу всей европейской рациональности и определили судьбу проблемы познания и её вариантов решения. Так, для этих концепций характерно то, что проблема опыта решается посредством:

- внешнего агента, который в одном случае является автономной трансцендентной абстракцией (Эйдос Платона), а во втором случае – эмпирически связанной, относительно имманентной абстракцией (первоначала Аристотеля).

²⁵ Подобное разделение, приводимое А. Крокером и Д. Куком со ссылкой на Ч. Н. Кокрейна носит достаточно условный характер. Во-первых, это различие во многом связано с тем, как мыслится отношение переживания и мышления в современности, а не в античности (хотя, справедливости ради стоит сказать, что многое в этом отношении почерпнуто из последней). Во-вторых, две эти сферы (интеллектуально-ориентированного и практического решения проблемы опыта) будут взаимопроникать и дополнять друг друга в эллинистический и римский период античной философии.

²⁶ Остальные школы и направления мысли, в частности атомисты и скептики, могут быть отнесены числу тех, кто поддерживает или не поддерживает тот или иной лагерь. Так, представления Демокрита были интегрированы в физику эпикурейцев, а скептики, не сформировавшие собственной школы, были своего рода стихийной реакцией на тотальность догматизма античной философии. Гусев, Д.А. История и теория классического скептицизма/ Д. А. Гусев. — М.: Прометей, 2005. — 156 с.

- разума как основной инстанции вскрытия заблуждений, чья суть состоит в практике постижения Эйдоса (знаменитая платоновская метафора выхода из пещеры), или же в строгой методологической точности (Органон Аристотеля).

При этом весьма важным условием решения проблемы познания, которое дополняет указанные выше положения, является наличие тесной связи между категориями познания и категориями блага и красоты (иными словами, результаты решения проблемы познания имеют ценность не по характеру их применения, а по ценности-в-себе, по безусловной ценности успеха познания).

В общем и целом, система как Платона, так и Аристотеля, при всей их разнице, ориентирована на работу с категориями разума, на трансформацию ума, на рационалистическую «заботу о себе». Такая «забота» предполагает развитие практик мышления, обращение к душе, пренебрежение телом. Это разительно отличает интеллектуальный лагерь от лагеря «эмпирического». Быть может, наиболее ярким, и, в некоторой степени, даже «гримасным» примером не столько борьбы (борьба возможна между Платоном и Аристотелем, так как они альтернативы одной тенденции), сколько взаимного неприятия, являются анекдотичные истории взаимоотношений Платона и Диогена, основателя кинизма и одного из ярчайших представителей этого подхода²⁷.

В чём же состоит подход киников, но также эпикурейцев и стоиков? В общем и целом, для данных школ характерны следующие черты, определяющие отношение к проблеме опыта:

- ориентация учения на практику жизни в значении трансформации повседневности по принципам собственной этики, а не формирование специфического образа жизни, обслуживающего практики мышления (скорее наоборот, мышление обслуживает жизнь).

²⁷ Свидетельства, приведённые Диогеном Лаэртским и проанализированные П. Слотердайком. П. Слотердайк, как и А. Крокер с Д. Куком, также указывает на различие интеллектуального и телесного подхода к теории познания, связанного с успешной повседневной жизнью. В его случае, противопоставление Платона и Диогена, приведённое в анализе их взаимоотношений, даже сильнее высвечивает различия двух античных подходов, чем это приведено у А. Крокера и Д. Кука. См.: Слотердайк, П. Критика цинического разума / Петер Слотердайк. — Екатеринбург: У-Фактория, М.: АСТ МОСКВА, 2009. С. 179-188.

- относительно слабая связь космологии с этикой (трансформация физики стоиков и различия в её понимании²⁸ практически не отразились на этике, исходящей из самых общих представлений об устройстве мира и, по большей части, ориентированной на осмысление повседневной жизни людей).

- субверсия цели познания, состоящей в воле к власти (кинники, эпикурейцы и стоики чуждаются власти в её социально-политическом аспекте²⁹).

При этом стоит помнить, что данные школы оказываются существенно близки по духу академикам и перипатетикам в аспекте рассмотрения разума как ценности, первичной инстанции познания и родового понятия о человеке (человек отличается от животного наличием разума³⁰). Разум является главной интеллектуальной ценностью практически всех философских направлений, какую бы оценку они ему не давали, как бы не располагали в системе своих догматов и к каким бы не применяли целям³¹.

Как видно из характеристик указанных тенденций, практическое направление является «разочарованной» формой направления интеллектуального.

Академики и перипатетики ориентированы на интеллектуальное познание, их практика заботы о себе интеллектуальна — по большей части она оказывается

²⁸ Поразительность и неординарность стоических представлений была проанализирована Ж. Делёзом в работе «Логика смысла». См.: Делёз, Ж. Логика смысла / Ж. Делёз. М.: Академический Проект, 2011. С. 13-23.

²⁹ Стоики пренебрегают властью, но не считают её чем-то недостойным. Более того, 2 из 3 «великих римских стоиков» (Сенека и Марк Аврелий) были государственными деятелями довольно высокого ранга. Киники же считают политическую власть совершенно недостойным занятием, эпикурейцы полагают её занятием ненужным и чрезмерно обременительным. В немалой степени, подобный подход связан с политическими перипетиями эпохи эллинизма, в частности, с кризисом полисной системы. См.: Лосев, А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм / А. Ф. Лосев. – Москва: Искусство, 1980. – 766 с.

³⁰ В отношении киников это не совсем так. П. Слотердаjk указывает на специфический подход киников к высмеиванию самой манеры формулировки подобных вопросов. В общем и целом, о кинизме, в связи с его элиминистическими настроениями и немногочисленностью источников, судить довольно тяжело. См.: Слотердаjk, П. Критика цинического разума / Петер Слотердаjk. — Екатеринбург: У-Фактория, М.: АСТ МОСКВА, 2009. С. 179-188.

³¹ Подробно об обстоятельствах этого высказывается Л. А. Сенека, причём указывая на то, что даже для школ, лично ему не близких (например, эпикурейцы) это является справедливым, хоть и в ином модусе. Рассуждения на сей счёт разбросаны по всему сборнику писем к Луцилию. См.: Сенека, Л. А. Нравственные письма к Луцилию/ Луций Анней Сенека. — М.: Издательство "Наука", 1977. 386 с.

связана с постижением сути вещей через восхождение по ступеням познания обыденного. Так, платоновское познание через созерцание материальных объектов стремится к созерцанию божественного. Ярким примером этого принципа является рассуждение о прекрасном как о предикате Блага в диалоге «Пир»³². Аристотелевская система исходит, содержательно, из других принципов, однако повторяет формальную структуру платонизма³³ в вопросе механики познания (восхождения по ступеням познания от ремесла к искусству и от искусства к мудрости)³⁴. В то же время, для стоиков, такой подход кажется неадекватным. Так, Л. А. Сенека замечает в 88 письме к Луцилию, что знание мира ничего не даёт в вопросе заботы о себе³⁵. Интерес к корпусу знаний, обращённых в мир, вообще становится широко осуждаемым в связи с их бесполезностью для благой жизни, и наоборот, полезностью для всяческих вещей, нарушающих мерное течение жизни (геометрия для разделения земли как собственности, математика для подсчёта богатств и т.д., а ведь все эти темы – причины беспокойств: ведь земля и богатство могут быть потеряны — считает Сенека).

Ко времени поздней античности, одной из наиболее значимых космологических концепций становится атомизм. Во-первых, перипатетики и академики, как держателей достаточно обширного и широко признанного набора натурфилософских воззрений³⁶ занимали к нему позицию от умеренного признания, до

³² Платон. Пир // Платон. Собрание сочинений в 4 тт. Т.2. М., 1993. С.121.

³³ Известная фраза М. Фуко о том, что Аристотель единственный не античный философ, живущий в античности (Фуко, М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981-1982 учебном году/ М. Фуко. СПб.: Наука, 2007. С. 215) связана с тем, что его содержательная установка на эмпиризм довольно близка Новоевропейской философии. Однако эта близость скорее говорит не о том, что Аристотель близок Новоевропейскому духу, а о том, что Новоевропейский дух, через такой феномен как Возрождение, оказывается в предосудительной, с эпистемологической точки зрения, позиции копирования античности. Предосудительность же здесь заключается в том, что Новоевропейская философия окажется втянута в ту же самую проблематику, что и античность, как это будет показано далее.

³⁴ Что, в дальнейшем, даст питательную почву для неоплатонизма, соединяющего некоторые части этих двух систем. См.: Plotinus and Neoplatonism: The Creation of a New Synthesis // Oxford Handbook of Science and Medicine in the Classical World. — New York : Oxford University Press, 2018. — P. 847–868.

³⁵ Сенека, Л. А. Нравственные письма к Луцилию/ Луций Анней Сенека. М.: Издательство "Наука", 1977. С. 192.

³⁶ Платоновское одобрение (с оговорками) атомизма можно встретить в Тимее. См.: Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 3/Платон. — М.: Мысль, 1994. С. 421-501, в то же время Аристотель

настороженного отношения, т. е. не являлись серьёзной концептуальной оппозицией. Во-вторых, это учение предоставляет удачное метафизическое основание для эпикурейцев и стоиков, для их этики, ориентированный на анализ различных случаев жизни. Но в то же время, Эпикур, постулируя, в отличие от Демокрита, не детерминизм, а спонтанность сцепления атомов, привносит в античную космологию случайность, идею невозможности познать разумом мир, так как он носит характер не порядка, а спонтанности. Важные для человека данности (цвет, вкус) лишь иллюзии, а не действительность. В действительности же есть только атомы и пустота. Позднеантичная космология предполагает радикальный и не упраздняемый разрыв между субъектом познания и внешним миром. Альтернативные атомизму космологии, например всё та же космология элеатов, также предполагает этот разрыв. Некоторую надежду на выход из этой ситуации обещает неоплатонизм с его концепцией «субъекта-позади-мира» (Демидург), однако у этой концепции возникнут иные трудности, о которых речь зайдёт чуть позже³⁷.

Обобщая, философия античности по мере своего развития уходит всё дальше от натурфилософской тематики, заполняя саму себя этической тематикой. Что же касается вопросов этики, вопросов жизни среди людей, поведения частного и государственного, то политическое значение, что придавалось государственным делам, которые были у Платона и Аристотеля одними из основных вопросов философии и занимали важное место в вопросе достижения блага³⁸, резко высмеиваются Диогеном³⁹ и умеренно презираются всё тем же Сенекой⁴⁰. Однако и в том, и в другом случае вопрос о цели могущества сохраняется, в пусть и слегка

атомизм критиковал, однако скорее как не до конца продуманную концепцию, нежели как заведомо ложную. См.: Аристотель. О Душе // Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т. 1. — М.: «Мысль», 1976. — С. 370–448.

³⁷ Неоплатонизм повлияет существенным образом уже на христианский период развития эпистемологии. В частности, на патристику, затруднения которой будут обрисованы в связи с фигурой Августина Блаженного.

³⁸ Штраус Л. Введение в политическую философию/ Пер. с англ. М. Фетисова. М.: Логос, Праксис, 2000. С. 9-50.

³⁹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов/ Перевод М. Л. Гаспарова. — 2-е изд. М.: Мысль, 1986. С. 232.

⁴⁰ Сенека, Л. А. Нравственные письма к Луцилию/ Луций Анней Сенека. М.: Издательство "Наука", 1977. С.63-65.

видоизменённых формах. Оба направления оценивают наличествующую политическую ситуацию негативно (платоновское и аристотелевское неприятие демократии; неприятие тираний эллинистической эпохи со стороны киников, римской политики времён гражданских войн со стороны стоиков). И хотя интеллектуальный лагерь, особенно на заре своего существования, стремится вывести формулу идеального политического правления, то лагерь практический уходит от вопросов прямой государственной политики, стремясь к покою, так как видит в общественных делах определённую опасность для собственно Блага. В этом смысле, обращение мышления к делам людским также оказывается отмечено разочарованием, невозможностью добиться желаемого результата⁴¹.

Таким образом, процесс решения проблемы опыта превращается в «картографию затруднений классического разума»⁴². Мыслители, которых часто отождествляют с именем Пиррона⁴³, отмечали тотальность догматической слепоты, на множество противоречий, характерных для античных школ, которые высвечивают невозможность познания. При этом Диоген Лаэртский указывает на то, что члены догматических школ соглашаясь с подобными претензиями, не отвергали своё учение по причине того, что и сами скептики оказываются в следующем положении:

⁴¹ Показательна в этой связи ситуация, при которой учеником Сенеки, как одного из наиболее ярких античных этиков, был император Нерон.

⁴² Это понятие, используемое Ч. Н. Кокрейном удобно по целому ряду причин. Во-первых, оно высвечивает тотальность рационализма античной философии в различных аспектах. Во-вторых, указывая на античное происхождение (классика) оно также указывает и на то, что этот разум стал образцовым (классическим) и будучи образцовым даст о себе знать в будущем, не только как исторический феномен, но и как актуальная действительность. См.: Charles Norris Cochrane. *Christianity and Classical Culture a study of thought and action from Augustus to Augustine/ A galaxy Book*. New York. Oxford university Press. 1957. P. 399-456.

⁴³ Как уже упоминалось в сносках, скептики не могут быть выделены в отдельную школу. Об этом в весьма лаконичной форме высказывается Диоген Лаэртский, говоря, что скептики не имели догматов, а именно через догматы определяются школы, да и само название «скептики» не было за ними закреплено как общеупотребительное и даже в форме своего мышления они не могли походить, по мнению Диогена, на Пиррона, так как мышления [догматического] он не практиковал. Это лишний раз подчёркивает, что, не будучи организованной интеллектуальной силой, скептики своим влиянием обязаны распространённостью недовольства античной эпистемой. См.: Диоген Лаэртский. *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов/ Перевод М. Л. Гаспарова. — 2-е изд. М.: Мысль, 1986. С. 353-355.*

«мы говорим и о том, что пространства не существует, и все-таки вынуждены пользоваться словом «пространство», но не в догматах, а в доводах; и точно так же мы знаем, что ничего не бывает по неизбежности, и все же вынуждены пользоваться словом «неизбежность». Истолковывают они это так: какими вещи кажутся, такими они только кажутся, хоть не таковы они на самом деле; но разысканию подлежит именно то, чему причастны наши чувства, а не то, что мы мыслим, ибо ясно, что это последнее существует лишь в мысли»⁴⁴.

Возникает ситуация, при которой мышление и чувствование, концептуализация и переживание не могут быть соединены. Их разрыв представляет собой основание «трагического мышления» поздней античности, выраженной, по мнению А. Крокера и Д. Кука в творчестве Лукреция и Вергилия⁴⁵. Иными словами, та ситуация, что произошла с Алкивиадом произошла и со всей поздней античностью, с той лишь разницей, что у Алкивиада, как отмечал Сократ, ещё не всё потеряно в виду его молодости⁴⁶, а вот у поздней Римской империи надежды уже не осталось. Если во времена самого Фукидида, современника Сократа, описавшего Пелопонесскую войну, приведённая им речь Перикала в защиту демократии, и надежду на неё как на условие верной победы в войне, воспринималась с мрачной иронией⁴⁷ (в контексте будущей афинской эпидемии и поражения в этой войне), то для поздней античности мрачная ирония превращается в своего рода издевательский ужас – все попытки постигнуть природу вещей будут своим результатом иметь лишь знание

⁴⁴ Там же. С. 357.

⁴⁵ Трагизм вергилиевского Энея – заложника судьбы, и общая мысль отчаяния трактата Лукреция «О природе вещей», демонстрирующего, что в этом несовершенном мире единственным удачным решением является эпикурейская отрешённость, «уход в себя». См.: Kroker A., Cook D. — «The Postmodern Scene: Excremental Culture and Hyper-Aesthetics» — New World Perspectives — Montreal. P. 35-73.

⁴⁶ «Ну, выше голову! Если бы ты заметил это свое состояние в пятьдесят лет, тебе трудно было бы поправить дело прилежанием. А сейчас ты как раз в том возрасте, когда необходимо чувствовать такие вещи». Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 1/ Платон. М.: Мысль, 1990. С. 254.

⁴⁷ Фукидид. История/ Фукидид. — Л.: Издательство "Наука", 1981. С. 78-99.

своей ограниченности и неспособности схватить мир, которой «течёт и изменяется»⁴⁸.

Разрыв мышления и чувства не сводился, но довольно легко редуцировался в античной эпистеме, к невозможности описать изменчивый мир в стабильных категориях разума. Вопрос о том: как в области человеческого опыта может быть обнаружен принцип изменения идентичности, или, иными словами: как разум может описать вещи, которые в одном случае одни, а в другом другие⁴⁹, не находит ответа. Например, в платоновском диалоге «Гиппий больший» у Сократа и Гиппия возникает немало трудностей с определением красоты, так как о многих, самых разнообразных и зачастую не сводимых друг к другу вещах можно сказать, что они прекрасны. Однако, что есть само по себе красота, как неизменный и общий принцип?⁵⁰ Сама по себе подобная постановка вопроса уже диктует форму ответа: необходимо найти универсальное понятие красоты, так как в случае отсутствия такового, красоту помыслить нельзя. В этом необходимо усмотреть не только гераклитовскую подоплёку, указывающую на то, что быть мудрым – это мыслить всё как одно, но и натурализм античной мысли, спонтанный тем, что он отдельно нигде не обосновывается, но при этом является общим местом всей античной теории познания⁵¹. Платон и Аристотель выносят все объекты мышления во внешний мир (потусторонний и посюсторонний, соответственно). Эта же тенденция будет присутствовать и в поздней античности. Любопытно, насколько близко подошёл Демокрит к тому, чтобы указать на объективную реальность атомов, при «эстетической» реальности категорий мышления, однако и здесь античный натурализм даёт о себе

⁴⁸ Может быть, именно и поэтому Гераклит был прозван Тёмным. Беспросветность мира и вызванная этим беспросветность жизни как нельзя лучше передаются образом Тьмы. И не от того ли ренессансно-барочный образ Гераклита – образ плачущего мудреца?

⁴⁹ Великолепный пример этого затруднения, правда уже принадлежавший Новоевропейской философии, демонстрирует Р. Декарт в своём рассуждении о куске воска. См.: Декарт, Р. Сочинения в 2 т. Т. 2. / Р. Декарт — М.: Издательство "Мысль", 1994. С. 25-27.

⁵⁰ Платон, Собрание сочинений в 4 т. Т. 1/ Платон. — М.: Мысль, 1990. С. 386-317.

⁵¹ Лишь И. Кант в несколько язвительной форме отметит, что этот натурализм по «очевидным» причинам попросту не существует. Г.Ф.В. Гегель пойдёт ещё дальше и будет вменять натурализму крах мышления как такового, неспособность понять, что мир, в котором мы проживает, есть мир дискурсивный, а не природный. См.: Кожев, А. Идея смерти в философии Гегеля/ А. Кожев. М.: издательство "Логос", издательство "Прогресс-Традиция". 1998. С. 131-135.

знать, ведь поздний атомизм Лукреция приписывает эти иллюзии, как бы это не было парадоксально, не сознанию, а атомам (их комбинациям, а не нашему восприятию)⁵².

Иными словами, разрыв мышления и переживания в античности, в силу присущего гносеологии данного периода натурализма, это невозможность заключить в единую философскую картину порядок (статичность формы) и процесс (способность формы к изменению). Все диспозиции такой философии, именуемые Ч. Н. Кокрейном «трагическими»⁵³, оказываются ловушками классического разума. Такой разум, по его мысли, вечно мечется между догматизмом и скептицизмом: в первом случае имея множество взглядов на мир (статичные концепты) и при этом они не соответствуют актуальной ситуации (ведь всё изменчиво), а во втором случае – признавая изменчивость мира и невозможность, в связи с этим, принять хоть какую-то позитивную мысль о нём. Эта диспозиция, в свою очередь, порождает иную: насильственное установление порядка или же апатию. В первом случае, пытаясь изменчивый мир подвести под имеющиеся понятия⁵⁴, а во втором, опуская руки в меланхолии декаданса. Для античной эпистемы, для которой не существует принципиального различия между природой и обществом⁵⁵, ведь, как отмечает Аристотель «полис существует по природе»⁵⁶, догматизм/скептицизм и насилье/апатия – лишь две стороны одной медали, одной философской ситуации, вызванной к жизни натурализмом, связанным со стремлением привести эпистему к единому статичному онтологическому основанию, к Логосу.

⁵² Лукреций. О природе вещей/ Лукреций. М.: Издательство Академии наук СССР, 1958. С. 25-40.

⁵³ Из-за того, что, будучи достояниями философии той или иной школы, они обесмысливают её саму. Подводят к ситуации «множества разумений, при которых всё же нет сил бороться с судьбой».

⁵⁴ Такое действие производится как политическая акция. Первой такой акцией было установление эллинского мира завоеваниями Александра Македонского, вторым крупным предприятием, развал римской культуры ради культуры нарождающегося христианства, ещё один примером, и, по мысли А. Крокера и Д. Кука, примером *par excellence*, были тоталитарные режимы XX века.

⁵⁵ Даже для современной эпистемы такое различие, при более детальном рассмотрении не является общеупотребительным, примером чего является сциентистский дискурс.

⁵⁶ Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т. 4. / Аристотель. — М.: «Мысль», 1983. — С. 376–644 («Политика»).

Классический разум вращается вокруг проблемы разрыва мышления и переживания; даже сама эта проблема, на поздних стадиях, не может быть удачно описана им самим, так как категория переживания уже не является категорией натуралистической, и введена здесь, в противовес современному принципу «сопереживающего воображения»⁵⁷, для того, чтобы формулировка проблемы не была излишне громоздкой. Ведь для натуралистического мышления, каким является классический разум появившейся в античности, переживание не является элементом его собственной диспозиции. Этим элементом является действительность, очищенная от мышления (она даётся объективно, без учёта познающего субъекта). При этом сам классический разум удваивает действительность на «истинную» и «кажущуюся», то есть такую, каковой она является и таковой, какой представляется (но как искажение, как не-действительность); в этой диспозиции субъект всегда ущербен, ибо находится в том же состоянии, что и Алкивиад (глупости), а мир стабилен и целостен⁵⁸, изменчивость же лишь иллюзия по причине несвободы от предрассудков⁵⁹. Представляется очевидным, что подобный ущербный субъект не в состоянии решить те ряды натурфилософских и политических затруднений, что предлагает ему подобный подход⁶⁰. Проблема классического разума носит имплицитный для него характер и любая эпистема, в которой присутствует её наследие рискует оказаться несостоятельной⁶¹. Это означает, что затруднения в теории познания

⁵⁷Аналог понятия «исторического реализма», употребляемого в канадской философии с конца 40-х годов прошлого века. Под этим методом понимается стремление представить опыт людей предыдущих времён как нечто такое, что имеет смысл для современников, хотя и разворачивается по некоторой собственной логике (т.е. логике, присущей мышлению и опыту прошлого). См.: Kroker A., Cook D. — «The Postmodern Scene: Excremental Culture and Hyper-Aesthetics» — New World Perspectives – Montreal. P. 49-50.

⁵⁸ В подобном виде это деление присутствует у Демокрита, у других же авторов оно ещё более громоздкое, однако же результатом во всех случаях будет негативная оценка субъекта при позитивной оценке мира действительного. И в то же время, даётся негативная оценка мира представляемого.

⁵⁹ А если же изменчивость мира признаётся его сущностью, а не акциденцией, то наступает апоризис (затруднение в суждении) и меланхолия.

⁶⁰ Античность высказывает идею преобразования, «μετάνοια». Однако подобное преобразование ни с кем не происходит, никто не в состоянии решить указанные затруднения. Переосмыслят это понятие и сделают его рабочим концептом лишь ранние христианские мыслители.

⁶¹ В то же время многие указывали, и до сих пор указывают, на непогрешимость классического разума, полагая, что затруднения в эпистемологии связаны с недостаточным знанием или же незавершённым анализом тех или иных частных проблем. Один из наиболее ярких примеров такого

связаны далеко не с недостаточным знанием или же не завершённым анализом тех или иных частных проблем, не с внешним, а внутренним характером этой проблемы. Необходимо указать на классический разум как на разум, подверженный, в целом, катастрофе, суть которой заметна лишь в его актуализации как кризисного процесса. Известное сетование Гиппократом о том, что «жизнь коротка, путь искусства долог, удобный случай скоропреходящ, опыт обманчив, суждение трудно»⁶² в совершенно кантовской манере нужно трактовать как укор не миру, а мышлению.

§ 2. Переосмысление проблемы соотношения опытного и теоретического познания в философии христианского средневековья

Из всех событий в истории существования классического разума, быть может самым удивительным является то, что диагностика «недуга» античной эпистемы, и концептуальное обоснование, как выхода за рамки данной системы мысли, так и реализация первых шагов в этом направлении, была осуществлена сравнительно быстро. Речь идёт о христианской философии раннего периода, обычно относимой к патристике. В частности, это философия К. Тертуллиана и Августина Блаженного. Менее удивительной, однако же требующей более детального анализа является причина лишь частичного успеха этого предприятия, а именно, преобразование гносеологии при сохранении классического разума в его базовых формах.

Прежде всего, необходимо отметить, что сама по себе интерпретация христианства как разрушителя классического разума, причём разрушителя в позитивном смысле этого слова, не является ни общепринятой, ни достаточно

мышления является конвенциалистская оценка теории относительности А. Эйнштейна со стороны А. Пуанкаре, считавшего, что данная теория является заблуждением, в силу своей парадоксальности, а проблема корпускулярной/волновой природы света имеет «классическое решение». См.: Терентьев, М. В. Ещё раз о специальной теории относительности Эйнштейна в историческом контексте // Эйнштейновский сборник, 1982—1983. — М.: Наука, 1986. — С. 333—334.

⁶² Гиппократ. Избранные книги/ Гиппократ. — М. Государственное издательство биологической и медицинской литературы. 1936. С. 695.

систематизированной⁶³. Более того, подобная интерпретация наталкивается на существенный ряд вполне справедливых возражений, апеллирующих к истории развития христианской эпистемы. Так, например, развитие философии того периода связывают с восстановлением и развитием античного учения, собственную же линию христианства, независимую от античности или же вступающую с ней в открытое противоречие, либо не признают, либо оценивают как маргинальную и даже ошибочную⁶⁴. Даже общее представление об истории развития теории познания периода Средних веков нередко связано с мнением о «мракобесии» и застое, интеллектуальной потере, которая была восполнена только в эпоху Возрождения (само имя этой эпохи красноречиво свидетельствует о том, в каком отношении она находится к предыдущему периоду). Подобная оценка начала активно и систематизировано пересматриваться лишь на рубеже XIX и XX веков и лишь в относительно недавнее время она заслужила статус устойчивой тенденции толкования этого периода⁶⁵.

Основное отличие христианства от античности, сыгравшее роль концептуальной «революции», было связано с пересмотром диспозиции субъект-мир, а

⁶³ Вопрос о том, является ли систематизация уместной (так как, и это ясно продемонстрирует М. Фуко и Ж. Деррида, системы строятся неизменно в русле логоцентрической парадигмы) и если да, то какой она должна быть, мы оставим открытым.

⁶⁴ Во фрагменте, посвящённом сравнению философии П. Абеляра и Ансельма Кентерберийского, Ф. Энгельс отдаёт предпочтение первому за «возврат к натурализму» (разум перед верой, который, кстати говоря, у П. Абеляра не присутствует, так как его позиция не является, строго говоря, ни полностью реалистической, ни полностью номиналистической). Здесь очевидна как сомнительность интерпретации спора, так и одобрение именно классического разума, в противовес позиции, которая является христианской (диалектика разума и веры через догмат о воплощении). См.: Абеляр // *Философская энциклопедия*. 1960—1970. Ещё более ярким примером является классическая оценка Эпохи Возрождения, где её «назад к античности» оказывается назад к раннему христианству, замаскированному под античность. Нагляднейшим примером такого подхода является работа Дж. Бруно «О героическом энтузиазме» наполненная рецепциями христианской теологии. См.: Бруно Дж. *О героическом энтузиазме*/ Дж. Бруно. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1953. С. 28-29, 30, 33-34, 56, 59-60, 60-61, 61-62, 63-64, 66, 68.

⁶⁵ В работах П. Дюгема, А. Кожева и М. Бергло. Систематизированная и развитая картина христианского учения как критики античности и необходимого этапа развития европейской философии присутствует у Ч. Н. Кокрейна. Позже, эта тема была раскрыта У. Эко в рамках подхода «новое средневековье». См.: Charles Norris Cochrane. *Christianity and Classical Culture a study of thought and action from Augustus to Augustine/ A galaxy Book*. New York. Oxford university Press. 1957. — 552 p., Эко, У. *Средние века уже начались*// *Иностранная литература*. 1994. N 4. С. 258 — 267.

именно не субъект объяснялся миром, а мир субъектом. В наиболее развитой форме этот принцип представлен у Августина Блаженного. Первые главы «Исповеди» описывают ситуацию его внутренних «мытарств души», тяжкий переход к христианству. В восьмой книге, во фрагменте, посвящённом его сомнению в христианском пути и в разрешении от сомнения силой воли, данной Богом⁶⁶, Августин закладывает основы концептуальной связи знания и веры. Для Августина, вера – это интенция субъективности к чему-либо. Чтобы Евангельская истина стала Истиной необходимо в неё поверить, сама по себе она Истиной не является, её истинность раскрывается лишь в акте веры, в направленности воли субъекта, в личном переживании. Многим позже, Г. Палама в ещё более ясном ключе отметит, что знание (в данном случае, знание христианского вероучения) становится знанием только при вере человека в него, в противном же случае, это знание мертво, ибо «... всё что люди говорят и узнают о Боге, вместит и нечестивое сердце»⁶⁷.

В подобной перспективе субъект более не является «ущербным». Он в состоянии обосновать своё знание как знание истинное, соединить разрыв между мыслью и миром, так как на месте этого разрыва появляется опыт: осмысленное переживание.

Двумя частными случаями развития этого принципа, в сфере этики и в сфере натурфилософии являются 7 и 11 книга «Исповеди» Августина. В 7 книге речь идёт о добре и зле⁶⁸. Августин упраздняет эту дихотомию, бывшую парадоксальной на протяжении всей эпохи развития античной философии и часто ставящейся христианам как упрёк⁶⁹. Для Августина нет добра и зла, они не имеют «натуралистическую», некую субстанциональную, природу. Добро и зло – это лишь категории мышления человека, отмеченного грехопадением. Вкусив с запретного дерева, и начав делить мир на добро и зло, люди отпали от Блага. С точки зрения Блага нет

⁶⁶ Блаженный Августин. Исповедь/ Августин Блаженный. — СПб.: "Наука", 2013. С. 121-122.

⁶⁷ Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолствующих/ Григорий Палама. — М.: Канон, 1995. С. 114.

⁶⁸ Блаженный Августин. Исповедь/ Августин Блаженный. — СПб.: "Наука", 2013. С. 89-106.

⁶⁹ Речь идёт о теодицеи, о моральном оправдании Бога, о примирении его наличия (как инстанции добра) при одновременном наличии зла.

ни добра, ни зла. Бог допускает страдания, так как страдания и горести – это иллюзия. По мысли Августина, мы интерпретируем эти случаи как хорошие или же плохие с позиции своего эгоизма (урон нашему имуществу или нашей жизни), но некоей внеположной истинности у этих оценок нет и быть не может. Для Августина важна трансформация человека, осуществляемая Богом, через которую субъект станет сопричастен Благу, а значит и недостаток Блага, выражаемой в мышлении этическими категориями, попросту отпадёт⁷⁰. Иными словами, разрыв между тем, что человек мыслит, с этической позиции о мире, и самим миром, с его горестями, устраняется в категории Блага⁷¹.

То же самое происходит и с натурфилософским разрывом между тем, как мир представляется и тем, как он мыслится. В 11 книге «Исповеди», посвящённой времени, Августин воспроизводит различные ряды парадоксальных утверждений в отношении времени, которые появляются при попытке его помыслить, как нечто объективно данное⁷². Августин задаётся вопросом о том, что если время субстантивно, то что такое будущее как субстанция, ведь его ещё нет, а прошлого уже нет, а настоящее, как переход между прошлым и будущим также отсутствует, ведь момент из ещё ничто в уже ничто вряд ли будет чем-то. Для Августина нет времени — это тоже иллюзия человеческого ума. Для него существует только память (прошое), созерцание (настоящие) и ожидание (будущее)⁷³. Здесь, равно как и в случае с этикой, Августин располагает понятийные ряды не во внешнем, относительно

⁷⁰ Весьма подробно элементы этой концепции, присутствовавшие уже среди апостолов, исследует Т. Иглтон. См.: Иглтон, Т. Был ли Иисус революционером? / Т. Иглтон. — М.: Свободное марксистское издательство, 2013. — 64 с.

⁷¹ Грех же здесь является просто временным затруднением (логически-процессуальным), не способным иметь объективные негативные оценки. Грех – необходимый познавательный манёвр, а при выходе из него человек и сам не должен его помыслить, как что-то дурное. Грех, безусловно, отпадение от Благодати Божьей, но, как бы странно это не было, не есть зло.

⁷² Блаженный Августин. Исповедь/ Августин Блаженный. — СПб.: "Наука", 2013. С. 175-195.

⁷³ Э. Гуссерль позднее скажет, что августиновская интерпретация времени до сих пор сохраняет свою актуальность, что вполне может быть понято как укор современной гносеологии. «Анализ (о)сознания времени — давний крест дескриптивной психологии и теории познания. Первым, кто глубоко ощутил огромные трудности, которые заключены здесь, и кто бился над ними, доходя почти до отчаяния, был Августин. Главы 14-28 книги XI «Исповеди» даже сейчас должны быть основательно проштудированы каждым, кто занимается проблемой времени». См.: Гуссерль, Э. Логические исследования. Т. 1. Прологомены к чистой логике / Э. Гуссерль; — М.: Академ. проект, 2011. С. 5.

субъекта, мире, а в самом субъекте, формируя, строго говоря, гносеологию и мышля категорияльный аппарат той или иной эпистемы не как онтологическую данность, а как набор человеческих способностей (хоть и имеющие онтологическую привязку в виде «сингулярного» Бога).

Безусловно, христианская эпистема сталкивается с той же проблемой, что и античная, а именно «преображение», «μετάνοια», однако сама эта проблема организована совершенно иначе. Античная эпистема, постулируя преобразование как условие постижения Истины и приобщения к Благу, строго говоря, не знает, как подступиться к решению этой задачи. Будучи схваченной натурализмом классического разума, она не в состоянии помыслить точку разрыва между всеми приведёнными отношениями, как этическими, так и натурфилософскими⁷⁴. Эту точку она может отодвигать до бесконечности, обнаруживая всё новые и новые противоречия и несостыковки между миром и мышлением, так как разрыв проходит внутри самой логики натурализма. В христианстве преобразование сталкивается с иной проблемой: откуда взять силы на подобный порыв? Августин, вводя в относительно «сыром» виде категории познавательных способностей человека⁷⁵, освобождая разум от натуралистической «клетки познания», как полагает Ч. Н. Кокрейн, практически сразу помещает его в другую клетку – клетку политическую⁷⁶. В манере, крайне близкой М. Фуко с его идеей власти, опосредующей механизмы познания, Августин указывает на обилие линий обусловленности суждения со стороны окружения, нравов общества и прочих социальных феноменов. Привычка и традиция слишком сильна, чтобы можно было преобразиться, скинув оковы заблуждения. Человека «обучают пороку» с ранних лет, укрепляя его в этом всей общественной

⁷⁴ Довольно обстоятельно эта ситуация описывается М. Фуко, указавшим, что без специфических элементов христианской эпистемы, в частности, без догмата о воплощении, максимум, на что может претендовать античная «μετάνοια» – это стоическое спасение – покой в ожидании смерти, где горести жизни преодолеваются непоколебимостью духа. См.: Фуко, М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981-1982 учебном году/ М. Фуко. — СПб.: Наука, 2007. С. 126-128.

⁷⁵ Относительно И. Канта они совершенно не систематизированы, на это потребуется достаточно много времени, большая часть из которого приходится на развитие схоластики. См.: Charles Norris Cochrane. Christianity and Classical Culture a study of thought and action from Augustus to Augustine/ A galaxy Book. New York. Oxford university Press. 1957. P. 35-72.

⁷⁶ Там же. P. 399-456.

системой, однако же при всём при этом, случаи преображения, в той мере, в которой субъект оказывается устремлён к Истине и Благу, происходят спонтанно, вопреки всем сложившимся обстоятельствам. Это и пример апостола Павла, и пример самого Августина, и довольно яркий пример одного епископа, бывшего манихея, чья история описана в «Исповеди»⁷⁷. Августин полагает, что преображение происходит по воле Божьей. Это обосновывается обширным набором тех условий, которые препятствуют преображению, делают его невозможным, однако же оно всё же совершается как чудо. Для того, чтобы Евангельские истины стали Истинами субъекта, чтобы случилось преображение, нужна вера – направленность воли на предмет, но откуда может эта вера возникнуть? Августин здесь вводит крайне специфическое отношение, именуемое Ч. Н. Кокрейном как «will to will», «воля к воле», стремление субъекта к обнаружению внутри себя стремления к Истине и Благу. По мнению Августина – это стремление может существовать лишь как Божественное Провидение. Иными словами, отличие христианской теории познания в вопросе μετάνοια – это обнаружение точек разрыва дихотомий (например, память для времени, благо для этики) и обоснование преображения божественным вмешательством.

При этом важно отметить ещё один элемент христианской философии, укрепляющий позицию такой категории как опыт, а именно догмат о воплощении. Суть этого догмата состоит в том, что имел место акт непостижимого соединения вечного Бога с сотворённой Богом же человеческой сущностью. Этот догмат представляет собой радикально отличный от античной аргументации довод в пользу μετάνοια, совершаемой по воле Божьей, а именно: гарантия этого акта проистекает не из логического доказательства, а из эмпирического довода, иными словами, были свидетели, зафиксировавшие то, как Иисус Христос жил, умер и воскрес. Здесь христианство порывает не только с античной этикой и физикой, но и с логикой. Для античности, как это показано в явном виде у А. Кожева и в косвенной

⁷⁷ Блаженный Августин. Исповедь/ Августин Блаженный. — СПб.: "Наука", 2013. С. 42.

форме выражено у Г. Палама⁷⁸, эмпирические доводы неприемлемы (так как они только кажимости, и не соответствуют разуму). Для христианства же, в свою очередь, кажимость не означает отсутствия оснований для верного суждения о происходящем. В немалой степени эта ситуация проясняется К. Тертуллианом в работе «О плоти Христа»: для античной эпистемы плотские дела представляются несовместимыми с Истиной и Благом ввиду их низменности⁷⁹. Для христианства же дела так не обстоят. Свята не только душа, но и тело, ибо тело «свято святостью души», на правах его сосуда. Иисус Христос ничего не потерял от Бога, став человеком. Христианство примиряет тело и душу в догмате о воплощении, открывая тем самым новую страницу в гносеологической истории Европейской рациональности⁸⁰. Таким образом, преобразование субъекта гарантируется не умозрительными доводами, а эмпирическим образом, через апелляцию к случаю⁸¹.

Именно в этих аспектах христианство подрывает принципы классического разума, предлагая свою собственную альтернативу. Однако и сама христианская теория познания сталкивается с рядом новых, характерных только для неё самой затруднений, а именно: она высвобождает тот дух нигилизма, что присутствовал уже на страницах диалога «Алкивиад I».

Уже обозначенная нами специфика апофатического понимания субъекта в диалоге «Алкивад I» долгое время не давала о себе знать как о нечто таком, что могло бы служить условием нигилистичного мышления. Во-первых,

⁷⁸ В своей работе «Триада в защиту священо-безмолствующих», Г. Палама обосновывает важность религиозного переживания, выраженного в эмпирических категориях (наблюдение божественного света, обладающего одновременно и духовной и тварной природой), и критика «эллинической науки» за отрицание эмпирических доводов. См.: Григорий Палама. Триады в защиту священо-безмолствующих/ Григорий Палама. — М.: Канон, 1995. С. 20-21, 22-23, 28-29, 30-31, 73, 96.

⁷⁹ Данная тенденция восходит ещё к Платону, для которого мир вещей ущербен по отношению к миру идей.

⁸⁰ А именно, закладывая этим основания экспериментальной науки. См.: Кожев, А. Атеизм и другие работы/ А. Кожев. — М.: Праксис, 2006. С. 419-425.

⁸¹ Один из первых примеров подобного «эмпирического доказательства» обнаруживается у К. Тертуллиана. Его юридическое образование дало возможность критического осмысления показаний свидетелей (в данном случае апостолов и хулителей Христа, высказывающихся о природе Его плоти). Рассуждения Тертуллиана поистине поражают своей схожестью с современной «метафорой суда», принятой в постпозитивизме. См.: Тертуллиан. Избранные сочинения/ Тертуллиан. — М.: Издательская группа "Прогресс", "Культура", 1994. С. 172-173.

нигилистическая трактовка субъекта не может быть приписана данному тексту напрямую. Да, субъект описывается через отрицательные категории, но отрицательные по отношению к предметному миру⁸². Когда же весь достаточный перечень объектов перечислен, и Сократ констатирует, что душа – это Божественное в человеке, здесь происходит отождествление с теми представлениями о божественном, что характерны для контекста, в рамки которого помещено данное рассуждение. Например, в контексте платоновского Эйдоса, божественное будет связано именно с данной концепцией, с душой как идеей человека, которая заключена в его теле, и забота о которой будет связана с практикой припоминания о времени в мире Идей. В иных же контекстах подобное определение души будет принимать другой вид, зависящий от той или иной концепции⁸³, но всегда отмеченной ограниченной апофатичностью, останавливающейся у границ догматической метафизики. Многообразие пониманий диалога «Алкивиад I» прекрасно иллюстрирует Г. Палама, отмечая, что в некоторых случаях оно принимает совсем неожиданные черты⁸⁴ (при этом Г. Палама осуждает подобные толкования, как отпавшие от Евангельской истины, или же открыто им противостоящие). Для того, чтобы нигилистическая трактовка античного учения о душе дала о себе знать, необходимо пересмотреть категорию божественного, и именно христианство осуществляет это.

В первую очередь, христианство порывает с классической античной триадой «этика, логика, физика». Порывает в своей содержательной основе, предлагая

⁸² Усмотреть нигилизм в этой ситуации удалось лишь Ф. Ницше, но в последующие времена ясность этого нигилизма ускользала даже от М. Хайдеггера. См.: Делёз, Ж. Ницше и философия/ Ж. Делёз. — М.: Издательство "Ад Маргинем", 2003. С. 94-96.

⁸³ В практически всех эллинистических учениях душа будет отождествляться с Разумом. См. Сенека, Л. А. Нравственные письма к Луцилию/ Луций Анней Сенека. — М.: Издательство "Наука", 1977. С. 323.

⁸⁴ «Приоткрою же чудовищную глубину лукавства внешних философов. Лукавый и те, кто научился от него лукаво мудрствовать, украли одну нашу полезнейшую заповедь и выставляют её как некую лукавую приманку благодаря сходству выражений "Внемли себе" и "Знай самого себя". Но если разберёшь, каков для них смысл этой заповеди, обнаружишь пучину злоучения: исповедуя переселение душ, они считают, что человек достигнет самопознания и исполнит эту заповедь в том случае если узнает, с каким телом был связан прежде, где жил, что делал и чему учился; разузнает же он это, покорно отдавшись коварным нашептываниям злого духа». Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолствующих/ Григорий Палама. — М.: Канон, 1995. С. 18-19.

систему совершенно иных оснований: «Сын Божий распят — это не стыдно, ибо достойно стыда; и умер Сын Божий — это совершенно достоверно, ибо нелепо; и погребённый, воскрес — это несомненно, ибо невозможно»⁸⁵. Здесь мы видим, что не стыдно, ибо стыдно (этический аспект), достоверно, ибо нелепо (логический аспект), и несомненно, ибо невозможно (физический аспект). При этом почему же будучи неосуществимым с умозрительной точки зрения, с точки зрения христианского разума⁸⁶, это оказывается истинным? Потому что доказательством этому является эмпирический аргумент — это было засвидетельствовано. Христианская доктрина отличается от античной в немалой степени тем, что, во-первых, использует эмпирические доводы (свидетельства), а во-вторых, полагает свидетельства более важным аргументом чем рациональное рассуждение⁸⁷. Евангельские события истинны, так как освидетельствованы, пусть и кажутся абсурдными для античного ума, для христианского же ума кажутся чудом спасения. К моменту развития христианства, классический разум уже в достаточной мере дискредитировал себя всевозможными антиномиями и неспособностью предоставить практически применимые, для провозглашённых целей Блага и Власти, результаты решения проблемы познания. В этом смысле, то, что К. Тертуллиан делает ставку на специфическую «христианскую» логику, физику и этику — вполне здравый жест, ведь логика, физика и этика язычников, полная нелетающих стрел, быстрых черепах — абсурдна.

Освободив свою метафизику от оков классической этики, логики и физики, христианство перешло к определению роли Бога в человеческих делах и в мироздании. На первый взгляд христианская концепция Бога здесь играет ту же роль что и

⁸⁵ Тертуллиан. Избранные сочинения/ Тертуллиан. — М.: Издательская группа "Прогресс", "Культура", 1994. С. 165-166.

⁸⁶ Именно эту цитату из Тертуллиана отождествляют с приписываемым, но не имеющимся у него, высказыванием «верую, ибо абсурдно».

⁸⁷ Справедливости ради стоит сказать, что свидетельства используют и в античности, но в таком виде (превыше разума) — лишь киниками. Однако это не приводит у них к преобразению мышления, но лишь к его остановке. Для христиан же эмпирическая ситуация является условием изменения мышления. Именно это и останавливало всю античную философию от выхода за рамки своих проблем. Философию, знавшую эмпиризм, но не доверяющую ему, а если и доверяющую эмпиризму, то лишь для того, чтобы отказаться от мышления (абстрактного), тем самым теряя и абстракцию, и конкретику. См.: Кожев, А. Идея смерти в философии Гегеля/ А. Кожев. — М.: издательство "Логос", издательство "Прогресс-Традиция". 1998. С. 131-135.

концепция Единого в неоплатонизме⁸⁸. Августин отыскивает принцип «воли к воле» в предопределении Богом, в том, что спасение уже заранее известно и не зависит от человеческих дел (его собственный приход к Богу вопреки его же языческой судьбе тому пример). Бог играет роль своего рода инстанции просвещения, которое дарует спасение человеку, однако Августин не вдаётся в подробности того, каким именно образом и на каких основаниях это происходит. Данная ситуация вполне может быть объяснена тем, что для эпохи патристики наиболее насущными потребностями является конкретизация общих догматов и организация христианской общины. Что же касается вопросов, требующих анализа категорий Божественного, то это будет уже в большей степени заслугой схоластической философии. В этой связи более показательна позиция Г. Паламы по данному вопросу.

Г. Палама, в своей «Триаде...» первоначально, производит ту же самую работу, что и Тертуллиан или же Августин: он расчищает пространство для выражения своих идей от различных ошибочных трактовок, большая часть из которых являются античным подражательством. Одно из главных возражений, предъявляемых со стороны Г. Паламы «эллинской ереси», состоит в том, что античная эпистема постоянно оказывается в логическом несоответствии процесса и цели, а именно: природное установление направляется на познание внеприродных вещей. За внешне морализаторской речью Г. Паламы скрывается вполне гносеологический упрёк, который можно было бы привести к следующей формулировке: «эллинская наука» апеллирует лишь к «миру сему», тогда как Бог и Благодать соответствует «миру грядущему». Однако такое несоответствие приводит к следующим проблемам:

- Бог, который превыше «мира сего» принципиально непознаваем (и тогда следствием такой формулировки будет вывод о непостижимости, оборачивающей недостижимостью мира грядущего, что противоречит представлению о возможности Спасения);

⁸⁸ В этой связи неслучайна классическая трактовка патристики как реминисценции неоплатонизма.

- Бог принадлежит миру сему, и потому познаваем (но тогда такой Бог становится языческим божком, что противоречит основной теологической тенденции не только христианства, но и, отчасти, античной метафизики).

Безусловно, такие выводы не могут удовлетворить Г. Паламу, равно как и любого «истинно верующего христианина». Он видит истоки столь крупных заблуждений в чрезмерной увлечённости античным наследием, слишком сильным погружении в дела мирские, отвращении от дел божественных. По большому счёту, оба указанных выше варианта попросту восстанавливают полярность античной метафизики к идеализму/натурализму, перекладывая эту проблему на язык христианской экзегезы. Для Г. Паламы же необходим не разрыв и не тождественность мира земного и мира небесного, а переход, свершаемый актом веры. Его логика довольно сильно схожа с логикой Августина. У обоих авторов происходит апеллирование к личному переживанию, духовному усилию, выражающемуся в акте вере; оба автора указывает на Божью благодать, как чудо обнаружения возможности для познания Божественного. Г. Палама описывает такое Чудо как снисхождение «Божественного света». Опыт созерцания Божественного света не акт обычного созерцания (иначе бы не верующий, и не стремящийся к Истине мог бы его познать⁸⁹), но и не акт мысли⁹⁰. Созерцание Божественного света происходит «умным зрением», это момент сингулярного единения чувства и мысли в нечто третье. Это момент опыта. О таком познании нельзя поведать тому, кто его не пережил, а тому, кто пережил, поведывать и не нужно, отсюда и проистекает исихазм – священное безмолвие, ведь «кто хочет словом разъяснить чувство и действие Божьего света людям, не ведающим его, подобен человеку, который захотел бы словами передать сладость мёда тем, кто его не ел»⁹¹.

⁸⁹ Палама приводит в пример сошествие фаворского света, который скот увидеть мог, но познать не мог, пастухи видели, но не познавали, так как не имеют подготовки в рамках христианства, а апостолы увидели и познали. См.: там же. С. 82-83.

⁹⁰ Иначе бы, как об этом говорит Г. Палама, свет бы видели постоянно, и не оборачивались бы на него. См.: там же. С. 96.

⁹¹ Там же. С. 115. Стоит отметить, что аналогия с суждением вкуса ещё даст о себе знать в эстетике, как рубрика, проясняющая большое количество затруднений гносеологии эстетического опыта.

В ситуации Божественного света, опыт является отправной точкой эпистемы. Как и у К. Тертуллиана с Августином, опыт — это не что-то, требующее объяснения, но что-то, что само объясняет. Познание Божественного света переводит человека из мира одного в мир иной, мир и представления о мире преобразуются в уме человека, который видел свет потусторонней Истины. Такое внутреннее преобразование представляется Г. Паламе как условие Спасения, как ситуация покидания мира ужасных заблуждений. Усвоение Истины должно свершиться через Божественный свет, через индивидуальный опыт: «учитесь не от человека, не от рукописания, а от совершающегося в нас самих воссияния и озарения»⁹². Без этого конститутивного опыта невозможно перейти к христианской эпистеме, она останется чем-то внешним и мёртвым, без такого «воссияния», без оживляющего её опыта, «а всё, что люди говорят и узнают о Боге, вместит и нечистое сердце»⁹³.

Но какова природа этого Божественного свет, и каков сам Бог? В этом моменте Г. Палама даёт довольно радикальный ответ. Настаивание на категории сингулярности опыта божественного света у него связано с тем, как он сам определяет категорию божественного, ведь для него «божественное есть в то же время и необычайшее»⁹⁴. Божественное выходит за рамки всего привычного, познаваемого обычным образом и т.д. Именно поэтому опыт является у Г. Паламы сингулярной категорией: из опыта выводится всё сущее, а сам опыт ни к чему не сводим. Опыт конститутивен для познания, а значит выходит за его рамки. Именно потому опыт мира может быть лишь от воссияния в душе человека, происходящего по милости Бога⁹⁵. Опыт познания божественного света, как и сам Бог, апофатичен, т. е. может быть определён лишь через логическое отрицание (именно поэтому Г. Палама крайне скептически настроен в отношении логического познания, которое к XIV веку уже играет ведущую роль в богословии, и на позиции которого стоит Варлаам

⁹² Там же. С. 104.

⁹³ Там же. С. 114.

⁹⁴ Там же. С. 62-63.

⁹⁵ В дальнейшем, на примере философии Г. Ф. В. Гегеля будет видно, как работает этот принцип за пределами христианства, и почему о сингулярности опыта необходимо говорить в куда как более широком контексте.

– оппонент Г. Паламы в тексте «Триады...»). Если бы опыт воссияния и Бог был катафатичен (определялся бы через логическое утверждение), то мог бы быть сведён к чему-то сущему и, в таком случае, терял бы свою сущность быть превыше всего⁹⁶. Г. Палама же настаивает на апофатичности и настаивает до конца. В этом смысле, он указывает на принципиальный момент христианства, апофатичность онтологического истока, как возможность решения проблемы античной эпистемы. «...Как это ему ни неприятно, благодатное видение Бога ни в коем случае не есть знание сущего. Надо только помнить, что мы не называем такое видение знанием из-за его превосходства над знанием, как и *Бога не называем сущим*, ибо веруем, что он выше сущего»⁹⁷ (курсив наш – П. А.). Вот только превыше всего сущего лишь Ничто, ведь «Бытие есть, а Небытия нет»⁹⁸. Г. Палама не маскирует нигилистическое ядро христианства, а демонстрирует его в явной форме. Христианство будет работать и выполнять функцию Спасения, порвёт с «эллинской ересью» и преобразит человека только при одном условии – христианство будет радикально атеистическим проектом⁹⁹. Ведь идея о том, что «Бога не называем сущим, ибо веруем, что он выше сущего» уже весьма атеистична¹⁰⁰?

⁹⁶ Как на это потом укажет А. Кожев, ещё одним неявным следствием такой катафатической связки была бы ситуация невозможности указать на Бога как на разумное существо. См.: Кожев, А. Идея смерти в философии Гегеля/ А. Кожев. — М.: издательство "Логос", издательство "Прогресс-Традиция". 1998. С. 141.

⁹⁷ Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолствующих/ Григорий Палама. — М.: Канон, 1995. С. 206.

⁹⁸ Как раз из апофатичности божественного и возможно обосновать действующее Ничто, о чём речь пойдёт в дальнейшем.

⁹⁹ Со второй половины XX века, такая интерпретация получает довольно развитую традицию, восходящую к Г.Ф.В. Гегелю. В качестве примеров таковых автором можно привести имена С. Жижека и Дж. Ваттимо.

¹⁰⁰ Любопытно, что примерно к такому же выводу, но через анализ смысла языковых выражений, пришла и западная схоластика, при этом, не апеллируя к опыту так, как это делал Г. Палама, а в большей степени полагаясь на умозрительные рассуждения. См.: Делёз, Ж. Логика смысла /Ж. Делёз. — М.: Академический Проект, 2011. С. 49-50.

§ 3. Проблема познания как внутреннее ядро классической европейской рациональности

Приведённый здесь набросок истории развития античной и христианской эпистемологии, так называемым «субверсивным» способом описания истории развития западного мышления до начала Нового времени. Это связано не только с тем, что представленная картина произвольно вычленяет некоторых авторов из истории философии, и даже не столько с этим обстоятельством, сколько с тем, что такая картина высвечивает исключительно «изнаночную сторону системы мышления», практиковавшейся в соответствующий период.

В этой связи показателен отрывок из Г. Паламы, где автор указывает на то, что призыв «внемли себе» и «познай самого себя» трактуют не как призыв погрузиться в молитвенном созерцании в глубины души, а как призыв узнать, кем был человек в прошлой жизни. Здесь Г. Палама явно или не явно, намеренно или не намеренно, отсылает к платоновскому «Алкивиаду 1». Для Г. Паламы такая, с его точки зрения, «извращённая» трактовка связана с тем, что люди с самого начала ориентируются на эллинскую мудрость, а не на познание Божественной истины. Как бы то ни было, но Г. Палама сталкивается с тем же затруднением, что и приведённый набросок: девиз «познай себя» был дан до апостолов, но понадобились апостолы, чтобы «внемлить себе». Иными словами, представляется крайне затруднительным обрисовать изнаночную сторону античности и средних веков без той точки зрения, что происходит из кризиса теории познания XX-XXI веков. Но как только такой кризис происходит, описание скрытых, неявных тенденций культуры, зачастую даже противопоставляемых культурному мейнстриму, как показывает Дж. Ваттимо, становится насущной потребностью¹⁰¹. По этой причине, легко понять, почему, например, интерпретация Ч. Н. Кокрейна, А. Крокера и Д. Кука, в которой Августин предстаёт «первым постмодернистом» будет носить оттенок некоторой маргинальности, равно как и приведённый выше очерк. Данные авторы

¹⁰¹ Ваттимо, Дж. После христианства/ Дж. Ваттимо. М.: Три квадрата, 2007. С. 2-34.

апеллируют к изнаночной стороне античности и христианства, к тревожной, ужасающей (в хайдеггеровском смысле слова) и странной стороне развития европейской философии¹⁰². И в тоже время такое маргинальное толкование необходимо, потому как режим интерпретирования действительности и мышления организован таким образом, чтобы каждый раз производить операцию «предъявления наличия». Альтернативой такого предъявления будет помещение интерпретирующего субъекта в состояние ужаса, от осознания отсутствия наличия, что, конечно же, является неприемлемой альтернативой¹⁰³. Под «предъявлением наличия» понимается ситуация, при которой человеческое мышление остаётся на проложенном (в античности) курсе субстантивной интерпретации. Душа есть, реальность есть, бог/Бог есть, Благо есть, справедливость есть и всё это есть как сущее, объективное и внешнее — вот тот курс мышления, которым отмечена западная философия. Конечно же такой курс¹⁰⁴ мышления — настоящее проклятие, ведь каждый раз данная мыслительная пресуппозиция зависит от режима работы нашего мышления, а не от той структурной действительности (безотносительно к её онтологическому статусу), в которую вписан человек и которую он стремятся постичь. Таким образом, невозможно отследить в мейнстримном изложении античности и средних веков предмет исследования данной курсовой работы, потому как он занимает место бессознательного такого дискурса.

Так, например, в тексте «Алкивиада I» Сократ говорит Алкивиаду, что его душа есть не его рука, не его богатство и т.д. Иначе говоря, Сократ вводит целый ряд апофатических означений, при которой можно было бы выдвинуть тезис о том, что речь идёт о субъекте-ничто, о том, что никакой души как субстанции нет, но возможна она лишь как субъект. Однако то, что понятно из «Алкивиада I» в пост-

¹⁰² Тем самым проходя той же окольной дорогой, что проходил Ж. Делёз. См.: Делёз, Ж. Переговоры. 1972-1990 / Ж. Делёз. — СПб. Наука. 2004. С. 16-18.

¹⁰³ Хайдеггер, Мартин. Что такое метафизика? // Мартин Хайдеггер. Статьи и выступления. — М.: Республика, 1993. — С.16-27.

¹⁰⁴ Здесь мы позволили себе некоторую игру слов, связанную со схожестью русского слова «курс» (направление) и английского слова «curse» (проклятье).

гегельянскую эпоху¹⁰⁵, не понятно в до-гегельянский период, и скорее всего не понятно Сократу, во всяком случае в изложении Платона (для последнего душа представляется в субстанциональном плане). Отсюда следует, что столь нигилистическая интерпретация будет предметом некой мыслительной отсрочки до тех пор, пока игнорировать эту возможность не станет невозможно по причине того, что она будет увязана с иными тенденциями в культуре, имеющими такой же нигилистический характер.

И безусловно логичен был подход самой христианской доктрины, апеллировавшей скорее к античному мышлению, нежели к субверсивной теологии Отцов Церкви. В конце жизни Тертуллиан примкнул к еретикам¹⁰⁶, что поставило Церковь в затруднительное положение. Августин, несмотря на то что оказал существеннейшее влияния на церковную организацию и догматическую сферу, оставил после себя довольно специфическое наследие, в виде предопределённости Спасения, распада классических категорий мышления (время, этика), и идею личного порыва, без которого христианства теряет смысл. Наследие Августина требовало куда как больших усилий, чем эллинизированная версия христианства (на что указывал Г. Палама, упрекая Варлаама в пассивности на пути Богопостижения, причём в пассивности, доходящей до отказа от него¹⁰⁷). Вторичная актуализация августиновского наследия приведёт к довольно крупным негативным последствиям в истории Католической Церкви (Реформация, в той её части, которая связана с М. Лютером). В этой связи не удивительно, что полностью солидаризироваться с тем же Г. Паламой невозможно (не ясно, как Церковь могла бы солидаризироваться с

¹⁰⁵ Если быть точнее, то в пост-кожевскую, так как та интерпретация, которую даёт А. Кожев Г.Ф.В. Гегелю, не является единственной, и его можно понять в ином (практически в любом) ключе. Здесь и далее, говоря о связи гегельянской философии и Субъекта-Ничто, каждый раз будет происходить апелляция именно к той форме гегелевского прочтения, что предложил А. Кожев. См.: Кожев, А. Идея смерти в философии Гегеля/ А. Кожев. — М.: издательство "Логос", издательство "Прогресс-Традиция". 1998. — 208 с.

¹⁰⁶ Захаров Г. Е. Монтанизм // Православная энциклопедия. Т. XLVI — М.: «Михаил Пселл — Мопсуестия», 2017. — С. 700-702.

¹⁰⁷ Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолствующих/ Григорий Палама. — М.: Канон, 1995. С. 52-72.

(потенциально) атеистическим прочтением христианства)¹⁰⁸, даже с учётом признания теологических заслуг последнего. В некотором смысле, «политическая клетка» Августина (его идея о том, что заблуждения ума и неспособность из них вырваться связана с социально-культурной действительностью) оказалась выстроена и вокруг самого христианства. Непостижимость Бога либо отвергается христианством (но тогда через какое-то время возникает апофатическая логика), либо всё превращается в язычество с трансцендентным внешнего характера (непознаваемым), или Богом выродившимся в познаваемого, но «природообразного» божка¹⁰⁹. В этой схеме все альтернативы потенциально крайне проблемны.

И также логично то, что эпоху Средневековья несколько недооценивают в рамках секулярной философии, ведь большая часть тогдашней интеллектуальной активности была связана, если и не с восстановлением античной эпистемы (большая часть которой была потеряна в результате Великого переселения народов, и негативного отношения укрепившегося христианства к античности¹¹⁰), то с вопросами, которые будут мало волновать Новоевропейскую эпистему (средневековые интересовались тематикой «заботы о себе» больше, чем натурфилософией, а для новоевропейской философии приоритеты будут прямо противоположными). Даже стоическая философия античности или же номинализм средних веков, оцениваемые, например, Ж. Делёзом как образец парадоксального мышления, на основе которого можно разобраться во многих тонкостях сегодняшней проблематики

¹⁰⁸ В данном случае мы смешиваем православную и католическую церковь, и говорим о ней так, как если бы не было никакой Великой Схизмы (линия Августин-М. Лютер, по преимуществу католическая, а Варлаам-Г. Палама православная). С исторической точки зрения такой подход вряд ли можно назвать правомерным, но так как в настоящем тексте речь идёт о проблеме европейского мышления, которая характерна для всей западной философии, различием между христианскими конфессиями можно пренебречь.

¹⁰⁹ Эти варианты были изложены и проанализированы И. Кантом. См.: Кант, И. Сочинения в 8-ми т. Т. 5 / И. Кант. — М.: Чоро, 1994. С. 279-317.

¹¹⁰ Раннее христианство, противопоставляя себя язычеству не стремилось сохранить языческие наработки, как данные о том «как делать нельзя» (с точки зрения самого христианства). В связи с этим, многое из того, что было продумано в античности, пришлось повторить ещё раз, даже если подобные исследовательские интуиции оказывались, в итоге, бесполезными (опять же, с точки зрения самого христианства). См.: Бруно Дж. О героическом энтузиазме/ Дж. Бруно. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1953. — 211 с.

лингвистического поворота¹¹¹, всё равно реализуется скорее как тенденция в русле европейской рациональности, нежели как подрывная, маргинальная тенденция. Ведь без обострения кризиса познания в современности нет серьёзных оснований для подобной ретроактивной узурпирующей (в пользу современных форм мышления) интерпретации¹¹².

Из всего этого следует, что классическая трактовка истории развития западной философии до эпохи Нового времени будет представляться более взвешенной и содержательной, более полной и последовательной, но, в то же время, такая интерпретация будет целиком и полностью находиться внутри самого классического мышления, наследующего проблемы познания, сформировавшиеся ещё в античности. Изнаночная же интерпретация, или, как её ещё называют «субверсивная», концентрирующаяся на несостыковках и возможностях соскальзывания с проторенного пути мышления, будет заведомо маргинальной.

В чём же тогда польза данной трактовки? Она позволяет увидеть, как «метафизика наличия» работает в человеческом мышлении, позволяет определить структуру европейской рациональности, в той её части, что будет постоянно воспроизводить проблему разрыва разума и действительности, в том числе и в XX-XXI веке. Условиями этого разрыва являются следующие установки: логоцентризм, то есть представление о существовании позади системы некой смысловой реальности, позитивной истины Бытия, единой для всех и каждого во все времена, неизменной и объективной; стремление к стройной, непротиворечивой, приводимой к однозначному порядку, иными словами концепции, т. е. «хорошей форме» познания¹¹³.

¹¹¹ Речь идёт, конечно же, о влиянии стоиков на делёзовское прочтение Л. Кэрролла. См.: Делёз, Ж. Логика смысла / Ж. Делёз. — М.: Академический Проект, 2011. — 472 с.

¹¹² Условия возможности интерпретации, способной трактовать философские системы как системы предвосхищающие нынешние проблемы описана в ранних работах Х. Блума. См.: Блум, Х. Страх влияния. Карта перечитывания / Х. Блум; пер. с англ., сост., примеч., послесл. С. А. Никитина. — Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1998. — 352 с.

¹¹³ Понятие из Лакановского психоанализа, подразумевающее Воображаемую перспективу реализации Желания в рамках представления. По Ж. Лакану такая ситуация как достижение «Хорошей формы» принципиально невозможна. См.: Evans, D. An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis / Dilan Evans. — London, New York: Routledge. 1996. P. 84-85.

Крайне схожим образом проблема европейского мышления была проанализирована Ж. Деррида¹¹⁴ (логоцентризм – его термин). Однако необходимо дать некоторый комментарий этого анализа, потому как он сам не свободен от нескольких затруднений, присущих осмыслению европейской рациональности. Если Ж. Деррида связь действительности и мышления по линии работы языка, некоторых «общих мест» западного дискурса, то стоило бы установить эту связь не столь подробно, но несколько нагляднее на произвольных примерах того, как усмотрение отсутствия наличия мгновенно компенсируется (правомерно или нет) наличием трансцендентного объекта. Ж. Деррида наибольшее внимание концентрировал на неправомерности подобного введения наличия присутствия (голоса, феномена) в силу того, что «след» (дискурс), которому полагается свидетельствовать о наличии внеположного этому дискурсу объекта, никогда не в состоянии этого сделать (нет логических механизмов, при которых бы след был следом чего-то ещё, кроме другого следа)¹¹⁵. В данном же диссертационном исследовании было важно показать самую реактивность срабатывания этого механизма, его мгновенность, при которой критика как бы не поспевает за осуществлением внедрения метафизики наличия в дискурс¹¹⁶.

В некотором смысле, ситуация европейского мышления является сугубо психоаналитической. Субъект не в состоянии вынести тревожащую Реальность, в связи с чем заменяет её Воображаемым¹¹⁷. Каждый раз опасность обнаружения пустоты на том отсутствующем месте, где должно было бы быть пространство для логоцентризма приводит к тому, что кризисный характер европейского мышления восстанавливается. Это будет происходить даже в случае тех концепций, которые были призваны пошатнуть его. Так, это будет характерно, например для самого Ж. Деррида даже при самой активной и продуктивной критике Логоса¹¹⁸. Именно

¹¹⁴ Деррида, Ж. О Грамматологии / Ж. Деррида. — М.: "Ad Marginem", 2000 — 512 с.

¹¹⁵ Там же. С. 133-134, 136-137.

¹¹⁶ Ваттимо, Дж. После христианства/ Дж. Ваттимо. — М.: Три квадрата, 2007. С. 46-49.

¹¹⁷ Жижек, С. Возвышенный объект идеологии / С. Жижек, пер. с англ. В. Софронова. – Москва: ХЖ, 1999. С. 18-92.

¹¹⁸ Там же. С. 155-167.

поэтому анализ Ж. Деррида не может быть принят безоговорочно, так как это «не поспевание», о котором говорилось чуть ранее, заявляет о себе в его философии и сводится к двум последовательно связанным аспектам.

1. Указание Ж. Деррида на отсутствие «того, что оставляет след» не упраздняет Логос. Делая его непознаваемым и нерепрезентуемым в дискурсе, оно не стирает его, а укрепляет. Истина не может быть познана через логоцентрический дискурс, значит она может быть познана в акте мистического откровения. Эта ситуация приводит к тому, что концепция Ж. Деррида не только не выполняет работу по стиранию внеположной действительности, а наоборот, выполняет работу по её усилению. Аналогом этой проблемы будет тот способ сохранения Бога, который осуществляется в исихазме Г. Паламы. Если Бог превышает сущего, то он может быть даже и ничто, но ничто-из-сущего, которое есть, а значит, вычёркивая Бога из сущего, мы не переходим к формальному утверждению атеизма, а возводим трансцендентное в ранг наивысшего утверждения Божественного¹¹⁹. Эта же ловушка подстерегает и Ж. Деррида. Упраздняя источник следа он делает источник следа абсолютным, подобно тому, как в истории с подписанием декларации прав независимости США, отсутствие представляемого (представляют американский народ, но его нет до момента подписания первого документа, который станет общим основанием для выделения такого рода общности) решается абсолютным представляемым в лице Бога, по той простой причине, что к такому представляемому нельзя прийти исчерпывающим образом¹²⁰. Иными словами, первое затруднение в рассмотрении проблемы европейского мышления: своего рода «утверждение трансцендентного через обратимость».

2. Ещё одно соображение, указывающее на ловушку, подстерегающую европейскую рациональность, происходит, как ни странно, из сферы юриспруденции.

¹¹⁹ Из данной субстантивации ничто вообще исходит возможность интерпретировать не только христианство как атеистическую религию, но и атеизм, как переход на некую новую форму религиозности. О проблеме субстантивации Ничто См.: Хайдеггер, Мартин. Что такое метафизика? // Мартин Хайдеггер. Статьи и выступления. — М.: Республика, 1993. — С.16-27.

¹²⁰ Деррида, Ж. Ухобиографии: Учение Ницше и политика имени собственного/ Ж. Деррида. — СПб.: Machina, 2012. С. 27-43.

Речь идёт о работе К. Шмитта «Политическая теология», в которой рассматривается понятие суверена и суверенитета. По К. Шмитту, суверен – это субъект принятия решения, и в этом смысле, действие субъекта всегда оказывается произволом, так как суверен принимает решение о создании права, и о действии права (соответствует ли норма той или иной ситуации). Сколько бы цепочек восполнения в структуре права не было бы введено (элементы правовой системы, предписывающие те или иные действия), каждый раз эта цепочка должна заканчиваться суверенным решением. В этой связи, показательна правовая система Г. Кельзена, в которой суверена нет, а право реализуется «само по себе», из своей собственной структуры. К. Шмитт демонстрирует, что такое положение вещей невозможно. Без компетентного органа, решение которого всегда уже будет произвольным, система нефункциональна. Иными словами – любая формальная структура не является таковой без «оживляющего» её своим «присутствием» субъекта¹²¹. Это легко продемонстрировать на примере дискурса всё того же Ж. Деррида, выраженного в работе «О грамматологии»: всю описанную в ней конструкцию можно интерпретировать двумя разными способами: либо источник следа стирается, и его нет, либо его недостижимость и необнаружимость свидетельствует о его божественной абсолютности, об абсолютности наличия¹²². Поэтому К. Шмитт считает, что изъять суверена/субъекта из правовой системы – невозможный акт для юриспруденции и философии права. Сам же жест Г. Кельзена, как неокантианца, навеян, с одной стороны, трактатом «К Вечному миру»¹²³ И. Канта, где международный договор действует

¹²¹ Любопытно, что это понимал и сам Ж. Деррида, указывая в анализе декларации независимости США, что решения не решаемы. См.: Деррида, Ж. Ухобиографии: Учение Ницше и политика имени собственного/ Ж. Деррида. — СПб.: Machina, 2012. С. 27-43.

¹²² На первый взгляд может показаться, что вся эта проблема с источником следа довольно вульгарно может быть редуцирована к проблемам кантовских антиномий чистого разума. Но речь идёт вовсе не об этом. Кант говорит о рассудочной невозможности постижения трансцендентного, но при этом предлагает эстетические доказательства бытия Бога. Проблема со следом и его источником принадлежит не проблеме рассудка, а проблеме суждения, то есть, является сугубо эстетико-телеологической. См.: Кант, И. Сочинения в восьми томах. Т. 5 / И. Кант. — М.: Чоро, 1994. С. 310-318.

¹²³ Кант, И. Сочинения в 8-ми т. Т. 7. М.: Чоро, 1994. С. 5-57.

помимо субъекта¹²⁴, а с другой стороны, своего рода модой XIX века на научность, ведь категория субъекта, строго говоря, не научна, а метафизична (во всяком случае, по мнению К. Шмитта), и именно в связи с этим, он говорит о политической теологии, так как введение категории субъекта является введением метафизической категории, что, с одной стороны, научно может быть и неправомерно, а с другой стороны, без этого нет возможности сформировать логичную картину происходящего в праве и политике, т. е. такое введение вызвано практическими соображениями. Иными словами, речь идёт о невозможности избавиться от некоторых внеположных (онтологических) категорий, которые всегда уже оказываются конститутивными для любой формальной системы, какой бы контр-логоцентричной она бы не была, и как бы не пыталась избавиться от внеположного источника, упорядочивающего репрезентативную систему. Такая невозможность избавиться от минимальной точки трансцендентного¹²⁵ характерна не только для права, но и для любого дискурса как такового, и составляет второе затруднение в рассмотрении проблемы европейской рациональности. При этом секрет его относительной стабильности кроется в смещении фокуса критики со структурных условий самой европейской рациональности, организованной вокруг идеи «предъявляемого наличия» и требования «хорошей формы» к негативным эффектам, вызванным к жизни указанными условиями, которые дают знать о себе каждый раз, как только возникает возможность, или насущная потребность пошатнуть логоцентрическую систему. В общем и целом, проблема познания в классической европейской рациональности сводится к, своего рода, «кокрейновскому циклу»¹²⁶: каждый раз, как мышление начинает не совпадать с действительностью, за мышлением или действительностью признают наличие некоего внеположного источника, которое

¹²⁴ Здесь уже важно отдавать себе отчёт в том, что субъект в «К вечному миру» всё же присутствует, но является «трансцендентальным субъектом европейского рационализма». Проблема этого субъекта в структуре кантовской эстетики будет рассмотрена в дальнейшем.

¹²⁵ В следующем разделе будет показано, что это точка всегда является субъектом.

¹²⁶ Именно Ч.Н. Кокрейн предложил истолкование классической европейской рациональности как цикла колебаний между «агрессией догматизма и меланхолией скептицизма [нигилизма]». См.: Kroker A., Cook D. — «The Postmodern Scene: Excremental Culture and Hyper-Aesthetics» — *New World Perspectives* – Montreal. P. 399-456.

должно являться условием решения проблемы, или хотя бы модифицировать проблему в некую приемлемую ситуацию. Когда концептуальные шаги в этом направлении не приводят к приемлемому результату, то возникает возможность увязать полярные категории действительности и мышления в едином опыте (раннее христианство, ранний позитивизм), где единая внеположность (Бог, Природа) упорядочено отображается в дискурсе и доступна через него (логичная схоластика, логичная наука). Когда же по какой-то причине и эта ситуация оказывается недостаточной, то оказывается возможен переход к элиминативным (стирающим) стратегиям, призванным убрать всякую потусторонность и стереть соответствующий им порядок, однако такие стратегии оказываются неудовлетворительны в силу своего радикального нигилизма. В этом цикле никогда не представлен опыт как самостоятельная категория, при том условии, что познавательная деятельность (как видно на примере античной и христианской философии) целиком на него полагается. Опыт проблематизируется в классической европейской рациональности, но не находит такой формы осмысления, при которой появляется возможность избежать кризисных тенденций в сфере познания.

Нынешняя эпоха, по сложившейся традиции, именуемая «постмодерном», является как раз эпохой, при которой возможна ситуация реализации ещё одного цикла классического разума. Не смотря на некий оптимистичный настрой в отношении постмодерна, сегодняшняя действительность демонстрирует скорее скрытое восстановление диспозиций полярности, апеллирующих к старой¹²⁷ или новой¹²⁸ логоцентрической парадигме. Без нового подхода к осмыслению проблемы онтологизации/деонтологизации из цикла латентного/открытого кризиса

¹²⁷ З. Бауман указывает, что ужасы нацизма проистекают из стремления восстановить подорванные онтологические основание рекультивацией «нормального» хода классической рациональности. При более детальном рассмотрении аспектов такой рациональности, мы обнаруживаем принципы классического разума. См.: Бауман, З. Актуальность холокоста/ З. Бауман. – М.: Издательство «Европа», 2010. – 316 с.

¹²⁸ Имеется ввиду онтологизация нарративов современности, например метафизический либерализм у Р. Рорти. См.: Рорти, Р. Случайность, ирония и солидарность / Р. Рорти – М.: Русское феноменологическое общество. 1996. – 280 с.

европейского мышления не выйти. И, как будет показано в следующей главе, именно в эстетике обнаруживаются черты такого подхода.

Выводы

В первой главе диссертации было определено, что:

1. Проблема познания в европейской рациональности формируется уже в античности и представляет собой противоречие между мышлением и его применением к рефлексии над реальностью с тем, чтобы получить власть над последней. Античная философия стремится примирить субъекта и мир, разум и действительность, однако полагает, что данные чувственного опыта отдаляют от познания некой Истины, понимаемой как внешний и объективный порядок вещей. Для античности изменчивость реальности, её постоянное несовпадение с самой собой, определяется не только как выражение проблемы познания, но и как свидетельство того, что её преодоление должно дать в представлении образ статичного мира, образ, который античность схватить не в состоянии. Таким образом, античность демонстрирует следующие принципиальные условия, определяющие контуры проблемы европейской рациональности в сфере познания: представление о статичной Истине, по ту сторону опыта (логоцентризм), стремление сделать реальность и мышление совпадающими и самождественными (требование «хорошей формы»), стремление объяснить проблемы познания из внешних условий, а не через анализ его (познания) имплицитных свойств (недооценка субъективного аспекта). Оказавшись в условиях подобной концептуализации познания и всего мышления, античность ввергается в колоссальный философско-мировоззренческий кризис («трагическое сознание поздней античности», или же «первый декаданс»), преодолеть который сможет лишь христианство.

2. Одна из первых попыток относительно успешного решения проблемы европейской рациональности принадлежит ранней христианской философии. Христианство революционизирует познание, указывая на колоссальную важность опыта (не опыт должен быть объяснён, а опыт в состоянии объяснять проблемы

познания), вводя принцип субъективности в значении весьма близком к современному (точка спонтанного отклонения от). Христианство указывает на акт веры как на акт субъективной вовлечённости, без которого никакая истина не будет Истиной данной. Знание и вера не противопоставляются христианством, а, наоборот, вера — условие знания как такового. В то же время, для христианства единственным подлинным субъектом, содержащим в себе все требуемые для спонтанного отклонения характеристики является Бог, в то время как именно человеку требуется решение проблемы познания, в силу его ограниченности, с точки зрения христианской философии. Однако развитие христианской теологии демонстрирует тенденцию апофатического определения статуса Бога как подлинного Субъекта, способного эксплицировать проблему познания и, в перспективе, решить её. Подобное апофатическое прочтение, в перспективе может оказаться нигилистическим прочтением, в силу чего, дальнейшее рассмотрение этой концептуальной линии окажется возможным уже лишь в секулярной философии Нового времени, отмеченной рядом тенденций т. н. деонтологизации мышления, и, в том числе, познания.

3. Анализ античной и христианской проблематики познания демонстрирует, что европейская рациональность приобретает форму некоторой классической (образцовой) системы последовательных актов мышления, суть которых сводится к т.н. кокрейновскому циклу:

- познание сталкивается с противоречием между субъектом и миром,
- под действием этого кризиса формируется философская система мышления, отмеченная логоцентризмом, стремлением к «хорошей форме» и недооценкой субъективных аспектов познания (стадия догматизма),
- ограничения такой схемы приводят к распаду и девальвации философского знания, усугублению кризиса (стадия скептицизма),
- в условиях усиления кризиса предлагается подход, учитывающий неадекватность основных элементов мышления стадии догматизма, происходит переоценка опыта и роли субъекта (стадия субъективизма),

— тенденция субъективизма либо приводит напрямую, либо создаёт опасность нигилизма, которая, в свою очередь менее предпочтительна чем любая форма догматики (стадия нигилизма),

— цикл замыкается переходом к новой догматике.

Принципиальным условием возможности подобного цикла классической европейской рациональности в сфере познания является то, что сами условия её осуществления оказываются не в фокусе критики, происходит недооценка скрытых механизмов логоцентризма, «хорошей формы» и отрицания субъективности. Более удачная аналитика таких скрытых условий представляется возможной только в рамках деонтологизированной версии познания, а именно в эстетике, что и будет рассмотрено в следующей главе.

Глава 2. Отношение эстетики к проблеме познания в европейской рациональности

§ 1. Эстетика как проект критической философии XVIII века

В процессе своего существования, европейский разум породил такую форму мышления, которая, до определённой степени, оказывается структурно противостоящей базовому ядру его рациональности, а именно – прямой онтологизации познавательных способностей человека. Эта форма мышления, несмотря на то что в дальнейшем сама стала предметом онтологизации (как и любая форма мышления, практикуемая в европейской культуре, она не могла избежать этого) всегда оказывалась в некой ситуации вторичной дисциплины, сопутствующей, не основной, ограничено полезной. Смеем предположить, что связано это было с тем, что структурная ориентация на деонтологизацию всегда представлялась как её неудобная сторона. От дисциплины этой нельзя избавиться (всё же она стала глубоко укоренённой в европейской философии), но и принять её подрывающий характер, постоянную угрозу упорядочивающей тенденции, угрозу сломить необходимую онтологизацию также тяжело. Речь идёт об эстетике.

Деонтологизирующая роль эстетики, её роль в подрыве классического разума, основанного на метафизике присутствия, заметна уже в самих обстоятельствах появления данной дисциплины, и в том, как это появление всегда обставляется и преподносится как нечто несущественное. Эстетика появляется в 1750 году в одноимённой работе А. Баумгартена¹²⁹, где она вводится как раздел философии, занимающийся чувственным познанием, и определяемый следующим образом:

«низшая гносеология... Натуральная ступень низших познавательных способностей, совершенствуемая одним лишь применением их, без обучения... Важнейшее практическое приложение искусственной эстетики, существующей

¹²⁹ Баумгартен А. Эстетика // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. Т. 2. М.: Академия художеств СССР. 1964. С. 449.

наряду с натуральной, это: 1) доставлять хороший материал для наук, постигаемых преимущественно интеллектом; 2) приращивать научно-познанное к любому пониманию; 3) расширять усовершенствование познания за пределы отчетливо нами постигаемого; 4) снабжать хорошими принципами все более утонченные занятия и свободные искусства; 5) в общежитии, в случае прочих равных условий, давать преимущество при совершении любых дел»¹³⁰.

При этом, довольно быстро, эстетика начинает мыслиться как раздел философии, посвящённый понятию прекрасного, а так как категория прекрасного является предметом философской рефлексии уже в античности¹³¹, то вполне легко сказать о существовании доновевропейских представлений об эстетике (равно как и о внеевропейских представлениях об эстетике: например, японская эстетика, китайская эстетика, исламская эстетика и т.д.). Весьма показательной формой представления об эстетике, как о чём-то таком, что интересует любую философскую систему, но никогда не выстраивается в отдельную дисциплину, вплоть до некоего исторического момента необходимости такой «кристаллизации», является подход, делящий эстетику на имплицитную и эксплицитную¹³². С точки зрения данного подхода, предметом эстетики является искусство, а сама эстетика, в таком смысле, является философией искусства¹³³, и коль скоро сфера художественного творчества существует столько, сколько существует человек, эстетика, в имплицитном виде, была растворена в философии всегда. Лишь в Новоевропейской философии (как раз в лице А. Баумгартена) философия искусства выводится в отдельную дисциплину, по причине роста значимости художественной сферы для культуры

¹³⁰ Там же. С. 452-453.

¹³¹ Например, диалог Платона «Пир». См.: Платон, Собрание сочинений в 4 т. Т. 2/ Платон. — М.: Мысль, 1993. С. 81-134.

¹³² Бычков В.В. Эстетика: Учебник для вузов/ В. В. Бычков. — М.: Академический Проект, 2020. С. 30.

¹³³ Сразу же отметим, что подобный подход, наиболее видным представителем, которого считается Г.Ф.В. Гегель не является общепринятым, но может представляться таковым с точки зрения отечественной эстетики, по причине марксистско-ленинского наследия. В то же время, вопрос о связи эстетики и искусства будет рассмотрен ниже.

антропоцентризма, культуры субъективного порыва человека, где его творческая деятельность получает большее признание.

Затруднения в реализации такого подхода встречаются сразу, как только начинают высказываться вопросы, связанные с тематикой большего внимания к «художественному творчеству» в античности, ведь, например, с точки зрения представлений, связанных с эпохой Возражения, в античности была довольно развитая «художественная сфера», авторское «изящное искусство» и т.д. В связи с этим возникает подозрение, что повышенный интерес к искусству вполне можно было бы поддерживать имплицитным образом, не прибегая к эксплицитной эстетике. Затруднений станет ещё больше, если мы сравним некоторые тексты, относящиеся к «имплицитной» и «эксплицитной» эстетике.

Так, классический образчик «античной эстетики» — платоновский «Пир» предлагает довольно любопытные интерпретации того, что такое красота¹³⁴. Не смотря на некоторое различие в спектре трактовок, герои «Пира» сходятся во мнении, что красота, конечно же, связана с божественным, и возможность усмотреть красоту проистекает из возможности усмотреть связь вещей с миром Эйдосов. Красота – сияние божественного. Если перевести античное вопрошание о красоте (справедливости ради стоит заметить, что такое вопрошание весьма последовательно проходит через эпохи европейского мышления) на кантовский язык: «что является причиной наблюдаемой красоты мира?», то античным ответом, равно как и средневековым, равно как и, с определёнными оговорками, внеевропейским вариантом будет: онтологический исток (Космос, Бог, Гармония и т.п.). Иными словами, за то, что вещи красивы, или вообще что-то представляется как красота (как предикат, как эйдос) ответственен Бог, или же иной онтологический аналог (если мы пытаемся транслировать такое вопрошание о красоте за пределы Западной цивилизации). Крайне очевидным представляется и то, что никакая эстетика, ни как отдельная дисциплина, ни как имплицитная составляющая некой другой

¹³⁴ Например, диалог Платона «Пир». См.: Платон, Собрание сочинений в 4 т. Т. 2/ Платон. — М.: Мысль, 1993. С. 108-125.

дисциплины не нужна. Категория красоты – вполне легитимный и не вызывающий вопросов раздел онтологии.

Совершенно иная ситуация развернётся в Новое время, где на категорию Бога, мягко говоря, будет тяжело положиться, как на гарант познания красоты, да и чего бы то ни было ещё. Антропологическая тенденция Новоевропейской философии приводит к тому, что подавляющее большинство рубрик, связанных с категорией Бога, переводится на категорию Человека¹³⁵. Если во все предыдущие эпохи красота существовала, ведь её бытие как сущего гарантировал Бог; красота была свойством вещей, безотносительно к свойствам познающего, человеческого, субъекта; то теперь красота становится эффектом свободной игры воображения, продуктом познавательных способностей человека, и, строго говоря, никакой красоты, как предиката вещи, нет. Говоря, опять же, кантовским языком, наблюдаемая красота как целесообразность оказывается целесообразностью без цели, в отличие от онтологического периода, где такой целью был Бог, и где вся онтотелеология мыслилась через присутствие надмирного существа.

В связи с только что изложенным, если и возможно говорить об эстетике как имплицитной дисциплине, то только как дисциплине, имплицитной гносеологии, но никак не классической онтологии¹³⁶. Приведённый пассаж призван не дискредитировать довольно распространённое мнение об «эстетике, которая была всегда»¹³⁷ (хотя, символически, он это и делает), а лишь призван показать, что данный подход

¹³⁵ В значении Новоевропейского Субъекта, наиболее распространённой формой которого будет Трансцендентальный субъект критической рациональности.

¹³⁶ Ставящей вопрос о том, «что есть», в противовес гносеологии: «как я познаю», безотносительно того, что я познаю?

¹³⁷ Каким бы ошибочным нам не представлялось подобное отношение к эстетике, мы, однако же, не можем исчерпывающе гарантировать, что подобный подход не в состоянии привести к удачным исследовательским интуициям. Отвлечённым примером такой ситуации, которая не позволяет судить радикально в этом вопросе, является работа П. Кластра «Общество против государства», где постулируется идея о том, что государство существовало всегда, так как никого механизма перехода от первобытнообщинного строя к государственности фундировать нельзя, хотя сам переход эмпирически фиксируется. Отдавая себе отчёт в парадоксальности подобного шага, П. Кластр довольно удачно реализует логическую линию, которая, также, как и «эстетика, которая была всегда» базируется на отношении ещё времён аристотелевской логики о действительности/возможности. См.: Кластр, П. Общество против государства [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://doxajournal.ru/texts/clastres>.

совершенно не применим для целей нашего повествования, призванных продемонстрировать связь эстетики с проблемой познания в европейском мышлении (заодно, данный пассаж позволяет обосновать нашу точку зрения на смысл появления эстетики).

Иными словами, эстетика является дисциплиной, призванной решать проблемы познания в условиях той онтологической пустоты, что она унаследовала от предыдущей философской традиции. «Основания» такой пустоты уже были нами обрисованы в первой главе настоящей работы (кризис античности и становление христианства как предпосылка к формированию эстетики в частности, и всей новоевропейской философии вообще)¹³⁸. В дальнейшем, тот материал послужит контекстом рассмотрения отдельных положений и тезисов, касающихся структуры познания и роли эстетики. В этой связи, вводным тезисом, дающим возможность определить вектор дальнейшего рассуждения об эстетике, является тезис о том, что *эстетика – это дисциплина, предполагающая деонтологизированное отношение к миру*. Однако с подобной точкой зрения на роль эстетики далеко не всё так просто.

Как уже было сказано выше, эстетика вводилась А. Баумгартеном в 1750 году как «низшая форма гносеологии». Предполагалось, что гносеология, дисциплина о познавательных способностях субъекта, будет подразделена на два уровня познания: чувственный (собственно, само слово «αἴσθησις» и означает чувственное восприятие) и логический. Данное деление пролегалось по линии допонятийные/понятийные суждения. Суждения, которые даются без определённого понятия, а только из материала созерцания (чувства) были бы эстетическими, а отношение между данными в чувствах предметами прояснялось бы через общие понятия в логическом познании. Однако баумгартеновский замысел почти сразу оказывается втянут в крупную проблему: чистыми (в значении: не связанные с понятиями) эстетическими суждениями оказываются суждения вкуса, то есть суждения, дающие оценку предмету лишь по его способности влиять на наше «благоволение» к нему, однако

¹³⁸ Конкретное изложение эстетики как дисциплины деонтологизации, все pro et contra такого подхода изложены в следующей работе: Никонова, С. Б. Эстетическая рациональность и новое мифологическое мышление / С. Б. Никонова. — М.: Согласие, 2012. — 416 с.

суждениями вкуса нельзя очертить всю сферу допонятийного познания. Одним из первых внимание на это обратил И. Кант, произведя следующую операцию: он выделил две эстетики:

- трансцендентальная эстетика, под которой подразумевается «наука о всех априорных принципах чувственности»¹³⁹;

- эстетика, про которую И. Кант говорит следующее: «Только одни немцы пользуются теперь словом эстетика для обозначения того, что другие называют критикой вкуса. ...ошибочная надежда, которую питал превосходный аналитик Баумгартен, — подвести критическую оценку прекрасного под принципы разума и возвысить правила до степени науки»¹⁴⁰.

В этой связи, эстетика, которая только и могла быть «научной» осталась закреплена за вопросом об априорных формах созерцания (по И. Канту: пространство и время). Эстетика же в значении критики вкуса, не смогла быть «научной» по причине её «чисто эмпирического характера... [она] никогда не может служить для установления определённых априорных законов»¹⁴¹.

Такое деление кантовской эстетики (многие, но в первую очередь, сам И. Кант не признавал две эти рубрики частями некоего единого концепта, полагая это просто неудачной практикой словоупотребления, вызванной традицией немецкой философии) привело к тому, что эстетика в значении критика вкуса, может и могла быть признана как важный раздел гносеологии (это сделал уже сам И. Кант в третьей критике, пересмотрев важность критики вкуса¹⁴²) однако же получило репутацию вторичной и маловажной дисциплины, чей успех будет связан только с герменевтикой произведений изящного искусства (что уже нельзя приписать позднему творчеству И. Канта¹⁴³). Эта ситуация только усугубится, когда Г. Гегель в

¹³⁹ Кант, И. Сочинения в восьми томах Т. 3. / И. Кант. — М.: Чоро, 1994. С. 64.

¹⁴⁰ Там же.

¹⁴¹ Там же.

¹⁴² Оказалось, что эстетика как критика вкуса – единственная возможность обосновать телеологию, на которой будет построена критическая метафизика И. Канта.

¹⁴³ Всё введение третьей критики посвящено указанию на эстетику, как связующее звено, между Критикой чистого разума и Критикой способности суждения. Без этого связующего звена кантовская система вообще перестаёт работать как таковая. См.: Кант, И. Сочинения в восьми томах. Т. 5 / И. Кант. — М.: Чоро, 1994. С. 10-38.

лекциях по эстетике, выдвинет тезис о том, «... что «эстетика» не совсем подходящее слово для обозначения этого предмета, ибо термин «эстетика» в его более точном смысле означает: наука о чувстве, чувствовании»¹⁴⁴. Для его целей (рассмотрение эстетики как философии изящного искусства) слово эстетика лишь просто очередная дань немецкой традиции.

Иными словами, эстетика как раздел философии, занимающийся чувственным познанием, оказывается вынесена за пределы гносеологии, с одной стороны, трансцендентальной эстетикой, с другой стороны, «философией изящного искусства»¹⁴⁵. Идея о вторичности эстетики, вопреки всему тому, что писал об этом, например, И. Кант — крайне устойчивое мнение. Радикальным примером подобного отношения здесь может являться позиция Р. Рорти, который, отказывая И. Канту в сколь-нибудь успешном эстетическом исследовании повторяет в кратком виде всю кантовскую логику рассмотрения критики суждения вкуса¹⁴⁶. По этой причине, связь эстетики с гносеологией, не смотря на изначальное баумгартеновское указание, придётся восстанавливать, практически с нуля.

Каким же образом, можно было бы произвести это восстановление? Для этого обратимся к следующему пассажиру из сносок главы про трансцендентальную эстетику: «[Критика вкуса] ... никогда не может служить для установления определённых априорных законов, с которыми должны были бы согласовываться наши

¹⁴⁴ Гегель, Г.Ф.В. Лекции по Эстетике, К.1./ Г. Ф. В. Гегель. — М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1938. С. 1 (23).

¹⁴⁵ По этой причине, Г.Ф.В. Гегель считал, что эстетика вполне будет наукой, так как будет заниматься не вопросом чувствования, который, составляя в чистом виде некий внутренний душевный процесс, представляется крайне туманным предметом, а конкретными артефактами, порождёнными человеческим духом, которые, конечно же подлежат научному исследованию, так как являются эмпирическими объектами. См. Гегель, Г. Ф. В. Лекции по Эстетике, К.1./ Г. Ф. В. Гегель. — М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1938. С. 12-13 (24-25).

¹⁴⁶ При прочтении книги Р. Рорти «Случайность, ирония, солидарность» вся эта ситуация выглядит крайне комично, когда Р. Рорти упрекает И. Канта за отсутствие у последнего идей и мнений, которые, на самом деле, вполне наглядно содержатся в «Критике способности суждения». В результате этого, довольно ценный со многих точек зрения текст Р. Рорти приобретает ещё и достоинство попутного «переизобретения» эстетики. В то же время, можно заподозрить, что указанные положения у И. Канта мы видим лишь благодаря Р. Рорти, реализуя уже упомянутый ранее принцип, описанный Х. Блумом в «Страхе влияния». См.: Рорти, Р. Случайность, ирония и солидарность / Р. Рорти — М.: Русское феноменологическое общество. 1996. С. 23-24., Блум Х. Страх влияния. Карта перечитывания/ Х. Блум. — Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1998. С. 7-132.

суждения, касающиеся вкуса, скорее эти последние составляют настоящий критерий правильности первых [курсив наш – П. А.]»¹⁴⁷. Иными словами, эстетика не может быть наукой по той простой причине, что способность суждения, являясь субъективной, задаёт критерии научности. Эстетика будет системой регулятивных утверждений, но не логический законов, извлекаемых из неких иных утверждений. По этой же причине, Г.Ф.В. Гегель считает, что эстетика должна быть приведена к виду философии изящного искусства, так как вопрос о чувствовании является аксиоматическим, и строго говоря, метафизическим (эти критерии задаёт человеческий дух). По этой же причине, в конце «Критики способности суждения», И. Кант заявляет о том, что дальнейшее развитие исследования эстетики должно пролегать уже в сфере философской антропологии¹⁴⁸. То есть, вопрос о том, как формируется вкус должен быть прояснён тем, какова вообще природа того, кто этот вкус реализует в суждении – какова природа субъекта?

Субъект задаёт критерии операций познания, субъект производит суждение о мире, и в этом смысле связь эстетики и логического познания в единый корпус гносеологии состоит не в том, что чувствование приобретает понятие как конкретизацию смутного образа¹⁴⁹, а в том, что субъект в своём эмпирическом созерцании именуется мир в форме предметов, предоставляя понятия по своему вкусу (рефлектирующая способность суждения – эстетика и телеология) и подводя под уже придуманные понятия объекты мира (определяющая способность суждения — рассудок)¹⁵⁰. Эстетика не низшая ступень гносеологии, как переход от чувства к понятию (тогда бы эстетическое суждение было бы научным и познавательным, но это-то и есть «ошибочная надежда» А. Баумгартена), а граница гносеологии, где субъект, на основе игры своего воображения, формирует сферу познания (сама эстетика и

¹⁴⁷ Кант, И. Сочинения в восьми томах Т. 3. / И. Кант. — М.: Чоро, 1994. С. 64.

¹⁴⁸ Кант, И. Сочинения в восьми томах. Т. 5 / И. Кант. — М.: Чоро, 1994. С. 304.

¹⁴⁹ Такой подход был весьма популярен и до А. Баумгартена, при котором чувство были лишь смутными представлениями о вещах, конкретизируемые в понятиях как в чётких образах. Эту точку зрения довольно резко критикует И. Кант, связывая её с философией Лейбница и Вольфа. См.: Кант, И. Сочинения в восьми томах Т. 3. / И. Кант. — М.: Чоро, 1994. С. 80-81.

¹⁵⁰ Кант, И. Сочинения в восьми томах. Т. 5 / И. Кант. — М.: Чоро, 1994. С. 239.

эстетическое суждение, как на это указывает И. Кант, не является познавательными¹⁵¹).

Таким образом, эстетика оказывается далеко как не вторичным или же ненужным элементом философии, слабо или вовсе не связанным с логическим познанием. Всё логическое познание покоится на творческом изобретении субъекта. Необходимо обратить внимание на то обстоятельство, что третья кантовская критика называется не «критика вкуса» и не «критика эстетики» или же «критика гносеологии», а «критика способности суждения», подразумевая, что любое суждение претендующее на научный и объективный статус, может и претендует на научность (по причине удачного и крайне полезного для познания механического созерцания и телеологической способности суждения), но уж никак не может претендовать на объективность по той простой причине, что всегда уже предопределено субъективным благоволением в эстетическом суждении (по этой же причине и эстетическая способность суждения, суждение вкуса, не может претендовать на объективность, хоть и вполне легитимно претендует на всеобщее признание). Иными словами, эстетика – изнанка гносеологии, то, что при попытке дойти до оснований логического познания всегда будет демонстрировать субъективный произвол критериев вкуса, ограниченных феноменальным миром, но не подчинённых ему¹⁵². В связи с этим, эстетика не только осмысляет вопросы познания в условиях деонтологизации мира, но и делает это в специфической манере, указующий на *субъективный творческий принцип, лежащий в основе познаваемой действительности*, при этом данный творческий принцип *принадлежит человеку, а не Богу, ведь проистекает из природы субъекта, непосредственно самих его познавательных способностей, а не онтологической реальности вне субъекта*.

Прояснение связи эстетики и гносеологии в ранних формах первой требуется с тем, чтобы указать на довольно специфическую особенность того, как И. Кант описывает познавательные способности человека. Представляется, что между

¹⁵¹ Там же. С. 40-41, 46-47.

¹⁵² В отличие, например, от картезианской гносеологии, изнанкой которой была онтология Бога, гарантирующего истинность познания мира как вещи в себе. См.: Декарт, Р. Сочинения в 2 т. Т. 2./ Р. Декарт — М.: Издательство "Мысль", 1994. С 42-43.

рассудком, описание которого дано, по преимуществу, в «Критике чистого разума» и описанием способности суждения, которое дано в «Критике способности суждения» пролегает некоторый барьер, каждый раз приводящий к тому, что способность суждения (как эстетическая, так и телеологическая) оказываются недооценены в структуре кантовского учения. То обстоятельство, что эстетика играет роль структурной границы познавательной способности человека приводит к тому, что вся гносеология должна быть проинтерпретирована как система, граница которой пролегает не на связке «познание (дискурс) – вещи», а «познание (дискурс) – граница познания/вещи». То, что познание не даёт познать вещь-в-себе, а имеет дело только с явлениями, не привело, моментально, к тому, что «зеркало природы»¹⁵³ было поставлена хотя бы под сомнение. В то же время, эта интерпретация (познание не является «зеркалом природы») вполне может быть приписана уже самым первым параграфам «Критики чистого разума». До определённой степени, сказать о том, что «зеркало природы» ничего не отражает – это пойти против условий осуществления классической европейской рациональности, однако ничто ещё не гарантирует того, что такой шаг не является тактом «кокрейновского цикла», описанного в предыдущем разделе диссертации.

Кантовское указание на то, что познание имеет дело с явлениями, то есть не с вещами-в-себе, а с феноменами в представлении (с восполнением вещей), должно было утверждать себя вопреки множеству препятствий. Первым таким препятствием представляется позитивизм, который, практически до времён Э. Маха и Р. Авенариуса не видел, или же не хотел видеть, того, что человек живёт не в вещественном, а феноменальном мире. Лишь в эпоху неокантианцев и логических позитивистов, проблема того, что наше познание оказывается ограниченным самой формой представления мира (в первую очередь, во всяком случае для логических позитивистов, речь шла об ограниченности языка) была поставлена как широко обсуждаемая проблема¹⁵⁴. Вся эта ситуация представляется как длительное забвение

¹⁵³ Метафора, предложенная Р. Рорти, которая указывает на то, что роль познания – отобразить в себе Природу как внешнюю действительность, дать её полно, цельно, и объективно.

¹⁵⁴ Витгенштейн, Л. Избранные работы/ Л. Витгенштейн. — М.: Издательский дом "Территория будущего", 2005. С. 14-18.

специфичных положений кантовского учения, вызванный тем, что идею присутствия вещей не требуется подвергать сомнению в науке: практически весь XIX век является эпохой самозабвенного устремления научного прогресса вперёд, усомниться в котором заставит лишь его насильственная сторона, открывшаяся в Мировых войнах. Что же касается эстетики, то в те времена анализ её связи с гносеологией оказывается не востребованным. Во-первых, по причине того, что эстетика «обрела себя» как философия искусства, во-вторых, пока нет проблем с научным познанием и не выставляются претензии даже логическому аспекту последнего, то никаких претензий к познанию чувственному (а уж тем более чувственному познанию, понимаемому не как смутный образ, а как конститутивная граница гносеологии) нет оснований предъявлять. Этот, своего рода, сон европейской методологии разрушит лишь рождение постпозитивизма, и та линия рассуждений, что укажет на полный провал проекта объективной и верифицируемой научной методологии, очищенной от какой бы то ни было метафизики¹⁵⁵.

¹⁵⁵ Под этой линией мы подразумеваем тот кризис научной методологии, который начался с работы К. Гёдела «О принципиально неразрешимых проблемах «Принципов математики» и систем, схожих с нею» (1936) и У. Куайна «Две догмы эмпиризма» (1952), вместе закрывших проект верификации, предложенный логическим позитивизмом. Дальнейшие же попытки К. Попера восстановить логический позитивизм в рамках такого условно верификационного алгоритма как «фальсификационизм» лишь расширяли поле указанной проблемы. Вышедшие затем работы Т. Куна, И. Лакатоса, М. Полани и, наконец, П. Фейерабенда всё сильнее и сильнее обнаруживали ту самую проблему, которую очертил уже И. Кант в своих критиках (конечно же, для европейской философии такой «И. Кант» будет субверсивной версией самого себя и своего собственного учения). История европейского кризиса науки хорошо известна с тем, чтобы приводить её здесь в развёрнутой форме. Важно лишь указать, что до момента этого кризиса не существует достаточных оснований для того, чтобы интересоваться проблемой методологии на таком глубинном уровне, на котором располагается эстетика, поэтому то, что кантовское учение в этом аспекте оказалось недооценено не должно казаться чем-то достойным удивления. Что же касается очерка истории развития науки от позитивизма до наших дней, то здесь мы полагаемся на картину обрисованную В. С. Стёпиным. См.: Стёпин, В. С. История и философия науки / В. С. Стёпин. — Учебник для аспирантов и соискателей учёной степени кандидата наук. — М.: Академический проект; Трикста, 2011. — 423 с., Стёпин, В. С. Теоретическое знание / В. С. Стёпин. — М.: Прогресс-Традиция, 1999. — 480 с.

Отдельно стоит сказать о таком направлении как феноменология. Несмотря на то, что данный проект оказал довольно широкое влияние на развитие методологии в XX веке, его представители, за некоторыми исключениями (например, Э. Левинас), придерживались идеи наличия вещей, и воспроизводили всю традиционную логику логоцентрической метафизики. По этой причине, данное направление не может быть отнесено к тому постпозитивистскому мейнстриму, который, шёл по пути подрыва онтотелеологической методологии. См.: Деррида, Ж. Голос и Феномен, и

Но чтобы прояснить только что высказанные идеи о вещах, феноменах и их границах, а также с тем, чтобы прояснить гносеологическую механику эстетики, которая становится актуальной лишь ко времени кризиса теории познания XX века (за редкими исключениями, о которых ещё будет идти речь) необходимо рассмотреть понятие, с одной стороны, конститутивное для эстетики как таковой, а с другой стороны, выходящее за её пределы (иначе, оно не могло бы быть конститутивным). Этим понятием является Субъект.

§ 2. Понятие субъекта в рамках эстетической философии.

Когда, вслед за И. Кантом, высказывается мысль о том, что сфера познания структурно организована не как связка дискурса и вещей (подобные связки всегда составляли догматическую метафизику наличия), а как связка дискурса и границы дискурса/вещей, то это означает что то, что является дискурс-вещью¹⁵⁶ является не спайкой представления и вещи, а формой представления, извлекаемой из субъективного воображения, а не из внеположной объективности вещей. Иными словами, позади категорий познания стоит не мир, а субъект. Именно поэтому И. Кант планировал (и даже начал реализовывать) проект философской антропологии, который бы конкретизировал категорию субъекта¹⁵⁷.

В то же время, данная категория может быть расценена как одно из наиболее слабых мест всего кантовского учения по следующим причинам:

— во-первых, категория субъекта должна была быть подробно разработана уже после «Критики...», а значит, эти работы остались без удовлетворительного использования понятия (субъект), требующего рассмотрения;

— во-вторых, И. Кант пользуется категорией субъекта в значении «трансцендентального субъекта критической рациональности» — такого субъекта

другие работы по теории знака Гуссерля/ Ж. Деррида. — СПб.: Издательство "АЛЕТЕЙЯ", 1999. — 208 с.

¹⁵⁶ Это понятие не прояснить без предварительного прояснение категории субъекта, так как оно принадлежит гносеологической механике эстетики.

¹⁵⁷ Кант, И. Сочинения в восьми томах. Т. 5 / И. Кант. — М.: Чоро, 1994. С. 304.

отождествляют с картезианским субъектом, при этом подчёркивая крайнюю неудовлетворительность подобного представления о субъекте, всегда соответствующего самому себе¹⁵⁸;

— в-третьих, полная разработка категории субъекта (вплоть до констатации его «смерти») произошла лишь в начале-середине XX века, в силу чего, какими бы не были кантовские представления о субъекте, они не отвечают современной ситуации его (субъекта) отсутствия.

В некотором смысле, указанные возражения подпадают под форму логической сборки, именуемой «история про чайник»¹⁵⁹: каждый следующий тезис, соотносённый с предыдущим, приводит, в итоге, к выводу о том, что практика употребления И. Кантом категории субъекта в его работе является вполне удовлетворительной¹⁶⁰. Уже этого соотношения было бы достаточно для оправдания работы И. Канта в отношении категории Субъекта, но приведём и иное обоснование, менее экстравагантное.

Первое, с чего стоит начать, это с вопроса о том, откуда вообще взялся картезианский субъект, которым пользуется И. Кант? Как ни странно, но категория субъекта, крайне близкая современным представлениям о нём, была разработана уже в рамках схоластики. Как на это указывает А. Кожев, концепция субъекта была

¹⁵⁸ Наиболее развитой критикой картезианского субъекта (а вместе с тем и кантовского субъекта) характеризуется психоанализ. Тождественность субъекта самому себе означает, что такой субъект рационален, отдаёт отчёт в своих действиях, действует в сходных ситуациях всегда в соответствии с самой ситуацией и демонстрирует однородность своего поведения и мышления. Конечно же, ничего подобного существо, наделённое различием психического аппарата на сознательное/бессознательное, не демонстрирует. Развитие психоанализа вообще довольно сильно повлияло на такое явление в философии как «смерть субъекта». О двусмысленности же роли психоанализа в частности, и смерти субъекта вообще, речь пойдёт ниже. См.: Жижек С. Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии/ С. Жижек. — М.: Издательский дом "Дело" РАНХиГС, 2014. — 528 с.

¹⁵⁹ Старый фрейдовский анекдот, где последовательное отрицание ведёт к утверждению: 1. Я не брал твой чайник. 2. Когда я отдавал твой чайник, он был целый. 3. Я уже взял чайник с дыркой. Вывод: я испортил твой чайник. См.: Жижек С. Ирак: история про чайник/ С. Жижек. — М.: Праксис, 2004. С. 9.

¹⁶⁰ Слабым местом у И. Канта будет не сама категория субъекта, а вывод о его положении (в начале или в конце суждения) и категория единичного/множественного (сколько существует форм представления мира). Эти проблемы, как в дальнейшем покажет Ж. Делёз и Ф. Гваттари довольно легко решаются. См.: Делёз, Ж. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Ж. Делёз, Ф. Гваттари – Екатеринбург: У-Фактория, 2008. С. 29-30.

в развитой форме представлена в христианстве с тем лишь отличием, что субъект там был лишь один (Бог), однако все его процессуальные атрибуты (по Фоме Аквинскому, Бог – это чистое действие¹⁶¹) и приложение данных атрибутов к вопросам политики (боденовский суверен = субъекту, о чём прямым образом заявляет К. Шмитт¹⁶²) и природы (субъект, в эмпирическом представлении которого разворачивается природа) вполне современны. Для раннего христианства (в частности, для Августина) категория субъекта необходима, чтобы объяснить возможность изменения своего онтологического статуса, возможность перейти из мира сего в мир грядущий (в этом смысле, задача Августина вписывается в античную проблематику «заботы о себе»). Ранее подчёркивалось, что разум и чувство соединяются у Августина в категории опыта, а опыт всегда является делом субъекта (разворачивается в пространстве его субъективного представления). Изменить онтологический статус – это действие, которое не происходит по логике (особенно по античной логике «мира сего»), а требует волевого решения, акта веры, направленной на то, чтобы вырваться за пределы греха. Для Августина, правда, будет представлять проблему то, что субъект, если бы речь шла о человеческом субъекте, оказывается всегда в двойственной позиции: с одной стороны, человек помещён в клетку политического («выучен греху») и не может от него избавиться, как элемент, как часть целого; с другой стороны, возможность принять чистое решение подразумевает его свободное принятие, не связанное ни с какими ограничениями действительного мира. Августин полагает, что эта двойственность не может быть успешно решена. Требуется агент, который бы способствовал принятию подобного «нерешаемого решения». Таким агентом и будет Бог. Поэтому Августину приписывается понятие «воли к воле»: человек может субъективно стремиться к спасению, но спастись без божественной благодати, без силы чистого субъективного изъявления он не может. Зачастую, этот аспект августиновского учения трактуют как предопределённость спасения (спасение полностью зависит от Бога), при котором человеку не отводится

¹⁶¹ Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. 1, Вопросы 1-64/ Фома Аквинский. — М.: Издатель Савин С. А., 2006. — С. 161-166.

¹⁶² Шмитт К. Политическая теология. Сборник/ К. Шмитт — М.: "КАНОН-пресс-Ц", 2000. С. 10-11.

активной роли. Эта весьма расплывчатая концепция предполагает, как минимум, две интерпретации. Первая будет состоять в субстантивации Бога и предопределённости спасения (исторически, она и стала основной для христианства, актуализируясь с разной силой в разные эпохи¹⁶³). Вторая будет представлять собой знаменитый ход, стирающий Бога в нигилистическом жесте, и предлагающий переосмыслить положение субъекта-человека. Вторым подход как раз и был предложен Г.Ф.В. Гегелем. А. Кожев интерпретирует гегелевское учение как такое учение, которое категорию субъекта перезакрепляет за человеком (субъектов становится много, а не один), а раздвоенность человека (между обусловленностью и свободой) он концептуализирует как противоречие между реальностью и дискурсивностью. Сам же субъект оказывается понятием радикально нигилистическим в том смысле, что субъект мыслится не как присутствие, а как отсутствие: субъект-ничто¹⁶⁴. Эту мысль довольно удачно проясняет М. Шелер, говоря о способности человеческого рассудка к актам опредмечивания и идеации, то есть вычленении объектов мира и их помещению в дискурс¹⁶⁵. Субъект, для того чтобы постигнуть мир, должен быть нетождественен ему (смотреть как бы со стороны), но субъект может постигнуть весь мир как сущее и даже себя, как часть сущего. В этом смысле, субъект не может быть сущим (необходима дистанция интеллигибельного созерцания), и потому субъект отсутствует как сущее, но реализуется как элемент дискурса¹⁶⁶. Поэтому нельзя сказать, что субъекта попросту нет. Субъект – логическая лакуна-источник дискурса¹⁶⁷.

¹⁶³ Как на это указывает М. Лютер в споре с Э. Роттердамским, даже противоположные позиции по этому вопросу разделяют идею Спасения от Бога. См.: Лютер, М. О рабстве воли / М. Лютер // Эразм Роттердамский. Философские произведения / отв. ред. [и авт. вступ. ст., с. 5-68] В. В. Соколов; пер. и коммент. Ю.М. Каган; [АН СССР, Ин-т философии]. - Москва: Наука, 1986. – С. 514-717.

¹⁶⁴ Кожев, А. Идея смерти в философии Гегеля/ А. Кожев. — М.: издательство "Логос", издательство "Прогресс-Традиция". 1998. С. 199-201.

¹⁶⁵ Шелер М. Избранные произведения/ М. Шелер. — М.: Издательство "Гнозис", 1994. С. 129-195.

¹⁶⁶ Само же существование дискурса и механику его работы, как это довольно наглядно показал К.Шмитт, без субъекта не объяснить.

¹⁶⁷ Шелер М. Избранные произведения/ М. Шелер. — М.: Издательство "Гнозис", 1994. С175-187.

Это формальное гегелевское определение как раз и присутствует уже у Р. Декарта. Философское постулирование субъекта как «мыслящей субстанции» и рациональной точки, мыслящий мир и всегда самотождественной самой себе, было приведено им в «Размышления о первой философии»¹⁶⁸. Однако ряд логических ошибок, допущенных в работе (логические модальности не учитывались) и общий посыл развёртывания «несомненных» категорий из категории субъекта (пусть и субъекта радикального сомнения) привели к тому, что тематика картезианского субъекта длительное время двигалась по в русле метафизики наличия¹⁶⁹. Однако доказать то, что у Р. Декарта речь идёт о довольно развитой концепции субъекта-ничто можно через ссылку на математические работы данного автора. В своей «Геометрии»¹⁷⁰ Р. Декарт использует систему координат, ставшую классической для работ с функцией. В этой системе присутствует «точка отсчёта», которая обозначается числом «0». Эта точка отсчёта и есть субъект, выдающий свою отсутствующую суть. Точка отсчёта не может быть, в числовом выражении, чем-то иным, кроме как 0 (Ничем), иначе нельзя будет задать цену деления, что приведёт к невозможности определить позицию ни одного числового объекта. В то же время, нельзя и сказать, что если точка отсчёта задана через 0, то её просто нет. Без неё система координат просто бы не работала, по всё той же причине невозможности задать цену деления и определить позицию объекта.

Это формальное выражение субъекта-ничто у Р. Декарта полностью соответствует кожево-гегельянскому определению. В случае Г.Ф.В. Гегеля, дух, понимаемый «не как субстанция, но только как субъект»¹⁷¹, трансцендирует себя во

¹⁶⁸ Декарт, Р. Сочинения в 2 т. Т. 2./ Р. Декарт — М.: Издательство "Мысль", 1994. С. 31-37.

¹⁶⁹ Мейясу К. После конечности: Эссе о необходимости контингентности/ К. Мейясу. — Екатеринбург; Москва: Кабинетный учёный, 2015. С. 36-40.

¹⁷⁰ Декарт, Р. Геометрия. С приложением избранных работ П. Ферма и переписки Декарта / Р. Декарт — М.: URSS, 2010. — 296 с.

¹⁷¹ Это устойчивое выражение является редукцией высказываний схожих по смыслу с приведённой цитатой: «Если Бытие в своей тотальности есть не только чистое и простое Бытие (Sein), но и Истина, Понятие, Идея или Дух, — то исключительно потому, что оно включает в свое существование человеческую или говорящую реальность, способную ошибаться и исправлять свои ошибки. Без человека Бытие было бы безмолвным: оно было бы наличным бытием (Dasein), но оно не было бы истинным (das Wahre)». Кожев, А. Идея смерти в философии Гегеля/ А. Кожев. — М.: издательство "Логос", издательство "Прогресс-Традиция". 1998. С. 32.

времени, т. е. осознаёт себя как смертное существо и в условиях своей смертности создаёт «себя» в дискурсе, отрицая налично данное, ради чего-то другого, что всегда не соответствует ему самому (отсутствующему как сущее), но всегда им порождается (точка отсчёта). Такое положение дел позволяет заявить А. Кожеву, что субъект-ничто вообще есть «воплощённая Смерть»¹⁷², по той простой причине, что субъект, как движущее начало, сменяет одну ситуацию другой (одно умирает, чтобы наступило иное, но что-то сперва должно умереть). Субъект равен смерти, потому как «творческий принцип», динамика вообще, может быть выражена лишь смертью (именно поэтому у Парменида, у которого Небытие отсутствует иным образом, чем это происходит у Г.Ф.В. Гегеля и А. Кожева, движения нет). Как указывает на это А. Кожев, ссылаясь на Г.Ф.В. Гегеля, вся эта концепция сугубо христианская: заслугой последнего было лишь её формальное выражение, связанное с заменой субстанции на субъекта при сохранении всей остальной механики. И действительно, изнаночная сторона христианства уже демонстрирует всю эту логику¹⁷³ в Боге-Субъекте, который есть «чистое движение»¹⁷⁴, «творческий принцип»¹⁷⁵, основополагающий к отрицанию мира сего ради мира грядущего¹⁷⁶. Остаётся лишь указать на субъективность как смертность, и, таким образом, получить человека, там, где до этого был Бог.

В этой связи, более поздняя критика картезианского субъекта, а уж тем более идея «смерти субъекта» кажутся несостоятельными. Во-первых, субъект-ничто не может умереть по той простой причине, что тождественен смерти, а «двум смертям не бывать», субъект «всегда уже» мёртв. Во-вторых, критика картезианского субъекта, наиболее полно раскрывающаяся в психоанализе (как учении, указывающем на несостоятельность рационалистических притязаний), сама, в лице Ж. Лакана,

¹⁷² Там же. С. 199.

¹⁷³ Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолствующих/ Григорий Палама. — М.: Канон, 1995. С. 206.

¹⁷⁴ Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. 1, Вопросы 1-64/ Фома Аквинский. — М.: Издатель Савин С. А., 2006. — С. 161-166.

¹⁷⁵ Kroker A., Cook D. — «The Postmodern Scene: Excremental Culture and Hyper-Aesthetics» — New World Perspectives – Montreal P. 42-45.

¹⁷⁶ Кожев, А. Идея смерти в философии Гегеля/ А. Кожев. — М.: издательство "Логос", издательство "Прогресс-Традиция". 1998. С. 170-180.

вводит категорию «субъекта бессознательного», который является прямым переложением гегелевского субъекта, конструирующего себя (весь фрейдовский «Todestrieb» (влечение-к-смерти) будет проинтерпретирован Лаканом как гегелевская борьба за Признание¹⁷⁷).

Таким образом, категория Субъекта, в общем виде, не утратила и на сегодняшний день своей актуальности в механике рассмотрения сферы человеческого существования (в противном случае, мы бы лишились сферы гуманитарных наук, «geisteswissenschaft», досл. «наук о духе»), а в частном виде, категория субъекта в системе кантовской эстетики не может считаться слабым местом данного учения, в силу спонтанного использования уже развитой, картезианской, системы воззрений по данной теме.

§ 3. Понятие реальности в контексте эстетической философии

Однако категория субъекта, введённая в систему эстетических воззрений И. Канта, вызовет к жизни проблему его соотношения с миром, которая конкретизируется в такой категории как опыт. Как уже говорилось ранее, категория опыта, введённая в античности, это нечто такое, что требует объяснения. Нечто, в некотором смысле, представляющееся обманчивым и нестабильным, в то время как, например, киническое признание опыта осуществляется ценой античного разума, что, по сути, есть просто занятие обратной позиции, без какого-либо качественного прорыва. Большого успеха в работе с опытом достигло христианство, в лице Августина, указавшего на опыт как на объясняющую, а не требующую объяснения категорию, и связавшего опыт, через акт веры, с субъектом.

Вера отличает Августина от Платона и Аристотеля. И для Платона, и для Аристотеля истина объективна. От субъекта, его преобразования, зависит лишь доступ к истине, но не она сама. Для Августина же Истина Священного Писания не

¹⁷⁷ Evans, D. An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis / Dilan Evans. — London, New York: Routledge. 1996. P. 38-39.

истинна сама по себе¹⁷⁸, если нет акта веры, причем вера понимается как желание истины, как «воля к воле» обладать истиной. Истина зависит от желания, от субъективного порыва – истинный мир «оживает» лишь в пространстве субъективного представления; только искренне верующий увидит то, как всё есть на самом деле (конечно же, с Божьей помощью). Именно поэтому, как указывает Х.У. Гумбрехт, средневековые знали истину и ложь, но не притворство, так как притворство является некой выходящей за рамки этой диспозиции категорией, а вера либо есть, либо её нет¹⁷⁹. В этом смысле, христианское отрицание притворства близко к ницшеанскому представлению о Воле. И воля, и вера (воля к воле) есть только тогда, когда себя являет (известная аналогия воли с громом и молнией)¹⁸⁰. Всё это указывает на крайнюю схожесть отдельных моментов (субъективное представление) учения Августина и И. Канта. Но в то же время, у Августина есть подозрение в возможности притворства как слабости воли (что, если её недостаточно, ведь финальным субъектом является только Бог, а человек всегда уже не свободен от мира)¹⁸¹. И. Кант здесь идёт, конечно же, дальше Августина, не полагаясь на Бога как на субъекта позади человека, который ответственен за его субъективное представление¹⁸². Именно категория позитивного Бога (гаранта подлинности) и является тем условием сохранения курса европейского мышления, которое вернёт его обратно в античную проблематику. Августиновская спайка субъекта и объекта в опыте упирается в проблему Бога, который либо апофатичен, либо ограничен.

Однако сохранение Бога как Субъекта-истока мира позволяла христианской доктрине оперировать познавательными категориями куда как тоньше (примером

¹⁷⁸ Важно понимать, что для Августина это нисколько не умаление Священного Писания, а как раз наоборот, ведь знание, в ней содержащееся, не редуцируется к миру, а осуществляется лишь в Вере.

¹⁷⁹ Гумбрехт Х. У. Производство присутствия: чего не может передать значение/ пер. с англ. С. Зенкина. — М.: Новое литературное обозрение, 2006. С. 39.

¹⁸⁰ Ницше, Ф. Полное собрание сочинений: в 13 томах/ Ин-т философии. — М.: Культурная революция, 2005 — Т. 5: По ту сторону добра и зла. К генеалогии морали. Случай "Вагнер". / пер. с нем. Н. Н. Полилов, К. А. Свасьян. — 2012. С. 261.

¹⁸¹ Kroker A., Cook D. — «The Postmodern Scene: Excremental Culture and Hyper-Aesthetics» — New World Perspectives – Montreal. P. 73-74.

¹⁸² Роль Бога у И. Канта иная, более мистическая, как это видно из 3-ей критики. См.: Кант, И. Сочинения в 8-ми т. Т. 5 / И. Кант. — М.: Чоро, 1994. С. 320, 328-329.

чего является та оценка представлений о времени у Августина, которая дана Э. Гуссерлем), нежели это происходило в античности¹⁸³. Однако нарастающая секуляризация новоевропейской философии приводит к тому, что эти христианские достижения теории познания оказываются недооценены. Если у Ф. Бэкона, «отца эмпиризма» категория опыта ещё довольно схоластична¹⁸⁴, и от того в состоянии указать на множество проблем категорий познания как чего-то внешнего природе, а у Т. Гоббса даже и враждебного ей¹⁸⁵, то уже к моменту формирования первого позитивизма, роль позитивного Бога была заменена Природой, как объективным истоком, тождественным миру, а вся система познания призвана лишь «прочитать книгу Природы», категории которой являются её объективными данностями в духе античности. Переход к новоевропейской эпистемологии, в некотором смысле, — это шаг назад в античную логику, и, отчасти, натурфилософию. Но какой может быть позитивная альтернатива христианству с его божественной эпистемой, кроме как Природа? В структуре логоцентрической метафизики позитивный исток мира представляет довольно скудный выбор: разум или вещи. Лишь Э. Мах и Р. Авенариус смогут указать позитивизму на проблему античной реминисценции, напомнив, в чисто кантовском духе, о том, что опыт, превратившийся в категорию некоего «объективного созерцания Природы» (что бы не значил этот концептуально невозможный оборот) всего лишь продукт нашего мышления и органов чувств. Таким

¹⁸³ Указание Г.Ф.В. Гегеля на то, что античная философия постоянно мыслит категории мышления вне конкретного Субъекта. В этой связи крайне наглядной является фреска «Философы античной школы» Рафаэля, где Платон указывает ввысь, а Аристотель простирает руку к земле. В некотором смысле, их спор — это спор о том, где существуют категории мышления. Для новоевропейской философии, ответ весьма очевиден — они существуют не в Небе и не на Земле, а в головах людей. Примириться же со всеми следствиями этого ответа, как это видно исходя из идеи проблемы европейского мышления, намного сложнее.

¹⁸⁴ Надо полагать, это наследие номиналистической схоластики, которая оказала колоссальное влияние на становление Новоевропейской философии, подвергнув перипатетическую философию радикальной критике. См.: Никонова, С. Б. Эстетизация как парадигма современности. Философско-эстетический анализ трансформационных процессов в современной культуре/ дисс. на соиск. уч. ст. доктора филос. наук. — СПб.: 2013. С. 71-77.

¹⁸⁵ Натурфилософия Т. Гоббса часто оказывается недооценена в связи с важностью его политической философии, однако именно в этой сфере он демонстрирует колоссальное отличие от тех форм понимания науки, что станут мейнстримом в эпоху позитивизма. См.: Штраус Л. Естественное право и история/ Л. Штраус. — М.: Водолей Publishers, 2007. С. 166-168.

образом, эмпириокритицизм станет шагом вперёд на пути осмысления проблематики основоположений критики метафизики¹⁸⁶.

На первый взгляд, всё это представляется довольно парадоксальной ситуацией: субъективный порыв христианства, лишенный божественного, быстро принимает образ античной онтологии, пусть и со скрытым различием, прослеживаемым лишь у А. Кожева¹⁸⁷. Кажется, что из проблемы познания невозможно выйти, раз даже «прозорливое» христианство не прервало кокрейновский цикл. Это не совсем так. Крупное заблуждение как христианства, так и новоевропейской эпистемологии состояло не в том, что основанием гносеологии опыта являлась онтологическая идея единого основания (Бог или Природа), а в том, что это единое основание бралось позитивно (нет разницы, идёт ли речь о позитивном Разуме или позитивной Вещи). В то время как все затруднения как христианства, так и науки указали на него как на негативное, как на пустоту, как на пятно нигилизма¹⁸⁸. У Августина не было смелости заявить об этом открыто, даже И. Кант об этом говорит лишь под конец третьей критики. Идея «Позитивного», это форма манифестации классической рациональности, организованной вокруг логоцентризма и требования «хорошей формы».

По этой причине, для адекватного (в отношении вещей и субъекта) рассмотрения опыта необходимо отчистить его от «контрабанды» позитивных категорий,

¹⁸⁶ Однако эмпириокритицизм, так же, как и любая другая критика метафизики (за редкими исключениями, о которых речь пойдёт в дальнейшем) всегда уже отмечена возможностью попасть в ловушку восстановления трансценденции. Любопытно отметить, что возможность такой ловушки смог усмотреть В.И. Ленин. Речь идёт, конечно же, о радикальном вынесении Вещи за сферу познания, и простом механическом переворачивании объективной реальности в субъективную. Вдвойне любопытно отметить, но уже не без некоторой доли сожаления, что, обнаружив потенциал восстановления проблемы европейской рациональности, сам В.И. Ленин этой ловушки не избежал. См.: Ленин, В.И. Материализм и эмпириокритицизм. Критические заметки об одной реакционной философии/ В.И. Ленин. — М.: Издательство политической литературы, 1986. — 478 с.

¹⁸⁷ Христианское основание науки, которое смогло, по версии А. Кожева, объединить натурфилософию и математику через догмат о боговоплощении. Именно эта возможность объединения отличает новоевропейскую систему от античной, которая вынуждена, в перспективе – вечно, колебаться между разумом и чувством, без возможности объединения. См. Кожев, А. Атеизм и другие работы/ А. Кожев. — М.: Праксис, 2006. С. 416-428.

¹⁸⁸ Вся ситуация в корне изменится лишь указав на ничто: субъект-ничто или же некая природная Пустота. И то, и другое возможно обнаружить лишь как категорию человеческого мышления.

зачастую ему приписываемых. Во-первых, и об этом только что шла речь, опыт не может быть сведён к факту позитивного созерцания объективной действительности, без того, чтобы не стать чрезмерно опасной иллюзией, догматическим сном, ничего не прибавляющего познанию. *Опыт – всегда уже субъективен*, человек имеет дело не с «реальным» миром, не с вещью-в-себе, а со своими познавательными способностями, с тем, как явления даны внутри них. Это указание является одним из основных выводов трансцендентальной эстетики И. Канта. Таким образом, *опыт связан с миром через категорию субъекта, а значит связан негативным образом, как несоответствие миру, неустранимое различие между познавательными способностями и постулируемой внеположностью*. Если же опыт и совпадает с «действительностью» (вернее, способен породить иллюзию успешности познавательных способностей применительно к таковой цели, как на это указывает И. Кант; ведь с миром без представления опыт несравним¹⁸⁹), то это только некий результат рассудочных действий (и способности суждения), а не их соответствие некой модели¹⁹⁰, и уж тем более не переход от рассудка к миру, не способность быть «зеркалом природы»¹⁹¹. Во-вторых, тезис о субъективности опыта, причём субъективности, связанной с новоевропейской коннотацией данного понятия (субъект-ничто), ведёт к *очищению опыта от позитивной привязки к рациональности*. Речь идёт о том, что опыт – это «сингулярная точка», которую невозможно редуцировать к той или иной категориальной системе, даже несмотря на то, что категориальные системы в состоянии весьма успешно использовать опыт в своих целях. Но тезис о сингулярности и нередуцируемости опыта требует более обширного истолкования, как в силу явной спорности такой трактовки, так и в силу её туманности и представляющейся спекулятивности, которые следует устранить.

Итак, для конкретизации выдвинутого, в отношении опыта, тезиса, воспользуемся положениями, обозначенными в самом начале первой глав диссертации,

¹⁸⁹ Кант, И. Сочинения в 8-ми т. Т. 5 / И. Кант. — М.: Чоро, 1994. С. 269-271.

¹⁹⁰ Делёз, Ж. Платон и симулякр // Делёз, Ж. Логика смысла. — М.: Академический Проект, 2011. С. 333-335.

¹⁹¹ Рорти, Р. Случайность, ирония и солидарность / Р. Рорти – М.: Русское феноменологическое общество. 1996. С. 5-10.

касающимися концепции Х. У. Гумбрехта. Как уже было сказано, он предложил развести такие два понятия как переживание (Erleben) и, собственно, опыт (Erfahrung). Под переживанием он понимает некое происшествие, в зоне которого можно обнаружить человека, и которое производит на человека впечатление. Под опытом же понимается концептуализация такого переживания, подведение его под некую герменевтическую составляющую. Это деление служит для него условием различения таких двух сфер как «герменевтическое» и «присутствие». Сама книга, повествующая о данном делении, имеет подзаголовок «чего не может передать значение [герменевтика]»¹⁹². Х.У. Гумбрехт полагает, что наша культура (в большей степени академическая, в меньшей, обыденно-популярная) ориентирована на значения, на концептуализацию тех или иных сфер жизни, упуская нечто такое, чего не может передать это самое значение. Х. У. Гумбрехт не противник герменевтики, но полагает, что, занимаясь исключительно ей, мы упускаем эффекты присутствия. Условно говоря, человек мог бы насладиться книгой именно в акте прочтения, вот этих страниц, вот этих слов и т.д. В то же время, если бы люди сводили произведение исключительно к его герменевтической схеме, то могли бы довольствоваться этой схемой, а не самим произведением. Неким рафинированным значением (которое было бы уже иным текстом), а не переживанием самой этой книги как акта чтения здесь и сейчас.

Особенностью текста Х.У. Гумбрехта является то, что в сфере эстетической теории он выступает своего рода мостиком (не единственным), между англо-саксонской и континентальной традицией. С одной стороны, работа Х.У. Гумбрехта является частью последовательной разработки категории опыта в эстетике, предложенной в США. Принято считать, что категорию эстетического опыта, формально, ввёл Дж. Дьюи¹⁹³. Для него, но также и для последующей англо-саксонской традиции, в той её части, в которой она не стала заложником аналитического

¹⁹² Х. У. Гумбрехт практически сразу проясняет суть подзаголовка. См.: Гумбрехт, Х. У. Производство присутствия: Чего не может передать значение/ пер. с англ. С. Зенкина. — М.: Новое литературное обозрение, 2006. С. 15-17.

¹⁹³ Dewey J. Aesthetic Experience as a Primary Phase // Journal of Aesthetics and Art Criticism. 1950. Vol. 9. №1. P. 56-58.

панлогизма (Р. Шустерман, Р. Рорти) категория эстетического опыта была призвана свести воедино эстетику как дисциплину, и собственно говоря, нормальное течение жизни. К началу XX века, эстетика оказалась в плену множества подходов, общим основанием которых была аксиология, причём аксиология довольно странная. Искались такие категории произведений искусства, которые бы были характерны для свойств вещей (пусть и субъективно налагаемых), искусство объявлялось чем-то безусловно ценным, причём ценность эстетическая довольно часто смешивалась с ценностью моральной и т.п.¹⁹⁴. Англо-саксонская традиция, в контексте философии прагматизма, предложила категорию эстетического опыта как опыта переживания чувства прекрасного от столкновения с произведением искусства, причём само произведение искусства трактовалось не в значении некоторой вечной истины красоты, а в значении предмета, сформулированного в контексте социальных условий того или иного общества и эстетически значимого именно по причине связности таких объектов и чувств людей, погружённости последних в свою культуру и впечатлительности, которая эта культура вызывает и даёт возможность возвести на уровень незаинтересованного благоволения¹⁹⁵.

С другой стороны, текст Х.У. Гумбрехта апеллирует к континентальной традиции, связанной с критикой той формой эстетики, которая превратилась, отчасти, в некую форму рационалистического морализаторства, отчасти в идеологему логоцентрического познания, якобы имеющего дело с истинным познанием объективного мира. Первая часть этой диалогии решалась не совсем академическими методами, подобно тому, что было в США. В какой-то момент М. Дюшан приносит в музей писсуар, и это подрывает целостность снобизма философии искусства изнутри (М. Дюшан сыграл по правилам этого снобизма, на его же поле, и, можно сказать, победил¹⁹⁶). Вторая часть, чаще всего отождествляемая с

¹⁹⁴ Радеев, А. Е. Что же имеется в виду под опытом, когда мы называем его эстетическим? // Вестник СПбГУ. Сер. 17. 2016. Вып. 4.С. 53-55.

¹⁹⁵ Dewey J. Art as Experience. NY: Perigee Books, 1934. 355 p.

¹⁹⁶ Мы склонны присудить М. Дюшану победу по той простой причине, что его «очищающая» эстетику тенденция была полностью реализована Э. Уорхолом (о чём речь пойдёт в следующих разделах) и, в некотором смысле, сама восстановила линию философии искусства в позитивных

трансцендентальной эстетикой (условия чувственного опыта) была раскритикована, сперва М. Хайдеггером, а в ещё более концентрированной форме, Ж. Деррида¹⁹⁷.

В этом пересечении англо-саксонской и континентальной риторики Х.У. Гумбрехт не только возводит мост между ними, но и производит своего рода «инъекцию» гносеологического в современную эстетику. Его интерес к категории опыта выходит за рамки вопроса об искусстве и о роли того, что традиционно относится к сфере творческих выражений (музыка, литература, кинематограф), переходя на уровень подведения некоторого итога тому, что подразумевается (или может подразумеваться), когда мы говорим об опыте. Гумбрехтовское «Erleben/Erfahrung», представляется несколько необычным способом употребления терминов. Разведение переживания и опыта, в немалой степени под воздействием позитивистской трактовки, обычно представляется (если такое разделение вообще осуществляется) как фигура «переживания + концептуализации = опыт». Однако, если свести формулу Х.У. Гумбрехта к такому виду, то будет упущена важная особенность его мысли, а именно то, что *опыт* (не в гумбрехтовском смысле слова, а в смысле встречи мира и субъекта¹⁹⁸), *строго говоря, никогда не осуществляется в непосредственной форме, т.е. опыт – это всегда опосредование сингулярной встречи, «данные опыта»*. Ситуация переживания, Erleben, здесь соответствует негерменевтическому восполнению впечатления (выражение чувств), тогда как опыт, Erfahrung, является концептуализацией, герменевтическим выражением понятий. Иными словами, Х.У. Гумбрехт отмечает обстоятельство, вполне соответствующую дерридианскому различанию: в дуальной паре оппозиций (здесь: чувственный

координатах. См.: Бодрийяр Ж. Совершенное преступление. Заговор искусства / Ж. Бодрийяр. — М.: Группа Компаний "РИПОЛ классик"/ "Панглосс", 2019. С.270-275.

¹⁹⁷ Деррида, Ж. Голос и Феномен, и другие работы по теории знака Гуссерля/ Ж. Деррида. — СПб.: Издательство "АЛЕТЕЙЯ", 1999. — 208 с.

¹⁹⁸ Ни в коем случае не стоит полагать, что встреча субъекта и мира у Дж. Дьюи носит некий онтологический характер и мир воспринимается как некое объективное познание. Дж. Дьюи был достаточно осведомлён о гегельянской трактовки включённости субъекта в дискурс, чтобы мыслить мир как форму представления, к тому же не репрезентативную, а творческую. Р. Рорти вообще полагает, что Дж. Дьюи, в этом смысле, обошёл Г.Ф.В. Гегеля, так как последний является всё ещё заложником «Зеркала Природы». См.: Рорти, Р. Случайность, ирония и солидарность / Р. Рорти — М.: Русское феноменологическое общество. 1996. С. 5-10.

мир/ логическое представление) обнаруживается не дуальная пара, а её восполнительное смещение (здесь: отсутствие непосредственного опыта столкновения мира и субъекта, всегда восполняется негерменевтическим (*Erleben*) или герменевтическим (*Erfahrung*) образом). Связь с миром не осуществляется в чистом, непроблематичном виде, но всегда дана человеку как чувство или понятие (без выстраивания иерархии между ними). Чувство и понятия здесь – это альтернативы. Если бы текст Х.У. Гумбрехта расшифровывался как чувственное переживание некоего вне-восполнительного присутствия, а опыт бы был лишь формой концептуализации этой чувственной чистоты, то это была бы всё та же форма логоцентризма, что проходит красной нитью через всю западную мысль, со времён, как минимум Федра¹⁹⁹. Мы же отказываем ему в подобной несостоятельности и полагаем его куда как более прозорливым в этом вопросе по той простой причине, что начало его текста сопровождается отсылкой на работу Ж. Деррида «О грамматологии», где Х.У. Гумбрехт недвусмысленно даёт понять, что говоря о негерменевтическом он не имеет ввиду некое мистическое логоцентрическое откровение (которое бы привело к секулярной версии исихазма), а имеет ввиду другую форму концептуализации: чувства²⁰⁰.

Таким образом, в вопросе опыта, Х.У. Гумбрехт объединяет континентальное указание на радикальную восполнительность человеческой деятельности (как интеллектуальной, так и чувственной), отказывая опыту в возможности отобразить Природу, и англо-саксонскую внимательность к ситуациям эстетического опыта, который может быть вызван в нас не неким набором заранее заданных рационально-аксиологических оппозиций высокого/ низкого и прекрасного/ безобразного, а лишь ситуацией интенсивного переживания.

Гумбрехтовская диспозиция «*Erleben/Erfahrung*» будет представляться яснее и подходить под цели исследования лучше, если дополнить её рядом положений предыдущей эстетической теории. В данном случае, примерно ту же диспозицию

¹⁹⁹ Деррида, Ж. О Грамматологии / Ж. Деррида. — М.: "Ad Marginem", 2000. С. 129-130

²⁰⁰ Гумбрехт, Х. У. Производство присутствия: чего не может передать значение/ пер. с англ. С. Зенкина. — М.: Новое литературное обозрение, 2006. С.22-23.

восполнений можно обнаружить у Б. Кроче. Обращение к Б. Кроче здесь служит не только концептуальному расширению, но и конкретизации терминологии, так как гумбрехтовское понятие «опыта» занимает место, которое мы отводим понятию «концептуализация», а использовать одно и то же слово в двух разных значениях представляется некорректным.

Крочевское представление эстетики, данное в работе «Эстетика как наука о выражении или общая лингвистика»²⁰¹ начинается с анализа двух форм познания: интуитивного и логического. Наибольшее внимание автор уделяет познанию интуитивному, так как именно оно составляет предмет эстетики. При этом указывается, и это один из главных тезисов всей работы, что интуитивное познание тождественно выражению, так как без него оно представляет вещь-в-себе, и не может быть никоим образом представлено к рассмотрению. Иными словами, различные примеры «понимаю, но сказать ничего не могу» Б. Кроче срезает как непропорциональные притязания, которые нельзя обосновать. Если человек обладает интуицией, то пусть он её предъявит. В этом отношении, у Б. Кроче опыт столкновения человека и мира, ещё яснее, чем у Х. Гумбрехта, высвечивает свою восполнительность. Чистый опыт — это мнимое понятие. Для человека, как для дискурсивного существа мир либо уже целиком и полностью погружён в систему его восполнения (знаки мира), либо, если эти знаки не присутствуют (Б. Кроче не отрицает такую возможность, но полагает её сферой вопросов не эстетики, а медицины, занимающейся анализом работы нервной системы) то и мир оказывается как если бы не существующим для субъекта²⁰².

²⁰¹ Кроче, Б. Эстетика как наука о выражении и как общая лингвистика / Б. Кроче. — Москва: Intrada, 2000. — 171 с.

²⁰² Хорошим примером, показывающим, что человек живёт в пространстве знаков и не имеет мир в чистом виде, является романтическая комедия «50 первых поцелуев», где главная героиня, страдающая амнезией после автокатастрофы, помнит всё, что было до аварии, но после аварии она может запомнить лишь события одного текущего дня, а затем «счётчик» обнуляется. Мир героини, которая не может сделать запись в своей памяти, оказывается крайне ограничен, и восстанавливается лишь тогда, когда запись начинает производиться на киноплёнку. Иными словами, видеомагнитофон — условие существования вселенной в трансцендентальном мире главной героини. Схожие по смыслу примеры приводит и известный невролог О. Сакс. См.: Сакс, О. Человек, который принял жену за шляпу / О. Сакс. — М.: АСТ, 2017. — 320 с.

Интуитивное познание даёт человеку представление²⁰³, набор черт, присущих тому, что можно было бы (по Б. Кроче, уже логически) возвести в ранг предмета. В отличие от интуирования (представление предмета) логическое познание занимается отношением между предметами. Здесь, как и у Х.У. Гумбрехта, существуют две формы восполнения (интуитивная и логическая) предмета, с которым люди сталкиваются в опыте. И подобно тому, как у последнего уровни восполнения не иерархичны, Б. Кроче приводит пример, при котором логическое восполнение представляется как форма эстетики (наreshает их «естественное» отношение), хотя итогом этого будет «сухое» описание предмета, где «логика убила эстетику»²⁰⁴. В то же время, Б. Кроче вводит некоторую неравновесность эстетики и логики: второе не может без первого, а первое может без второго (всегда необходимо хоть какое-то представление о предмете, чтобы начать производить логические связки). В этом смысле, Б. Кроче один из немногих, кто после зарождения эстетики интересовался ей в познавательном смысле, исследуя её статус как «низшей формы гносеологии» (логическое познание, в его трактовке, и есть предмет гносеологии).

Крочевский подход высвечивает ещё более тесную связь эстетики и дискурсивности. У Х.У. Гумбрехта основная, постулируемая им самим, цель сводилась к указанию на возможность негерменевтического отношения к искусству, на возможность эстетики вне наследия В. Дельтея (по мнению первого, заключившего всю гуманитарную науку в клетку толкования²⁰⁵). По этой причине, Х.У. Гумбрехт уходит от тематики близости эстетической и лингвистической проблематики (в то же время подчёркивая, что сам мотив такого ухода вызван к жизни чрезмерным вниманием к их связи, что сама возможность мыслить в современном мире что-

²⁰³ Чисто описательное представление, поэтому И. Кант и может заявить о том, что оно ничего не прибавляет познанию. И действительно: интуитивное познание даёт предмет, но, чтобы что-то прибавить к познанию, необходимо что-то прибавить к предмету, а это уже не интуитивное, а логическое познание. Интуитивное же выражение, если проводить параллель между Б. Кроче и И. Кантом – это именование вещей в рефлектирующей способности суждения. См.: Кант, И. Сочинения в 8-ми т. Т. 5 / И. Кант. — М.: Чоро, 1994. С. 40-41.

²⁰⁴ Кроче, Б. Эстетика как наука о выражении и как общая лингвистика / Б. Кроче. — М.: Intrada, 2000. С. 151.

²⁰⁵ Гумбрехт, Х. У. Производство присутствия: чего не может передать значение/ пер. с англ. С. Зенкина. — М.: Новое литературное обозрение, 2006. С. 23-24.

либо негерменевтически обязана гипергерменевтичностью всего и вся; перепроизводством смыслов²⁰⁶). У Б. Кроче же, наоборот, постулируемая им уже в самом подзаголовке книги, цель – указать не только на близость эстетической и лингвистической проблематики, но на их тотальную тождественность, на «слияние без остатка»²⁰⁷. Во времена Б. Кроче (а он, по времени своего творчества, предшествует Х.У. Гумбрехту) такая связь ещё не была чем-то само собой очевидным или хотя бы теоретически разрабатываемым²⁰⁸. Объяснение подзаголовка работы Б. Кроче, в самом тексте, достаточно лаконичное и простое: эстетика занимается интуированием, интуировать значит выражать, наука о выражении называется лингвистикой, следовательно, эстетика и лингвистика – это одно и то же²⁰⁹. В таком отождествлении уже подразумевается, что сфера выражения, сфера дискурсивности, не может быть сведена лишь к герменевтическим аспектам, более того, Б. Кроче, в одном месте указывает, что «У слов не существует истинного (логического) смысла: кто образует понятие, тот сам сообщает каждый раз истинный смысл словам. Если это все так, то подлинно логическими (т. е. эстетико-логическими) положениями, т. е. логическими суждениями в строгом смысле этого слова, могут быть только такие суждения, которые своим действительным и исключительным содержанием имеют определение какого-либо понятия»²¹⁰. В этом смысле Б. Кроче ставит под сомнение различие герменевтического/негерменевтического с подозрением на отсутствие такого чистого и логического герменевтического, которое философская традиция привыкла подозревать каждый раз, когда говорится о значении слов²¹¹.

²⁰⁶ В этом смысле, Х. У. Гумбрехт перекликается с тематикой пролиферации смысла у Ж. Делёза. Логика смысла последнего – это своего рода доказательство, переизбыток смысла, взятый с личным. См.: Делёз, Ж. Логика смысла /Ж. Делёз. — М.: Академический Проект, 2011. С. 48, 92.

²⁰⁷ Кроче, Б. Эстетика как наука о выражении и как общая лингвистика / Б. Кроче. — Москва : Intrada, 2000. С. 157.

²⁰⁸ Б. Кроче вообще не особо в восторге от дел в сфере общей эстетической теории, полагая, что эстетическая тематика постоянно неправомерно связывается с различными темами, не имеющими ничего общего с эстетикой. Как кажется, эта ситуация не сильно изменилась к настоящему времени. См.: там же. С. 147.

²⁰⁹ Там же. С. 157.

²¹⁰ Там же. С. 52.

²¹¹ Это подозрение получи крайне развитую форму у Ж. Делёза. См. Делёз, Ж. Логика смысла /Ж. Делёз. — М.: Академический Проект, 2011. С. 18-19.

Таким образом, Б. Кроче выдвигает тезис о том, что эстетика имеет дело с восполнительными формами опыта, а не с самим опытом как таковым, чистым и довосполнительным, т.е. опытом, понимаемым как отображение позитивной действительности. Однако сама формулировка этого тезиса должна привести и к изменению формулировки опыта. *Сам опыт всегда уже является восполнительным, всегда уже дискурсивным, никогда не является непосредственным. Человек всегда имеет дело с выражением, меткой того, что называется опытом, но такая метка сама по себе и есть опыт, и никакого другого опыта строго говоря нет.* Есть только *данные опыта*, а сам опыт, «меньше минимума длящегося мыслимого времени»²¹², мгновение, схватить которое – значит выразить, а не выразить – значит потерять то, чего и не было.

Эти рассуждения Б. Крочи, относимого к представителям неогегельянства, могут прояснить саму мысль Г.Ф.В. Гегеля и даже, через сопоставление с последним, И. Канта. В вопросе опыта и его связи с эстетикой был пройден путь в обратной хронологической последовательности (Гумбрехт – Кроче – Гегель/Кант) по той причине, что сложившееся к настоящему моменту представления о ранней эстетике требуют всесторонней деконструкции её ключевых моментов. Без этой деконструкции невозможно понять роль опыта в эстетике, даже если согласиться с мыслью о его восполнительности. На ряд вопросов соотношения этих двух понятий ещё предстоит ответить. Отправной точкой этой операции²¹³ будет выяснение того обстоятельства, при каких условиях стало возможным разведение эстетики на два русла: философия искусства (Г. Гегель) и философия суждений (И. Кант). Ведь, как представляется, ни та ни другая форма эстетики не делает опыт предметом своего исследования.

²¹² Там же. С. 89.

²¹³ Мы, вслед за П. де Маном полагаем, что деконструкция – это своего рода операция над текстом, пусть и противоречащая всему тому, что вообще связывают со словом операция, метод, логический анализ и т.д. См.: Ман, П. де. Аллегории чтения: Фигуративный язык Руссо, Ницше, Рильке и Пруста/ П. де Ман. — Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1999.С. 7-8.

§ 4. Деконструкция отношения понятийного и допонятийного в эстетике

Дискурсивность, как что-то, что всегда уже присутствует в человеческом опыте была открыта Г.Ф.В. Гегелем. Ж. Деррида вообще определяет Г. Гегеля как последнего философа слова и первого философа письма²¹⁴. Можно сказать, что именно такое крупное упущение как расположение категорий мышления вне разума, абстрактность их позиционирования (категории присутствуют где-то, когда-то, присутствуют вообще, так сказать, безотносительно к конкретной привязки места-времени-субъекта) мыслилась Г.Ф.В. Гегелем как исток всех философских затруднений античности и христианства (последнего – ровно в той мере, в которой субъект вынесен в трансцендентное внечеловеческое пространство). Несмотря на то, что Г.Ф.В. Гегель всё ещё мыслит язык как референцию, как форму выражения²¹⁵, он уже видит в акте наделения вещей именами своего рода «умерщвление» вещей, акт необратимого разделения, при котором субъект вписывается в пространство дискурсивности и, как об этом уже шла речь выше, обнаруживает себя как его чистое движение. По этой причине, для него не существует категорий, форма существования которых отлична от явления, причём само это явление овеществлено. Концепция Г.Ф.В. Гегеля предполагает весьма примечательную конкретизацию дискурса, связанную с, на первый взгляд, очевидным указанием на то, что дискурс «не парит в небесах», а чётко фиксирован в неких артефактах. Запись категорий происходит чернилами по бумаге, насечками по камню, красками по холсту и т.д.²¹⁶. Это указание даёт иное представление о некоторых проблемах

²¹⁴ Деррида, Ж. О Грамматологии / Ж. Деррида. — М.: "Ad Marginem", 2000. С. 143.

²¹⁵ Эту мысль Г. Ф. В. Гегеля А. Кожев объясняет в примере с собакой. См.: Кожев, А. Идея смерти в философии Гегеля/ А. Кожев. — М.: издательство "Логос", издательство "Прогресс-Традиция". 1998. С. 184.

²¹⁶ Быть может, Г. Гегель был бы ещё более прозорлив на сей счёт, зная, что запись может быть осуществлена и в виде звуковых колебаний на фонограф, так как это подрывало давний миф о внеположности фонологической дискурсивности, берущий своё начало во времена, как минимум, Сократа. См.: Делёз, Ж. Логика смысла /Ж. Делёз. — М.: Академический Проект, 2011. С. 10.

эстетики, проистекающих из-за режима интерпретации, структурирующего себя вне логики дискурсивного восполнения.

Так, например, различие между эстетикой как критикой суждения, и эстетикой как философией искусства (признаваемое как в зарубежных, так и в отечественных работах²¹⁷) оказывается мнимым. Для Г.Ф.В. Гегеля эстетика будет философией искусства, так как суждение уже всегда выражено в конкретной дискурсивной форме: в форме писанного, проговариваемого, сыгранного или же рисованного артефакта. По этой же причине, для него красота природы не будет, и в принципе не может быть, предметом эстетики, потому как красота природы дана только субъективному взгляду (вполне кантовская идея), но будучи выраженной субъектом, представляет собой уже не природную, а искусственную красоту. Высказывание о прекрасном растении: «этот цветок прекрасен» уже не имеет отношение к природе, природа умерщвлена ради дискурса, а сама такая фраза относится не к природе, а к искусственности человеческого замысла в выражении²¹⁸. Интуирование природы невозможно, так как такое интуирование выражается всегда уже как искусство («интуировать — значит выражать и не значит ничего другого (ни больше, ни меньше), как выразить»²¹⁹). Любопытно, что по этой причине все разговоры И. Канта о природной красоте вполне себе эстетичны и относятся к предмету эстетики как философии искусства. Просто И. Кант не отдаёт себе и читателям отчёт на страницах 3-ей критики в том, что речь идёт о скрытой (до определённой степени) тематике искусства. Ещё более любопытно то, что эстетическая традиция (за исключением, пожалуй, Б. Кроче) прошла мимо этой мысли, несмотря на то что Г.Ф.В. Гегель заявляет о ней в лекциях по эстетике, связывая любую оценку природы с субъектом и его дискурсивностью²²⁰.

²¹⁷ Радеев, А. Е. Что же имеется в виду под опытом, когда мы называем его эстетическим? // Вестник СПбГУ. Сер. 17. 2016. Вып. 4. С. 53-55.

²¹⁸ Гегель, Г. Ф. В. Лекции по Эстетике, К.1./ Г. Ф. В. Гегель. — М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1938. С. 1-3 (23-25).

²¹⁹ Кроче, Б. Эстетика как наука о выражении и как общая лингвистика / Б. Кроче. — Москва: Intrada, 2000. С. 21.

²²⁰ Что уж и говорить, ведь даже Ж. Делёзу пришлось сводить эти две формы понимания эстетики воедино при помощи весьма громоздкой системы «идеальной игры» См.: Делёз, Ж. Логика смысла /Ж. Делёз. — М.: Академический Проект, 2011. С. 83-85.

Из этого следует, что критика суждения и философия искусства – это две формы анализа эстетического опыта (соответственно, не учитывающая и учитывающая дискурсивность такового). О том, что гегелевская часть эстетики носит дискурсивный характер можно говорить, относительно уверенно, апеллируя прямым образом к структуре его текста. Что же касается И. Канта, то здесь сомнений гораздо больше. После начала лингвистического поворота трансцендентальная эстетика И. Канта была одним из наиболее частых объектов критики. Ей ставилась претензия в том, что она постулирует пространство и время как априорные синтетические формы познания, как некую безусловную данность²²¹, однако в дальнейшем, стало ясно, что представления о времени не являются безусловными, а являются дискурсивно заданными. Как минимум, уже Августин отдавал себе отчёт в том, что время – некая произвольная манера мышления, в которой человек подменяет ожидание, созерцание и память категориями будущего, настоящего и прошлого. З. Фрейд был одним из первых, кто посчитал, что вневременность и внепространственность бессознательного подрывает принцип внеположности категорий трансцендентальной эстетики²²². Р. Рорти буквально обвиняет И. Канта в неправомерном введении трансцендентальной эстетики как крупной ошибки представления о «зеркале природы»²²³. Все эти претензии представляются незаслуженными, так как в «Критике чистого разума» речь идёт не о времени в значении конкретного времени, которое, будучи дискурсивно заданным²²⁴ может быть представлено в привычной тематике будущего, настоящего и прошлого, в непривычной тематике «времени стойков», или же вообще во внетемпоральной категоризации времени (Августин). И. Кант говорит о том, что саморефлексия человеку представляется в динамике, тогда как внешняя рефлексия (по отношению к вещам) в структурной метрике²²⁵.

²²¹ Деррида, Ж. О Грамматологии / Ж. Деррида. — М.: "Ad Marginem", 2000. С 135-136.

²²² Фрейд, З. Психология бессознательного/ З. Фрейд. — М.: ООО "Фирма СТД", 2006. С. 252.

²²³ Рорти, Р. Случайность, ирония и солидарность / Р. Рорти – М.: Русское феноменологическое общество. 1996. С. 5-10.

²²⁴ Ильинская, Е. А. Культура и время/ Е. А. Ильинская. — СПб.: Астерион, 2014. С. 6-43.

²²⁵ Кант, И. Сочинения в 8-ми т. Т. 3. / И. Кант. — М.: Чоро, 1994. С. 64-79.

И. Кант не говорит о конкретном времени, более того, в пику Р. Рорти²²⁶ И. Кант даже не связывает такие представления с неким отображением, в наших познавательных способностях, реальности. Для него время и пространство вообще не является чем-то реальным (однако и не является и иллюзией)²²⁷. Они – лишь продукт нашего мышления, а не «сущее, не являющееся субстанцией»²²⁸. Более того, пространство и время лишь условие дискурсивного восполнения. Без «кадра» (пространство) и без «смены кадра» (время) не может быть представления, причём не важно, мыслит ли человек такое представление как связанное или же не связанное с реальностью и считает ли он его вообще представлением. Пространство и время – это место под дискурс, и то, что они являются нейтральными понятиями лучше всего демонстрирует тот пример, что бессознательное, о котором З. Фрейд говорил как о чём-то вне времени и пространства, удачно²²⁹ предаётся в кинематографе²³⁰, в котором есть кадры и смены, но может и не быть привычного времени и пространства, а может быть лишь эффект сновидения, вызванный работой человека, ответственного за киномонтаж. Иными словами, трансцендентальная эстетика И. Канта повествует не о пространстве и времени, а о кадре и смене кадров. Речь идёт о месте под дискурс, а не о контрабанде догматических внеположностей логоцентризма. В то же время, стоит указать на одно важное возражение, предъявляемое Р. Рорти в «Философии и зеркале Природы» о том, что трансцендентальная эстетика

²²⁶ Данная претензия к И. Канту не обоснована. Всё дело в том, что Р. Рорти имеет дело с англосаксонской традицией понимания И. Канта. И критикуя И. Канта, критикует именно их интерпретацию (имя И. Канта, и, собственно говоря, его работы – лишь метка такой интерпретации). Эта традиция близка гуссерлевскому пониманию трансцендентальной эстетики, которая критикуется Ж. Деррида (но Ж. Деррида не критикует трансцендентальную эстетику И. Канта, он вообще её не касается, каждый раз говоря о том, что речь идёт именно о её гуссерлевском варианте). См. Рорти, Р. Случайность, ирония и солидарность / Р. Рорти – М.: Русское феноменологическое общество. 1996. С. 5-10., Деррида, Ж. О Грамматологии / Ж. Деррида. — М.: "Ad Marginem", 2000. С. 295-296, 480-481.

²²⁷ И. Кант откровенно иронизирует над попытками мыслить время и пространство как нечто реальное. В то же время, И. Кант даёт важное указание против того, чтобы мыслить время и пространство как иллюзию. См.: Кант, И. Сочинения в 8-ми т. Т. 3. / И. Кант. — М.: Чоро, 1994. С. 85-87.

²²⁸ Там же.

²²⁹ Известная фраза С. Жижеке из фильма «Киногид извращенца»: «Если вы хотите узнать, что в реальности реальнее самой реальности, то смотрите художественные фильмы».

²³⁰ Делёз, Ж. Кино/ Ж. Делёз. — М.: Издательство "Ад Маргинем", 2004. — 626 с.

противоречит трансцендентальной аналитике²³¹. Такое противоречие является мнимым, и проистекает из того, что трансцендентальная эстетика указывает на место под дискурс (любой), а трансцендентальная аналитика – это некий конкретный дискурс (единичный пример). Если рассматривать эту ситуацию на уровне «Критики чистого разума», то Р. Рорти окажется прав, но «Критика чистого разума» – это только первая часть трилогии. Это мнимое противоречие решается в критике способности суждения, где определяющая способность суждения дополняется рефлектирующей способностью суждения, то есть, И. Кант предполагает многообразие, не свойственное аналитике, но свойственное трансцендентальной эстетике, хотя и имеющие отношение к первой. Р. Рорти полагал, что противоречие между первым и вторым осуществляется именно в вопросе многообразия представлений²³², потому и указанное им противоречие актуально лишь для диспозиции общее/единичное.

Итак, трансцендентальная эстетика И. Канта — это условие не познания реальности, а дискурсивного восполнения опыта. Пространство и время условия любого эмпирического созерцания, но так как такое интуирование всегда уже выражается, то пространство и время есть априорные формы опыта в значении его восполнения – условия записи. В этом смысле, трансцендентальную эстетику вполне можно понимать как сферу первопознанного как первозаписанного, но не как обуславливаемого, хотя то, что обуславливает трансцендентальную эстетику не вписывается в дискурс на правах истока²³³. Даже если мы обнаружим то, что обуславливает трансцендентальную эстетику (хотя И. Кант справедливо полагает, что такового не случится по причинам самой специфики нашего поля записи) фиксация этого истока сделает из него восполнительный след, который опять же, будет после

²³¹ Рорти, Р. Философия и зеркало природы/ Р. Рорти. — Новосибирск: Издательство Новосибирского университета, 1997. С. 113.

²³² Ж. Делёз и Ф. Гваттари сравнивают эти кантианские варианты Бога с безумием судьи Шребера. См.: Кант, И. Сочинения в 8-ми т. Т. 5 / И. Кант. — М.: Чоро, 1994. С. 229-301, 303.

²³³ Эту обусловленность будет анализировать К. Мейясу. См.: Мейясу К. После конечности: Эссе о необходимости контингентности/ К. Мейясу. — Екатеринбург; Москва: Кабинетный учёный, 2015. — 196 с.

истока, а значит, не даст нам никакой непосредственности²³⁴. Трансцендентальная эстетика — условие высказывания суждения. В этом смысле, она является неким предварительным разделом эстетики как критики суждения²³⁵.

Что же касается непосредственно текста самой третьей критики, то усмотреть в ней указание на дискурсивность (пусть и не чёткую) предмета рассуждения сложнее. Как известно, целью И. Канта являлось создание критической метафизики²³⁶. По всей видимости эта цель была им достигнута в Критике способности суждения, и именно манера достижения этой цели выдаёт дискурсивность эстетики как предмета исследования у И. Канта. В первой критике оговаривается невозможность рассудочной теологии, так как пять схоластических доказательства бытия Бога построены как априорные синтетические суждения, в то же время никак не связанные со сферой действительного или возможного опыта. Однако в критике догматической метафизики, силевшийся обрести Бога по правилам рассудка примечательно не столько то, что рассудок в этом вопросе бессилён, а то, как И. Кант указывает на последствия гипотетической успешности рассудка на данном поприще. В подобных обстоятельствах, была бы потеряна теология и приобретена «демонософия», где Бог бы, будь его существование рассудочно доказуемым, и, таким образом, непроверяемым для всякого аргумента, выводящего его бытие по природной аналогии, предстал бы абсолютным и вседавяющим принципом, от которого нельзя было бы уклониться. Однако в таком случае, не было бы нравственности, а место религии заняла бы «физикодемонология», по той простой причине, что человек

²³⁴ Эту механику прекрасно понимал Б. Гройс, когда писал о том, что именно в пространстве архива кажется, что есть нечто внеархивное (здесь архив=дискурс). Но делая что-то внеархивное достоянием архива, оно становится его частью, а значит чем-то таким, что не соответствует искомому предмету. См.: Гройс, Б. Под подозрением: феноменология медиа/ Б. Гройс. — М.: Художественный журнал, 2006. С. 13, 18-19.

²³⁵ Кажется, что во времена, когда И. Кант писал 1-ую критику он сам ещё не ясно понимал к чему это приведёт и как это работает. На это указывает сноска о неудовлетворительности термина «эстетика». См.: Кант, И. Сочинения в 8-ми т. Т. 3. / И. Кант. — М.: Чоро, 1994. С. 63-64. По этой причине, Кант уровня первой критики может оказаться не столь далек от того, что ему приписывает Р. Рорти. Интересно, что и у Г.Ф.В. Гегеля, были проблемы с термином «эстетика». Надо полагать это было связано с тем, то он хотел дистанцироваться от интроспекции суждений, не учитывающих дискурс, как в значительно более позднее время Дж. Уотсон дистанцируется от Дж. Дьюи за его опыт, не сводимый к чётко обозначаемым переменным.

²³⁶ Кант, И. Сочинения в 8-ми т. Т. 3 / И. Кант. — М.: Чоро, 1994. С. 52.

лишается свободы²³⁷ (очевидно, такая ситуация также лишает «Бога» ряда важных для него характеристик, делая из него демона).

Вопрос о свободе и о проистекающей из неё нравственности является предметом кантовского рассмотрения, преимущественно, во второй критике. Широко известный категорический императив, а также менее известная, но всё же весьма удачно интерпретируемая, критика интереса и пользы как регулятора разума редко связывается воедино с критикой догматической метафизики на платформе именно критики суждения. Однако в этом моменте присутствует важное указание, проясняющее понятие свободы, а именно: без свободы невозможна нравственность, потому как субъект лишается возможности выбора, а там, где нет выбора, там есть лишь необходимость. Это противопоставление (свободы и необходимости) является противопоставлением куда как более глубоким, а именно: небытия и бытия. Свобода – это отсутствие актуальной обусловленности, и в природе, где разум постоянно усматривает предопределённости (особенно во времена ранней ньютоновской физики, современником которой был И. Кант) свободы нет. В мире же человеческого мышления свобода присутствует, потому как можно мыслить образы и понятия без усмотрения последовательности²³⁸, но в то же время, и без усмотрения ясного и отчётливого основания. Как раз невозможность рассудочного усмотрения такого основания даёт свободу разума. Но это же и высвечивает тревожащую сторону такой диспозиции: существование противоположно свободе. Мир умопостигаемый, это не мир призраков или ангелов²³⁹, а мир абсолютной и беспросветной

²³⁷ Кант, И. Сочинения в 8-ми т. Т. 5 / И. Кант. — М.: Чоро, 1994. С. 287.

²³⁸ Для этого достаточно пройти дальше метода свободных ассоциаций и выйти в пространство бреда, другое дело, что умопомешательство в XVIII веке мало где было легитимной формой рассмотрения мышления, однако же отсутствие психоанализа (легитимировавший подобное рассмотрение) не являлся неким барьером для того, чтобы сказать, что выдумать можно всё что угодно и субъект обладает абсолютной властью над своим собственным дискурсом. См.: Кожев, А. Идея смерти в философии Гегеля/ А. Кожев. — М.: издательство "Логос", издательство "Прогресс-Традиция". 1998. С. 150.

XX же век, упразднив такие притязания в выдвижении понятия психоаналитического бессознательного, вернёт их в понятие шизоаналитического бессознательного. См.: Делёз, Ж. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Ж. Делёз, Ф. Гваттари – Екатеринбург: У-Фактория, 2008. С. 83-213.

²³⁹ Имеется ввиду гипотетический мир существ, имеющих только разум, но не рассудок, в противоположность рассудочным, но не разумным, собакам и разумно-рассудочному человеку.

тмы, где нет вообще ничего сущего. Короче говоря, перед Субъектом всегда разворачивается следующая диспозиция его внутренней природы: либо существуешь, либо свободен²⁴⁰. Парадоксальной ситуацией является существование человека, «гражданина двух миров», существующего, поскольку он существует, и не существующего, поскольку он не существует²⁴¹ (субъект-ничто).

Однако именно это понимание свободы как безосновности и служит у И. Канта условием доказательства бытия Бога. В отличие от схоластических, его доказательство построено не на попытки обнаружить существование Бога по аналогии с существованием вещей (и не в логике существования вообще), а на, отчасти двусмысленном, указании, что обнаруживаемая гармония природы и человеческой истории, как эффект познавательных способностей в точке пересечения механического созерцания мира и телеологического приписывания смысла и стройности обнаруживаемому разнообразию, оказываются не случайным стечением обстоятельств, а имеют под собой некий высший замысел – который и может быть назван Богом²⁴². Двусмысленность такого постулата кроется в том, что Бог (и вообще метафизика) является лишь навязчивой манерой мышления. Сам же Бог не существует как эмпирический объект, но существует как принцип утверждения смысла свободы. Эту логику довольно удачно просматривает Дж. Ваттимо в своей концепции Бога как орнамента эстетической религии²⁴³. Если бы Бог существовал, то в него не нужно было бы верить, но если Бог дан как принцип смысла свободы, то именно тогда и расцветает религиозная вера как субъективный порыв в трансцендентное, не на чём не основанный и ничем не гарантированный, но проистекающий из устойчивого чувства того, что всё происходящее происходит не просто так. Такая точка зрения Дж. Ваттимо практически полностью совпадает с тем, о чём пишет И. Кант в Критике способности суждения²⁴⁴. Дж. Ваттимо называет свою

²⁴⁰ Никонова, С. Б. Эстетизация как парадигма современности. Философско-эстетический анализ трансформационных процессов в современной культуре/ дисс. на соиск. уч. ст. доктора филос. наук. — СПб.: 2013. С. 277.

²⁴¹ Платон, Собрание сочинений в 4 т. Т. 2/ Платон. — М.: Мысль, 1993. С. 203.

²⁴² Кант, И. Сочинения в 8-ми т. Т. 5 / И. Кант. — М.: Чоро, 1994. С. 318.

²⁴³ Ваттимо, Джанни. После христианства/ Джанни Ваттимо. — М.: Три квадрата, 2007. С. 60-66.

²⁴⁴ Кант, И. Сочинения в 8-ми т. Т. 5 / И. Кант. — М.: Чоро, 1994. С. 291-295.

концепцию эстетической религии именно в связи с тем, что сама формула такого отношения к божественному является условием эстетики как дисциплины. И. Кант решает задачу, практически невозможную с точки зрения классической логики: одной и той же схемой объяснить два диаметрально противоположных подхода как оба истинных²⁴⁵. Эстетика указывает на то, что сфера сакрального появляется как эффект чрезмерности восприятия мира, что субъективно обнаруживаемая гармония мира, чрезмерная по отношению к самому миру, что свидетельствует в пользу превышающей Природу инстанции, являющуюся истоком и целью происходящего. Так появляется потустороннее и так возможна онтология. Но анализ этого процесса, возможный только при условии отказа от некой автоматической гипотезы Бога, который ответственен за всё, даёт трактовку такой интенсивности в эстетической схеме: «целесообразности без цели». Да, в этой схеме Бог является необходимым условием мышления, но то, что И. Кант указывает на это просто как на необходимое условие и есть эстетическое, а не онтологическое концептуализирование. «Тому, кто спрашивает: «Верите ли Вы в Бога?», мы должны ответить в подлинно кантовской или шреберинской манере: конечно, но только как в господина дизъюнктивного силлогизма, как в априорный принцип этого силлогизма (Бог определяет *Omnitudo realitatis*, из которой благодаря разделению исходят все производные реальности)»²⁴⁶.

По этой причине, эстетика не может быть противником метафизики, ведь она её крепкий оплот, хоть и оплот крайне неудобный для какой бы то ни было догматики. «Критика способности суждения» ставит способности судить о мире непреодолимое препятствие: наши суждения соотносятся с природой субъекта²⁴⁷ (негативность, манифестированная в дискурсе), а не с реальностью мира. Само то, что суждение определяется как эстетико-телеологическое есть лишь суждение. Этот

²⁴⁵ Быть может поэтому, Ж. Делёз, как своего рода «ницшеанец», питая некоторую неприязнь к И. Канту нет-нет, да и восхищается им, ведь такой логический шаг, выбиваясь из классической (аристотелевской) логики, соответствует Логике Смысла (Парадокс №3). См.: Делёз, Ж. Логика смысла / Ж. Делёз. — М.: Академический Проект, 2011. С. 49-50.

²⁴⁶ Делёз, Ж. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Ж. Делёз, Ф. Гваттари – Екатеринбург: У-Фактория, 2008. С. 30.

²⁴⁷ Поэтому идеей И. Канта было исследование философской антропологии, после 3-ей критики.

вывод имеет грандиозное значения для определения связи опыта и эстетики. Опыт, никогда не бывает, в чистом виде, каким-то. Это связано не только с тем, что опыт в чистом, невосполнительном виде не существует и не может существовать, но и с тем, что опыт не редуцируется к какой бы то ни было рубрике априорным образом. То, что можно назвать некий опыт эстетическим, указывает на то, что интенсивность происходящего с человеком концептуализируется им в манере, отсылающей к такой фигуре европейского дискурса как эстетика. Ту же интенсивность можно было бы интерпретировать и религиозным образом, в случае если ничего не известно об эстетике, или же нет принятия идеи целесообразности без цели. Никакой опыт заранее не задан как религиозный, любовный, эстетический или же какой-то иной, он становится таким лишь в ситуации своего дискурсивного восполнения, которое соотнобразуется не с самим содержанием опыта (что бы это было за довосполнительное содержание формы восполнения?), а с природой субъективности. Европейская культура, в какой-то момент времени, оказалась тотально эстетической, поэтому эстетический опыт – это такая форма опыта, которая захватывает собой актуальное пространство нашего мышления и вытесняет все иные формы, замещая, или же искажая их. Мы оказываемся посреди такой формы рациональности, которая, в отличие от онтологической её версии, является эстетической²⁴⁸, от того и весь наш опыт становится эстетическим²⁴⁹.

У этой трактовки переписывания онтологического опыта в эстетический опыт есть одно существенное возражение. Оно высказывалось Р. Отто в его работе «Священное»²⁵⁰, где выдвигается идея о происхождении религии, как формы

²⁴⁸ Никонова, С. Б. Эстетическая рациональность и новое мифологическое мышление / С. Б. Никонова. — М.: Согласие, 2012. — 416 с.

²⁴⁹ Наглядной демонстрацией того, как опыт восполняется эстетически/онтологически в зависимости от соотнобразности условий субъективности, его восполняющей, являются некоторые кинематографические сцены, в частности, примерами таких ситуаций могут быть сцены из фильмов «Криминальное чтиво» и «Страх и ненависть в Лас-Вегасе». В первом фильме, два главных героя пережив без малейшей царапины огонь вражеского револьвера в упор приходят к разным выводам: случайность/божественное вмешательство. Во втором фильме, главные героини нечаянно развейают по ветру крупную партию кокаина, и между ними разворачивается следующий диалог: «- Господи! Видел, что Бог только что с нами, блин, сделал? — Бог этого не делал. Ты сделал!»

²⁵⁰ Отто, Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Р. Отто. — СПб.: АНО "Изд-во С.-Петербур. ун-та", 2008. — 272 с.

рационализации такого чувства, которое именуется «нуминозным», а сам опыт переживания такого чувства – опытом нуминозного. Р. Отто, исследуя условия и следствия нуминозного опыта, полемизирует со Ф. Шлейермахером, который также пытается вывести истоки религии из переживания присутствия потустороннего. Р. Отто полагает, что одним из конститутивных аспектов нуминозного является «чувство тварности» — переживание интенсивности Бытия, при котором перед человеком предстаёт сила, превыше его самого на бесконечную меру: сила, ответственная за Бытие в его полноте. В этой ситуации человек чувствует себя стёртым, вычтенным, отсутствующим субъектом: «Бог всё, а я ничто». Р. Отто не соглашается с Ф. Шлейермахером, который полагает, что первичное религиозное чувство устанавливается как чувство зависимости человека от Бога. Р. Отто полагает, что никакой зависимости не может разворачиваться в опыте нуминозного, потому как такая зависимость – поздняя рационализация религиозного чувства. В опыте нуминозного субъект переживает своё полное отсутствие, а зависимым от чего-либо может быть лишь что-то, но не вычтенный субъект. Сам же объект нуминозного (концептуализируемый в европейской теологии как Бог) является в религиозном опыте как «Misterium Tremendum», «ужасающая тайна». Непостижимость и величие («момент Majestas») Бога ужасают субъекта, чувство ужаса связано с переживанием своей выброшенности за пределы сущего в опыте приоткрывающегося Ничто своей самости²⁵¹.

Постулируя принципиально важный для объяснения феномена религии момент с отсутствующим субъектом, Р. Отто указывает на то, что чувство нуминозного нельзя путать с другими чувствами. В первую очередь, Р. Отто имеет виду ту «примитивность позитивистской психологии», что приводит к расположению всего спектра чувственного опыта на линии «удовольствие/неудовольствие»²⁵². По его мнению, смешение чувств – общая проблема всей классификации духовной

²⁵¹ Сложно не заметить сходство концептуальных рядов Р. Отто и М. Хайдеггера, приводимые последним в работе «Что такое метафизика?». См.: Хайдеггер, Мартин. Что такое метафизика? / Мартин Хайдеггер. Статьи и выступления. — М.: Республика, 1993. — С.16-27.

²⁵² Отто, Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Р. Отто. — СПб.: АНО "Изд-во С.-Петербур. ун-та", 2008. С. 28-29.

жизни. Частным же выводом будет вывод о том, что нельзя смешивать религиозный опыт и эстетический. И действительно, опыт нуминозного, связанный со стиранием субъекта будет полностью противоположен эстетическому опыту, при котором субъект выносит суждение о целесообразности на основании своей внутренней природы. Как видно, в случае религиозного опыта никакой субъект не подразумевается, а передний план занимает внешняя инстанция божественного. В случае же эстетики, без субъекта никак не обойтись, так как он должен дать своё суждение, исходя из руководящего принципа внутренней целесообразности.

Подобное возражение довольно легко снять указанием на то, что новоевропейский субъект является субъектом-ничто. В этом случае, он действительно стирается в опыте нуминозного, его «природа» (имманентно отсутствующая) здесь высвечивается в полной мере; в ситуации же эстетического опыта, эта «природа» реализуется как нулевая точка отсчёта, от которой и становится возможным помыслить целесообразность. Однако такое снятие возражения скорее порождает проблемы в вопросе эстетического опыта, нежели их устраняет. На месте проблемы различия форм концептуализации встаёт проблема суждения *ex nihilo*²⁵³. Эта проблема максимально заостряет внимание на вопросе соотношения опыта, дискурсивности и субъективности. Если, как это было заявлено, опыт всегда уже восполнен выражением, соотносённым с субъектом, то, что это за соотносённость? Из какой такой системы субъективных условий извлекается суждение, при условии постулирования субъекта-ничто?

Ответ на эти вопросы даёт проект философской антропологии М. Шелера. В своей работе «Положения человека в космосе»²⁵⁴ он выделяет 3 формы концептуализации субъективности (античная, христианская, научная) при этом ко всем им он выдвигает претензию неадекватного определения. М. Шелер выявляет следующую

²⁵³ И это не единственная проблема соотношения нуминозного и эстетического. В конечном счёте, Р. Отто пишет именно об опыте, разворачивающемся в религии, а не в искусстве, и здесь важно понимать, что для Р. Отто эстетика предстаёт именно что дисциплиной, определяемой в специфических категориях тех лет: как секулярная философия искусства, светская, и ассоциированная с иными состояниями и суждениями.

²⁵⁴ Шелер М. Положение человека в космосе// М. Шелер. Избранные произведения. — М.: Издательство "Гнозис", 1994. С. 129-194.

последовательную логику построения идеи субъекта (духа), которая заводит всё европейское мышление в тупик:

- античность постулирует абсолютную силу духа;
- христианство (в более широком смысле, вообще вся философия, вобравшая в себя влияние иудейской традиции) постулирует дух как исток;
- научная (условно, картезианско-дарвиновская традиция) отказывает субъекту как таковому в существовании²⁵⁵.

Первые два тезиса приписывают категории субъекта невозможные, с точки зрения М. Шелера требования, создавая препятствия в рассмотрении и использовании данного понятия. Третий тезис выдвигается на вполне понятных основаниях: невозможное и крайне проблематичное понятие следует отбросить, чтобы расчистить пространство для дальнейшей интеллектуальной деятельности. Но такой подход не приведёт к успеху в гносеологии. Если в 1928 году (год написания «Положение человека в космосе») гносеология без развитых представлений о субъективности виделась тупиковой формой развития философии, то ко второй половине XX века это будет представляться уже катастрофой²⁵⁶. В чём же, по мнению Шелера, состоит неудовлетворительность данных тезисов?

Разбирая античный и христианский тезис, М. Шелер апеллирует к тем положениям, которые стали достоянием современной ему научной мысли.

²⁵⁵ Пожалуй, апогеем этого представления в психологии стала идея «стимула-реакции», взятая за основу Дж. Уотсоном и положившая начало бихевиоризму. См.: Основные направления психологии в классических трудах. Бихевиоризм. Э. Торндайк. Принципы обучения, основанные на психологии. Джон Б. Уотсон. Психология как наука о поведении. — М.: ООО "Издательство АСТ-ЛТД", 1998. С. 259-280.

²⁵⁶ Катастрофичность же проявляется здесь в том нашумевшем провале исследовательской программы, что постигла представителей Венского кружка, в 1936 году. В период же второй половины минувшего века выходит множество работ, постулирующих развитие науки не как объективный внеисторический процесс (в значении, которое этому слову придаётся с позиции историзма), а как процесс, зависящий от акторов и форм мышления, определяемых личностным образом. Безусловно, о развитой интерпретации субъективности в данных работах речи не идёт, однако такой концептуальный шаг уже был чем-то, что порывало с «объективностью». Наиболее яркие примеры подобных работ: Полани, М. Личностное знание / М. Полани. — М.: "Прогресс", 1985. — 345 с., Кун, Т. Структура научных революций / Т. Кун. — М.: ООО "Издательство АСТ", 2003. — 605 с., Пример работы с уже развитым представлением о субъекте: Лакан, Ж. Изнанка психоанализа. Семинар 17 (1969/1970) / Ж. Лакан. — М.: Издательство "Гнозис", Издательство "Логос". 2008. — 272 с.

Субъективность, она же дух, духовная деятельность, под которой М. Шелер понимает самосознание, разумную жизнь, появляется лишь в процессе эволюции живой материи, и не может быть истоком. Она – довольно позднее достижения развития мира. При этом самосознание не обладает некой собственной автономной силой регуляции поведения разумной особи, а является лишь аппаратом преобразования уже имеющихся механизмов, таких как: экстатический порыв (уровень растений), инстинкт (животные, обладающие самой примитивной рефлекторной дугой), ассоциативная память (вплоть до млекопитающих), практический интеллект (неплохо развитый у приматов). Все эти механизмы регуляции наслаиваются один на другой, при этом наибольшей силой обладают самые примитивные из них. По мере же возрастания сложности их сила падает²⁵⁷.

По этой причине, разум — это нечто слабое и последующее, а не сильное и изначальное, как об этом говорит христианская традиция. Что же касается научного взгляда на дух, который отвергается, например, в дарвинизме, то М. Шелер указывает на довольно слабый концептуальный ход: интеллект (а дальше постулирования интеллекта дарвинизм не шёл) не может быть родовой характеристикой человека, так как встречается уже у шимпанзе. В то же время, все люди вполне в состоянии различить, с обывательской точки зрения, некую принципиальную разницу между шимпанзе и человеком. Речь идёт не о фенотипической морфологии тела (в ощипанном петухе, который получился у Диогена и Платона есть нечто позитивистское), а о принципиальном различии в поведении. Интеллект служит повышению адаптивности особи, играя позитивную роль в её приспособляемости к условиям внешней среды. Самосознание же такой однозначно позитивной роли не играет, более того, формы самосознания, которые практиковались до появления логоцентрического мышления, вообще характеризуются слабой «полезностью»²⁵⁸.

²⁵⁷ Шелер М. Избранные произведения/ М. Шелер. — М.: Издательство "Гнозис", 1994. С. 139-150.

²⁵⁸ Любопытной интерпретацией феномена разумной жизни, которая бесполезна, но, с научной точки зрения, обязана нести некую пользу для вида, является интерпретация, предложенная Л. Мамфордом. Самосознание – бесполезная деятельность, призванная быть полезной в том, что она занимает избыточно разросшийся мозг некой активностью, без которой бы произошла дезорганизация эндокринной системы и последующая смерть особи. Мозг же развился до таких

Речь идёт о религиозной сфере, которая, как кажется, выбивается за пределы категории полезного²⁵⁹. По этой причине М. Шелер указывает на дух как на избыточное, по отношению к интеллекту, свойство живой материи. На творческое отрицание мира, которое соответствует субъекту-ничто, так как такой дух конституируется в акте негации, выдвинутости в ничто²⁶⁰. Поэтому, категорию субъекта нельзя снять со счетов, как это делает позитивистская доктрина. Субъект даёт возможность объяснения сферы культуры, сферы дискурсивности, и игнорирование категории субъекта может быть оплачено лишь игнорированием самого дискурса как такового²⁶¹. Таким образом, субъект в антропологии Шелера – это субъект-ничто. Что, конечно же не уникально, но уникально другое: этот субъект не исток, а результат.

Шелеровский результирующий субъект даёт возможность указать на механизм того, как возможно суждение, сообразное внутренней пустоте человека. Субъект не изымает суждение из себя по неким правилам своей внутренней природы. Вообще, сама идея того, что субъект был бы способен производить суждение как выражение своего внутреннего мира, является, по сути всё той же идеей

губительных показателей спонтанно. Т. е. речь идёт о неудачной мутации. См.: Мамфорд, Л. Миф машины. Техника и развитие человечества/ Л. Мамфорд. — М.: Логос, 2001. С. 60.

²⁵⁹ В XX веке гипотезы о практическом происхождении религии (религия как механизм объяснения мира, групповой консолидации, идеологической системы и т.д.) получило довольно обширную критику, прозвучавшую от разных направлений и подходов. С точки зрения самих представителей религии, довольно влиятельной стало критика уже упоминавшегося Р. Отто. От представителей этнологии критика таких воззрений была выдвинута М. Моссом и К. Леви-Стросом, пришедшим к выводу о том, что практическое объяснение не годится для того, что бы указать на происхождение религии (по этой причине, научная ангажированность М. Мосса и К. Леви-Строса вообще выдвинуло мнение об иррациональной спонтанности её появления в тех случаях, где практическая точка зрения особенно была слаба). В дальнейшем, такой подход сам стал предметом критики, и были выдвинут иные «разумные» основания формирования религии, отличные от европейской версии рационализма. Наиболее примечательными (по причине учёта наибольшего количества факторов, подрывающих старые позитивистские представления) в этом плане являются работы Ж. Батай и Р. Жирара. См.: Батай, Ж. Проклятая часть: сакральная социология/ Ж. Батай. — М.: Ладомир, 2006. — 742 с., Жирар, Р. Насилие и священное/ Р. Жирар. — М.: Новое литературное обозрение, 2010. — 448 с.

²⁶⁰ Шелер М. Избранные произведения/ М. Шелер. — М.: Издательство "Гнозис", 1994. С. 153.

²⁶¹ Что, кстати говоря, не является чем-то немислимым для позитивизма. В этой связи примечателен анализ М. Энаффа ранних форм механицизма Ж. О. де Ламетри и Маркиза де Сада, у которых «подлинная» научность связана с категорией человеческого тела, рассматриваемого вне герменевтического поля. См.: Энафф, М. Маркиз де Сад: Изобретение тела либертена/ М. Энафф. — СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2005. С. 43-98.

«зеркала природы», просто не в отношении природы внешней, а применительно к природе внутренней. Это бы ничего не изменило, по существу, оставив представление о субъекте в старой, ещё античной, диспозиции разум/чувство (внутренняя/внешняя природа). По этой причине, все те же возражения²⁶², которые могут быть выставлены против внешнего «зеркала природы», могут быть с тем же основанием выставлены и против внутреннего²⁶³. Сам же шелеровский механизм субъективности демонстрирует то, что суждение не даётся субъектом, а в условиях множественности вариантов предоставления суждения такое многообразие произвольно фиксируется субъектом, причём каждый раз субъект имеет некое основание фиксации (вариант), но сам выбор обеспечивается субъектом произвольно (редукция к варианту)²⁶⁴.

Такой механизм оказывается весьма противоречивым для привычного мышления. Если гегелевский разрыв дискурса и мира, дополненный субъектом-ничто, европейская рациональность ещё в состоянии помыслить, что называется, адекватно, ведь в нём не спутываются причины и следствия, то субъект, выстраивающийся в конце суждения, представляется совершенно непозволительной путаницей причинно-следственных связей. Как тогда будет выглядеть гегелевско-шелеровское соотношение мира и дискурса? Мир не проистекает из некой разумной точки²⁶⁵, а эволюционируя, в какой-то момент оказывается миром, «располагающим» разумной жизнью. Разумная же жизнь, тождественная принципу субъективного взгляда (пусть и не считающая свой взгляд таковым) становится точкой

²⁶² В первую очередь, речь идёт о тех дерридианских правилах восполнительности, которые всё непосредственное делают опосредованным. См.: Деррида, Ж. О Грамматологии / Ж. Деррида. — М.: "Ad Marginem", 2000. С. 144-203.

²⁶³ Что было довольно успешно продемонстрировано Р. Рорти. См.: Рорти, Р. Случайность, ирония и солидарность / Р. Рорти — М.: Русское феноменологическое общество. 1996. С. 45-71.

²⁶⁴ Обилие таких вариантов, при которых субъект свободен от конкретной редукции, но не свободен от самих вариантов — это неопределённая перцептивная данность, которая, согласно уже И. Канту, является предметом не философии, а естествознания. См.: Кант, И. Сочинения в 8-ми т. Т. 5 / И. Кант. — М.: Чоро, 1994. С. 18.

²⁶⁵ В чисто кожевском ключе, всё это рассуждение предполагает атеистическое интерпретирование, так как рассматривать антропологические вопросы постулируя бытие Бога невозможно, это стало бы не антропологией, а теологией. Работа этого принципа описана А. Кожевом здесь: Кожев, А. Идея смерти в философии Гегеля/ А. Кожев. — М.: издательство "Логос", издательство "Прогресс-Традиция". 1998. С. 146-147.

отсчёта для всего мира, так как мир дан человеку в явлении. М. Шелер даёт объяснение того, почему субъективность является довольно поздним изобретением частной (европейской) философии. Принцип точки отсчёта перекладывается на потустороннее, на сферу сакрального, как исток, внешний по отношению к человеку (общине). В этом представлении имеется два противоположно направленных вектора описания мира. С одной стороны, он описывает субъекта как результат (достижение природы с точки зрения европейского естествознания), с другой стороны, он описывает субъекта как исток (достижение европейской философии, в той мере, в которой она причастна лингвистической тематике). Здесь причинно-следственные связи ещё сохраняются, хоть и накладываются друг на друга в двух регистрах (мир/дискурс).

Таким образом, ранняя эстетика, не делая опыт предметом своего исследования может быть к нему сведена, более того, ряд положений И. Канта и Г.Ф.В. Гегеля указывают на то, что к опыту могут быть сведены и положения иных авторов (Р. Отто, М. Шелер). Это позволит нам соединить категории субъекта и мира и поставить вопрос о самой сущности эстетического опыта. Необходимо продолжить развивать приведённые тезисы с тем, чтобы выяснить эту сущность.

Итак, субъективность получает весь мир целиком, мир, требующий восполнения, ведь только в таком виде он будет дан самому субъекту²⁶⁶. Субъект не может выразить мир, но и не может выразить себя, так как такое выражение уже искажается в поле субъективного представления, даже если имеет некий внешний, относительно самого себя материал²⁶⁷. Поэтому выражение оказывается творчески сепарировано от предмета выражения, или, иными словами, *выражение и представление, лишённое объективной сущности выражаемого и представляемого, становятся творчеством.*

Опыт, описываемый в эстетических формах – это опыт как творчество. Чтобы приблизиться к пониманию описанного, следует помнить, что субъект и дискурс

²⁶⁶ Это, кстати говоря, объясняет, почему уже первобытные общества имеют полную систему именования, языка и культуры, а не выстраивают её постепенно. См.: Мамфорд, Л. Миф машины. Техника и развитие человечества / Л. Мамфорд. — М.: Логос, 2001. 103-170.

²⁶⁷ Деррида, Ж. О Грамматологии / Ж. Деррида. — М.: "Ad Marginem", 2000. С. 311-312.

нерасторжимы. Одно не является причиной или же следствием другого. Они всегда уже идут в комплекте. Здесь пониманию поможет кантовское указание на то, что суждение выстраивается на точке пересечения воображения и рефлектирующей способности суждения, на точке пересечения избыточности природных форм при отсутствии цели такого разнообразия в самой природе, однако же её устойчивой видимости для познавательной способности²⁶⁸. Поэтому, для разума, не использующего эстетику (как концепцию), такая головокружительная перспектива, как отсутствие всякой перспективы, головокружение от ничто, восполняется идеей всё же наличия какой-то цели, какого-то руководящего истока.

Здесь стоило бы вновь вспомнить об Августине, который, как полагает Ч. Кокрейн, искал «творческий принцип». Мы полагаем, что описанная идея творчества, как выражения без сущности выражаемого, и есть тот самый творческий принцип, искомое Августина. По мнению Ч. Кокрейна, Августину понадобилось искать такой принцип для того, чтобы решить затруднения классической рациональности, бьющейся между натурализмом и идеализмом чувств и разума²⁶⁹, каждый раз попадающей в катастрофический цикл европейского мышления. Из этого следует, что нет нужды искать природу субъекта и сущность мира – их нет в представлении. Есть лишь опыт, который конструирует субъекта-в-дискурсе и природу-в-дискурсе, конструирует в духе эстетики как философской дисциплины деонтологизации. Иными словами, эстетика обнаруживает творческий принцип как фундаментальный принцип опыта.

Почему же его не обнаруживает Августин (а заодно, почему бы ему не изобрести некий аналог эстетики, основанный на христианской метафизике IV века н. э.)? Кроме очевидного ответа, выражающегося в том, что между Августином и И. Кантом существует колоссальная по своей длительности эпоха развития философии (причём весьма продуктивного развития), можно было бы дать и иной ответ, который бы одновременно объяснял и то, почему эстетика И. Канта, не стала

²⁶⁸ Кант, И. Сочинения в 8-ми т. Т. 5 / И. Кант. — М.: Чоро, 1994. С. 254-268.

²⁶⁹ Kroker A., Cook D. — «The Postmodern Scene: Excremental Culture and Hyper-Aesthetics» — New World Perspectives – Montreal. P. 53-54.

открытием «творческого принципа», и почему этот принцип стал активно осмысляться лишь в современной философии.

Ответ на оба эти вопроса прост: эстетика состоит в оппозиции к классической европейской рациональности. Августин не мог бы принять того, что творческий принцип полагается на отсутствие основания воли, но при этом, её возможность действенной манифестации. Этот парадокс, который можно назвать «парадоксом прямого вторжения потустороннего»²⁷⁰, был им решён подстановкой категории Бога, т.е. «Субъектом, который есть», пусть даже его деяния и незаметны. Это представлялось куда как более приемлемым вариантом, нежели «Субъект, которого нет», но который ощутимо действует в повседневной жизни. Сочти Августин последний вариант приемлемым, идея Ч.Н. Кокрейна о «постмодернизме в самом разгаре IV века нашей эры»²⁷¹ не была бы отвлечённой метафорой. Что же касается И. Канта, то его решение оказалось весьма двусмысленным. И. Кант тоже подставляет на место решения этой проблемы Бога, но маркирует его как форму мышления (пусть, с его точки зрения, и необходимую). Но этот интеллектуальный ход дал о себе знать позже: так, например, хотя Р. Отто и говорит о том, что человек не может отличить чувство присутствия Бога от самого присутствия, именно эта «эстетическая прививка» указывает на восполнительность. Стоит, кстати, напомнить и о гумбрехтовской идее, что восполнительность может быть и негерменевтической, а значит и чувство, в противовес того, что об этом думал, как кажется, Э. Гуссерль²⁷², тоже форма восполнения²⁷³. Говоря же о посткантовской эре, высвечивается

²⁷⁰ Ведь субъект, строго говоря, категория сугубо метафизическая, однако в отличие от подавляющего большинства потусторонних вещей, от которых, с развитием научной парадигмы мышления наша культура смогли благополучно избавиться, от субъекта избавиться невозможно. См.: Хайдеггер, Мартин. Что такое метафизика? / Мартин Хайдеггер. Статьи и выступления. — М.: Республика, 1993. — С.16-27.

²⁷¹ Kroker A., Cook D. — «The Postmodern Scene: Excremental Culture and Hyper-Aesthetics» — New World Perspectives – Montreal. P. 7-8.

²⁷² Деррида, Ж. О Грамматологии / Ж. Деррида. — М.: "Ad Marginem", 2000. С. 139, 159-160

²⁷³ Это хорошо понимал Антонен Арто. Когда кого-либо смущает идея восполнительности допнятийного выражения (эмоционально-чувственного) стоит вспомнить, что такая система выражения, как и всякое выражение вообще восполнительно. Это можно отследить по косвенному параметру научения. Дети, выросшие в семье с небогатой эмоциональной средой, реализуют её также небогато. На структурность этого элемента указывает то, что это "небогато" не детерминирует содержание эмоций. На культурный аспект указывает здесь то, что от семьи к семье

именно невозможность уклониться от «парадокса прямого вторжения потустороннего», что даёт о себе знать в социологии религии (как указывает на это Р. Отто), или же в праве (как у К. Шмитта). Отсюда и проистекает то обстоятельство, что от творческого принципа тяжело уклониться, но ещё тяжелее его принять.

Таким образом, творческий принцип как ключевая характеристика опыта обнаруживает себя именно в эстетическом рассмотрении. Принцип выражения без сущности выражаемого и есть тот последний элемент, который был нам необходим для прояснения названия данной работы: гносеология эстетического опыта. В той мере, в которой нас интересует проблема познания, мы говорим о гносеологии, однако в той мере, в которой наше познание не является «зеркалом природы» (не важно: внешней или внутренней), а является свободным творческим порывом, мы говорим об эстетике. Р. Рорти вообще предлагает отказаться от гносеологии, как рубрики об отображении действительности познанием, заявив о тотальности пустого выражения, следовательно, о тотальности творчества. Тогда бы эстетика уже не выступала в роли «низшей гносеологии», её фундамента, а была бы автономно довлеющей над всем областью. Однако необходимо оставить слово гносеология из побуждений, завещанных Б. Кроче, признавая примат эстетики, но соглашаясь с тем, что само наше рассуждение, как установление связей между понятиями носит характер не яркого художественного представления, но сухой логической последовательности. Поэтому требуется сохранить оба понятия в связке (гносеология эстетического), а самым же предметом рассуждений будет опыт, так как никакой иной предмет у гносеологии эстетического попросту невозможен по внутренним правилам концептуализации, что, как представляется, довольно убедительно

наличествует разность спектра эмоций. Ещё более явной эта картина предстаёт в актёрском искусстве. В той форме подражательности эмоциям, что присутствует в "допсихологическом театре", или же "наигранность", присущая театру классическому. А также и в той форме развития, углубления и экспериментирования, что осуществлялась в театре А. Арто. В некотором смысле, сама идея "театр жестокости" может быть интерпретирована как указание на восполнительность и трансформативность той "интимной" сферы, что составляли чувства и телесность. А. Арто напоминает нам, что существует тревожащая изнанка "двойника театра". Театр реальнее жизни, в той мере, в которой он восполнителен (скорее в гройсовском (ещё один архив), нежели в бодрийеровском (потеря театра как такового) смысле, хотя можно обнаружить, что это близкие плоскости рассмотрения гиперреальности). См.: Арто, А. Театр и его Двойник/ А. Арто. — СПб.: "Симпозиум", 2000. — 440 с.

продемонстрировал Д. Дьюи, указав на опыт, как на точку пересечения мира и субъекта, или, как мы уже это достроили самостоятельно: избыточности и пустоты²⁷⁴. Теперь остаётся лишь выяснить, каково структурное ядро (однако же не модель²⁷⁵) такого раздела эстетики как гносеология эстетического опыта, и что она постулирует?

Выводы

Во второй главе диссертации было рассмотрено отношение эстетики к проблематике теории познания в европейской рациональности:

1. Было показано, что эстетика, как дисциплина исходящая из принципа деонтологизации находится в своего рода оппозиции к принципам логоцентризма и требованию «хорошей формы», характерных для европейского мышления. Более того, отвергая онтологический статус познания, эстетика радикально переосмысляет роль субъекта, наделяя его статусом предельного основания мышления. Таким образом деонтологизация является, по сути своей, субъективизацией, в том числе и познания. Проведённое рассмотрение эстетики в контексте современных философских наработок позволило прояснить отношение субъекта и мира в опыте, дало возможность указать общие характеристики опыта, рассмотренного в эстетической перспективе, т. е. эстетического опыта.

2. В эстетическом опыте, субъект представлен как т.н. субъект-ничто, точка отсчёта в дискурсе, которая осознаёт себя как смертное существо и в условиях своей смертности создаёт «себя» в дискурсе, отрицая налично данное, ради чего-то другого, что всегда не соответствует ему самому (отсутствующему как сущее) и миру (восполненному дискурсом).

²⁷⁴ Возможность такой интерпретации Г.Ф.В. Гегеля и М. Шелера черпается из опыта прочтения Ж. Делёза и Ж. Деррида.

²⁷⁵ Структурное ядро – это результат совпадения сложностей, а не некий платоновский оригинал-модель, под которую подводится тот или иной претендент на соответствие. См.: Делёз, Ж. Логика смысла /Ж. Делёз. — М.: Академический Проект, 2011. С. 10.

3. Опыт оказывается связан с миром через категорию субъекта, а значит связан негативным образом, как несоответствие миру, неустранимое различие между познавательными способностями и постулируемой внеположностью мира, явление которого, строго говоря, никогда не осуществляется в непосредственной форме. Т.е. опыт – это всегда опосредование сингулярной встречи, всегда уже нечто восполнительное, дискурсивное, то, что никогда не является непосредственным.

4. Человек всегда имеет дело с выражением, меткой того, что называется опытом, но такая метка сама по себе и есть опыт, и никакого другого опыта строго говоря нет. Есть только данные опыта, дискурс, как восполнение мира, единственная форма выражения, без сущности выражаемого. Таким образом, субъект формирует дискурс, становится условием несоответствия дискурса и его внешнего материала, но и сам осуществляется не как некий пустой исток, а как результирующая функция внутри дискурса (М. Шелер). Из этого следует, что на передний план в анализе эстетического опыта выходит творческий принцип, понимаемый как выражение без сущности выражаемого, и именно с учётом всего вышесказанного возникает возможность перейти непосредственно к исследованию гносеологии эстетического опыта.

Глава 3. Гносеология эстетического опыта: сущность и практические применения

Дав определение опыту по правилам эстетической концептуализации на основе творческого принципа (выражение без сущности выражаемого), необходимо рассмотреть связь между познанием и опытом, то, что будет называться гносеологией эстетического опыта. Само выражение гносеология эстетического опыта обладает определённой двойственностью:

- гносеология, изучающая эстетический опыт;
- эстетический опыт, обладающий своей гносеологической схемой для изучения чего-либо.

Каждому из этих способов трактовки будет посвящён свой параграф в рамках настоящей главы, а третий, заключительный, параграф даст возможность обрисовать контуры той стратегии познания, которая выстраивается на базе гносеологии эстетического опыта в двух её трактовках.

§ 1. Эстетический опыт как предмет гносеологии

Выведенная в конце предыдущей главы формулировка эстетического опыта, пока ещё не удовлетворительна. Во-первых, в отношении её состоятельности довольно много нерешённых сомнений, во-вторых, не ясно её отношение к проблеме классического разума. Да, эстетика была попыткой произвести такую деонтологию, которая бы не вылилась в нигилизм, порождающий новый виток онтологизации²⁷⁶. Но была ли эта попытка всё-таки успешной? Не привела ли она к наибольшему накалу нигилизма, который может быть обнаружен в современной философии, как минимум со времён Ф. Ницше²⁷⁷? Ведь, в конечном итоге, появляется парадоксальная, и даже в некотором смысле странная формула, где опыт — это

²⁷⁶ Поэтому Ф. Ницше, желая побороть европейский нигилизм обращается к эстетической жизни и эстетическим ценностям. См.: Делёз, Ж. Ницше и философия/ Ж. Делёз. — М.: Издательство "Ад Маргинем", 2003. С. 63-65.

²⁷⁷ Делёз, Ж. Ницше и философия/ Ж. Делёз. — М.: Издательство "Ад Маргинем", 2003. — С. 35.

отношение субъекта и мира. Вот только субъекта-ничто и отсутствующего мира, где опыт есть лишь форма восполнения, своего рода дух²⁷⁸ над бездной. В этом состоит сомнение и в состоятельности формулы, и в её возможности решить проблемы классического разума. Первое, что следует сделать – прояснить её. Есть два аспекта опыта, которые, как кажется, на первый взгляд, подрывают формулу:

1. Содержание опыта. Каждый опыт обладает своим содержанием, то, что выражается в опыте, иначе бы опыт нельзя было бы назвать восполнением, он был бы недискурсивен. С точки зрения Б. Кроче, опыт, который не выражает, вообще не опыт. Но как опыт мог бы выразить ничто? Само содержание опыта, данное человеку, указывает на нелепость формулы, где опыт призван восполнить ничто (в духе «здорового смысла» устойчиво кажется, что всегда речь идёт о чём-то, а не о ничём). Цель и задача ясна (раз ничего нет, то надо восполнить), но откуда берётся материал восполнения? Всё это представляется пока довольно туманным.

2. Критическая сила опыта. Об этом часто забывают в ситуации институционализации эпистем, но опыт обладает весьма выдающимся свойством не только ставить предел, но и разрушать теории. Августинский опыт разрушал античную эпистему. Опыту Ф. Бэкон отводил роль механизма вскрытия заблуждений, суеверий и вульгарного эмпиризма²⁷⁹. Иными словами, опыт вторгается в пространство дискурса, разрушает представления о мире. Именно это свойство так неприятно шокировало античность. Если же позади опыта стоит лишь ничто, то появляется два противоположных возражения, равно проблематизирующие идею такого опыта:

- как ничто может вторгнуться в пространство дискурса, ведь это тоже, что и ничего не вторгалось?

- известны случаи, когда наперекор опыту на системе знания настаивают довольно успешно, от ужасающего вторжения ничто так просто не закрыться; или неким образом просто, в связи с предыдущим пунктом?

²⁷⁸ Г.Ф.В. Гегель понимает дух как дискурс, так как субъект-ничто (дух) проявляется именно в дискурсе. Нельзя говорить о ничто без конкретики феноменологизации.

²⁷⁹ Бэкон, Ф. Сочинения. В 2-ч томах. Т. II. / Ф. Бэкон. — М.: "Мысль", 1972. С.7, 29.

Если первое возражение – это возражение здравого смысла («Бытие есть, а Небытия нет»), которое вполне легко обозреть без привлечения дополнительных концептуальных рядов, то второе оказывается более странным. Идея о чрезмерной силе ничто восходит к Г.Ф.В. Гегелю, и прекрасно утвердилось в психоанализе как «Другой»²⁸⁰. Ничто вторгается в виде другого субъекта²⁸¹, или же в виде чуждости наших бессознательных стремлений²⁸². Иными словами, речь идёт об опыте столкновения с манифестациями субъективности. В то же время, объективная действительность (не в смысле её объективного познания, а в смысле: различные объекты, вещи, не способные к дискурсу) оказывается крайне «конформна». Природа молчит и терпит любую форму концептуализации, будь то наука, магия или же что-то ещё²⁸³. Очевидна явная гетерономия внутри этого возражения. Однако это упрёк формуле, а не самому возражению. Если ничто сильно, в гегельяно-лакановском смысле, то как можно от него уклониться²⁸⁴? Но уклоняются от столкновения с вещами, а не с субъектами? Но на основании чего производится это деление субъекты/объекты, как оно производится²⁸⁵? А если всё же уклониться можно, то мы переходим к первому возражению, однако же встаёт вопрос о ресурсах этого уклонения и т.д.

²⁸⁰ Evans, D. An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis / Dilan Evans. — London, New York: Routledge. 1996. P. 135-136.

²⁸¹ Как ни вспомнить здесь известную фразу Ж.-П. Сартра: «Ад – это другие». См.: Сартр Ж.-П. Грязными руками: Пьесы/ — Харьков: Фолио; М: ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1999. С. 112.

²⁸² Жижек буквально заявляет в фильме «Киногид извращенца» (2006 г., реж. С. Файнс): «Желание – это рана реальности».

²⁸³ «Впрочем, главный недостаток реальности — это свойственная ей безоговорочная капитуляция перед всеми гипотезами, которые возможно выдвинуть насчет нее. Своим жалким конформизмом она обескураживает даже самые светлые головы». Бодрийяр Ж. Совершенное преступление. Заговор искусства / Ж. Бодрийяр. — М.: Группа Компаний "РИПОЛ классик"/ "Панглосс", 2019. С. 14.

²⁸⁴ Уклонение от ничто, которое описывает М. Хайдеггер всё же реализуется за счёт чего-то, а именно за счёт забвения Бытия, концентрации на Сущем. См.: Хайдеггер, М. Что такое метафизика? / М. Хайдеггер. Статьи и выступления. — М.: Республика, 1993. — С.16-27.

²⁸⁵ Маркизу де Саду принадлежит заслуга весьма последовательного и изощрённого доказательства того, что существование других субъектов не является чем-то а priori данным, в чём можно быть, в обязательном порядке, убеждённым. Напротив, эта установка крайне произвольна. См.: Бланшо, М. Сад// Маркиз де Сад и XX век. — М.: РИК "Культура", 1992. С. 82-89.

Иными словами, вопрос о критической силе опыта тонет в различиях подходов, трактовок и иных затруднений, а вопрос о содержании опыта высвечивает несоответствие формулы своим внутренним схемам (она ведь не отрицает содержания опыта, более того, выводит его на передний план, по причине использования идеи восполнительности).

Решение этого затруднения, отчасти, уже было высказано в предыдущих разделах, когда шла речь о том, что опыт происходит на точке пересечения воображения и рефлектирующей способности суждения. Теперь же можно подробно остановиться на этом вопросе и дать общую характеристику эстетического опыта.

Формула эстетического опыта имеет вид пересечения субъекта-ничто и отсутствующего мира, но это не значит, что это соединения Небытия и Небытия, т.е. просто Небытие²⁸⁶. Отсутствующий мир, это отсутствие объектов, то есть стабильных, категоризируемых вещей. Существует ли мир, о котором ничего нельзя сказать? С точки зрения критической философии, даже если и существует, то задаваться вопросом о нём не имеет смысла. Но существует ли мир, о котором можно сказать всё что угодно? Субъект-ничто, в опыте, пересекается с «миром-ничто». Опыт реализуется как творчество, то есть нечто несамостоятельное, однако такое творчество не происходит на пустом месте, наоборот, оно происходит на месте максимального наполнения (мира дано слишком много, мир велик²⁸⁷), поэтому мир нужно не выразить, а наоборот, ограничить (полноту сущего в целом до обозримых границ вещей)²⁸⁸. Но такое творчество, происходящее не на пустом месте, производится из точки Пустоты: в чисто шелеровском смысле субъект не имеет собственной силы, поэтому использует подвернувшееся нечто, но всегда не так, как этим

²⁸⁶ Это был бы довольно нелепый нигилизм.

²⁸⁷ Идея того, что мир представляет избыточность сенсорных раздражителей, а работа восприятия сводится к ограничению и выборке из этих раздражителей необходимых, стала уже своего рода классической. См.: Мамфорд, Л. Миф машины. Техника и развитие человечества / Л. Мамфорд. — М.: Логос, 2001. С. 60, 73-102. Сакс, О. Человек, который принял жену за шляпу / О. Сакс. — М.: АСТ, 2017. — 320 с.

²⁸⁸ Механизм этого ограничения весьма подробно исследует О. Сакс с точки зрения неврологии. См.: Сакс, О. Человек, который принял жену за шляпу / О. Сакс. — М.: АСТ, 2017. — 320 с.

самим нечто завещано²⁸⁹, искажая и отклоняя его произвольно, в жесте, который нельзя редуцировать и описать, в ситуации чистого противоречия²⁹⁰.

Такая ситуация и есть мир, о котором можно сказать всё, что угодно, мир Нечто. Тотальность Бытия неотличима от тотальности Небытия, поэтому все импликации отсутствия мира, его восполнительности сохраняются, вместе с тем, такой мир оказывается лишён проблемы отсутствующего элемента влияния и подрыва эпистем. Не ничто, но нечто обладает критической силой. В то же время, такой мир и нельзя назвать миром объективным (с точки зрения познания) или же миром объектов (как категории вещи). Такой мир парадоксален, чрезмерен и гносеологически зол²⁹¹. О чём же конкретно идёт речь?

Весьма удачным способом описания такого мира является та форма, которая предложена Ж. Делёзом и Ф. Гваттари в работе «Анти-Эдип»²⁹². Они представляют мир не в виде вещей, а в виде потоков и отдельных срезов из этих потоков. Когда кажется, что человек имеет дело со стабильной вещью, на самом деле он имеет дело только с частью потока. Вещи – лишь формы концептуализации этого потока. Скажем, паровоз как автономная вещь не является таковой, так как без подключения к множеству других объектов (рельсы, депо, машинист, уголь, вода и т.д.) не является самим собой, но становится лишь грудой хлама (паровоз, вдали от железнодорожной инфраструктуры, «сущностно» — это объект сдачи в утиль). В этом смысле, Ж. Делёз и Ф. Гваттари порывают с аристотелевской физикой и

²⁸⁹ Нечто вообще ничего не завещает, что-то становится чем-то лишь в дискурсивном представлении субъекта. Все вещи крайне двусмысленны.

²⁹⁰ Невозможно описать сам детерминирующий принцип отклонения (субъект-ничто). Само же отклонение, предшествующее состоянию и последующие состояния описать вполне можно.

²⁹¹ Тематика Зла не в моральном, а в познавательном смысле довольно занимательна для нашего рассуждения. Любопытно, но гносеология обладает некоторой связью с этикой, там, где предполагает ценность познания и познаваемость как Благо. В то же время, как это показывает Р. Рорти, такая связка, во-первых, обладает онтологическим характером, во-вторых, как следствие, является условием и выражением одновременно тематики Природы, к которой познание выступает в роли зеркала. Саму же идею Зла в гносеологическом смысле развивает Ж. Бодрийяр, полагая что такое зло – это несовпадение познавательных способностей и их результата. См.: Бодрийяр Ж. Совершенное преступление. Заговор искусства / Ж. Бодрийяр. — М.: Группа Компаний "РИПОЛ классик"/ "Панглосс", 2019. С. 111-116.

²⁹² Делёз, Ж. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Ж. Делёз, Ф. Гваттари – Екатеринбург: У-Фактория, 2008. С. 13-82.

платоновской концептуализацией. Сущность вещей не в вещах и не идеях вещей, а в их соотношении с другими вещами внутри представлений. Паровоз — это форма концептуализации. Получается, что человек не видит без «умственного зрения» не только лошадность, но и лошадь. От радикальной формы платонизма это отличается тем, что Платон предполагал существование стабильных вещей, Ж. Делёз и Ф. Гваттари указывают, что таких вещей нет, что идея стола, которая заключает в себе все столы, должна заключать стол с пятью ножками, с семью шкафчиками, с вазочкой и с инопланетным сверхсветовым двигателем под ножной, чтобы стол не шатался, иными словами — это стол шизофреника²⁹³.

Образ такого стола — это сам образ мышления. Например, художник выхватывает цветные пятна, тем самым порождая реалистичность картины чрезмерным схватыванием деталей, которые обычно игнорируются, концептуализируя зрительный образ. Виденье же вещей в повседневном восприятии простых людей скорее соответствует схематическому описанию, описанию без богатства выражения (богатство всегда означает излишек). Поэтому детские рисунки, чаще всего написаны в манере «платонизма», выражают не избыточность рецепторных данных, а «обрезанную» вещь²⁹⁴. Человек ограничивает свое эстетическое восприятие мира, чтобы не потонуть в образах, он даже не имеет специфической выучки видеть мир (о чём настойчиво напомнил Б. Кроче²⁹⁵). Поэтому Г.Ф.В. Гегель мог упрекнуть древних (и, по существу, многих современных) людей в отсутствии конкретики. Ограничивая реальность (понять всегда значит упростить), человек ожидает от неё соответствия своей схеме, но необходимо увидеть невозможность такого положения дел уже внутри неё самой. Например говорят: «это есть то-то», и постоянно упускают, что это есть что-то для кого, когда, в отношении чего, где, при условии чего? В Стране Чудес Алиса становится меньше, чем будет, и больше, чем была. В одно и то же время, она увеличивается и уменьшается одновременно, как об этом

²⁹³ Там же. С. 19-21.

²⁹⁴ Рассуждения об эволюции живописи с точки зрения невролога, См.: Сакс, О. Антрополог на марсе / О. Сакс. — М.: АСТ, 2016. — 448 с.

²⁹⁵ Кроче, Б. Эстетика как наука о выражении и как общая лингвистика / Б. Кроче. — Москва: Intrada, 2000. С. 21.

пишет Л. Кэрролл²⁹⁶. Так что же происходит с Алисой? Не тоже ли что и с розой, которую профессор из книги О. Сакса определил как многогранник с симметрией высокого порядка? Да, розу можно так определить, однако розу можно понюхать, а многогранник нет (профессор очень удивляется, когда О. Сакс просит его об этом)²⁹⁷. Здесь очевиден и вопрос о конкретике, и проблема того, что разные оценки вещи ведут к разным вещам.

Из всего сказанного следует, что вещи не стабильны, субъект решает каковы они, причём такое решение не свести ни к условиям жизненного мира, как это делал Э. Гуссерль²⁹⁸ (жизненных миров слишком много, они сами требуют редукции), ни к социальному контексту (крайне часто он предполагает различие взглядов, являясь лишь нейтральным полем записи различных мнений). Решение нерешаемо, лишь суверенная воля субъекта скажет, что с Алисой и розой, но причины для этого решения нет. Результат и процесс детерминирован – но их условие погружено в пустоту. Решение — это дело субъекта-ничто и, как на это указывает К. Шмитт, оно не чем не вызвано.

Это означает, что *содержания опыта выводятся из нечего, как результата сенсорной активности нервной системы человека*. Само собой, вопрос об этом не является предметом ни эстетики, ни гуманитарной эпистемологии вообще. Данный вопрос носит характер чисто естественнонаучный и лежит за пределами той демаркационной линии эстетики, которую очертил уже И. Кант²⁹⁹. Здесь мы имеем дело лишь с качественным переходом от сырой нервной деятельности к деятельности дискурсивной, при этом последняя не является выражением первой, более того, дискурсивная деятельность произвольна и её правила не подчиняются и не подчиняются деятельности нервной³⁰⁰. В то же время, содержание опыта (дискурс) и соотношения таких содержаний (логический дискурс) проистекают не из ничего, а из

²⁹⁶ Делёз, Ж. Логика смысла / Ж. Делёз. — М.: Академический Проект, 2011. С. 9.

²⁹⁷ Сакс, О. Человек, который принял жену за шляпу / О. Сакс. — М.: АСТ, 2017. — 320 с.

²⁹⁸ Гуссерль, Э. Логические исследования. Т. 1. Прологомены к чистой логике / Э. Гуссерль; — М.: Академ. проект, 2011. — 253 с.

²⁹⁹ Кант, И. Сочинения в 8-ми т. Т. 5 / И. Кант. — М.: Чоро, 1994. С. 116-118, 370-371.

³⁰⁰ Они лишь сопрягаются в точках взаимной недостаточности объясняющих моделей, подобно тому, как из лакуны тематики света в классической механике вырастает механика квантовая.

нечто³⁰¹. То же и с критической силой опыта, которая является содержанием опыта иного плана, и по правилам логических преобразований, использующихся в том или ином дискурсе, тем или иным образом, теми или иными субъектами, либо заменяет имеющийся концепт (толкование опыта), либо отбрасывается, либо порождает новую ситуацию в синтезе. Таким образом, решается проблема как содержания опыта, так и его критической силы.

Эта характеристика отношения опыта к действительности также является основанием для того, чтобы заявить о том, что *эстетический опыт нейтрален, а большая часть эстетических категорий (в основном относящихся к эстетической аксиологии) пуста*. Этот, весьма радикальный, момент требует пояснения.

В первую очередь необходимо указать на то, что категории прекрасного и возвышенного, которые использует И. Кант, являются лишь особыми формами рефлектирующей способности суждения: они дают представление о формальной целесообразности или величии, соответственно, объекта эстетического суждения без его познания³⁰². Эстетическое суждение у И. Канта – это не столько оценка, сколько усмотрение целесообразности в мире без цели, при котором мы испытываем благоволение к предмету, что станет условием его познания (переход от эстетики к телеологии требует этого). На этом уровне, прекрасное не может быть противопоставлено чему-то такому, что обычно именуют безобразным. В чистом допонятийном суждении, если субъект не обнаруживает такую свободную игру своего воображения, которая вызовет чувство прекрасного, то он окажется попросту слеп к предмету, благоволения к которому у него нет. Противоположно чувству прекрасного и возвышенного простая бесчувственность. Безобразное или же низменное – это суждение, которое заявляет о себе в эстетической сфере, но руководящим принципом которого является нечто иное. О безобразном и низменном говорят тогда, когда предмет такого «неблаговоления» противоречит устоявшемуся вкусу субъекта. Здесь субъект опять же имеет дело с рефлектирующей способностью суждения, которая отвечает за узнавание предмета и подведение его под общее (ещё не

³⁰¹ Хотя и целиком имеют нервную деятельность в качестве своего субстрата.

³⁰² Кант, И. Сочинения в 8-ми т. Т. 5 / И. Кант. — М.: Чоро, 1994. С. 46-47.

данное) в его познавательной способности, при этом эта способность не срабатывает. Субъект терпит неудачу подвести наблюдаемое под те вкусы, которыми он обладает, испытывает неудовольствие, и начинает судить уже эстетически негативно, часто даже возводя своё субъективное неудовольствие до уровня суждения этического³⁰³, полагая, что то, что он наблюдает вообще не должно существовать³⁰⁴.

Тематика эстетической аксиологии в том виде, в котором она была поставлена у И. Канта (с концентрацией на суждении о чувстве прекрасного и возвышенного, на удовольствии и, главное, на неудовольствии) вызывала много нареканий, что и не удивительно, ведь строгого пояснения того, что же всё-таки такое это пресловутое «эстетическое неудовольствие» И. Кантом не приводится. Мы остановимся только на одном из таких возражений, за авторством Н. Ланда, которое он выразил в работе «Искусство как мятеж: вопрос эстетики у Канта, Шопенгауэра и Ницше»³⁰⁵. В ней Н. Ланд полагает, что кантовская система эстетики возводит своего рода репрессивную систему (или, как минимум, является условием таковой системы) вокруг эстетического суждения. За бортом эстетики прекрасного и возвышенного оказывается выброшен весь опыт жуткого, деструктивного, весь опыт наслаждения уродствами, отклонениями, перверсиями, дефектами, одним словом: изнаночной частью нормальности (при этом, они почему-то воспринимаются и даже могут становиться предметом активного интереса). Полагая, что И. Кант в своей эстетике следует не за анализом человеческого опыта, а, в немалой степени, за нормой общественного вкуса, Н. Ланд отказывает ему в революционности

³⁰³ Стоит заметить, что эстетическое суждение часто заменяется в обыденной жизни суждением этическим. Это видно и в расхожих рассуждениях о «моральной миссии искусства», и в том шоке, который часто сопутствует такому обстоятельству, что под одной обложкой третьей критики И. Канта, предметом эстетического наслаждения являются и природные пейзажи, и цветы, и... война. С.: Кант, И. Сочинения в 8-ми т. Т. 5 / И. Кант. — М.: Чоро, 1994. С. 101-102.

³⁰⁴ Уже сама эта парадоксальная формулировка указывает на то, что категория безобразного в том виде, о котором обычно судят, не может существовать. Поэтому и требуется в этом разобраться.

³⁰⁵ Ланд, Н. Сочинения в 6 томах. Т. 1. Дух и зубы/ Н. Ланд. — Пермь: Гиле Пресс, 2020. С. 79-107.

освобождения человеческого опыта от примата этической диспозиции, выраженной в европейской рациональности³⁰⁶.

Возражение Н. Ланда, как ни странно, правомерно и неправомерно в одно и то же время. Неправомерность заключается в том, что ему можно вернуть тот же упрёк, который он адресует И. Канту, а именно: не является ли понимание прекрасного и возвышенного как чего-то, что противоположно, или хотя бы отлично, от безобразного и низменного (перверсий, дефектов, чудовищной жестокости и т.д.) само следованием норме общественных воззрений³⁰⁷? Это возвращение упрёка как раз и подводит к проблеме единичное/множественное, а также допонятийное/понятийное и дискурсивное³⁰⁸. Н. Ланд отдаёт себе отчёт в этом, когда говорит о том, что кантовская система обладает крайне чужеродным для неё объектом, а именно гением. «Достаточно прочесть вторую «Критику» вместе с третьей, чтобы заметить, сколь огромный дестабилизирующий удар искусство [гения] наносит трансцендентальной философии»³⁰⁹. Гений даёт норму вкуса, но позади гения нет никакой нормативной установки, а значит вариантов вкуса может быть такое же число, как и самих гениев, а значит субъект попадает в ситуацию того, что существует множественность прекрасного, его альтернативы (и вполне даже перверсивные). Да, безусловно это наносит удар трансцендентальной философии в той степени, в которой такую философию следует понимать в дерридианском ключе (логоцентрически). Однако Н. Ланд попадает в ловушку «недостаточного» чтения введения

³⁰⁶ В этом смысле претензия Н. Ланда очень схожа с претензией Р. Рорти, полагавшего, что этика, построенная на разуме, подавляет эстетику, построенную на чувстве, что, в свою очередь, ведёт к весьма печальным последствиям. Рациональная этика приведёт к крайней жестокости (истребить зло без колебаний). Сострадание и эмпатия же, в свою очередь – эффекты воображения, то есть, эффекты эстетические. См.: Рорти, Р. Случайность, ирония и солидарность / Р. Рорти – М.: Русское феноменологическое общество. 1996. С. 71-103, 181-253.

³⁰⁷ Довольно удачно диспозиция отношений нормализации и проблематизации в эстетике выражена у Д. Ю. Игнатьева. См.: Игнатьев Д. Ю. "Холодное искусство" в контексте гипернормализации массовой культуры / Д. Ю. Игнатьев // Ярославский педагогический вестник. — 2019. — N 1 (106). — С. 199-203.

³⁰⁸ Потому как И. Кант настаивает на том, что суждение вкуса вообще осуществляется, каким бы частным и субъективным оно не было, лишь в публичном пространстве. Это обстоятельство сильно занимало, например, Х. Арендт, в связи с возможностью из эстетической теории прояснить некоторые политико-гносеологические вопросы. См.: Арендт, Х. Лекции по политической философии Канта/ Х. Арендт, — Спб.: Наука, 2011. С. 100-126.

³⁰⁹ Ланд, Н. Сочинения в 6 томах. Т. 1. Дух и зубы/ Н. Ланд. — Пермь: Гиле Пресс, 2020. С. 85.

третьей критики, когда заявляет следующее: «Канту удастся контролировать эту дестабилизацию лишь ценой подспудного удержания искусства как маргинальной для философского поля проблематики»³¹⁰. Если бы это было так, то во введении третьей критики не было бы таблицы, где И. Кант указывает на способность суждения как конститутивную для связи разума и рассудка, а значит на основание всего мышления как такового³¹¹. Как видно, такая роль не может быть маргинальной, пусть даже И. Кант и отводит изящным искусствам, примеру работы эстетического суждения, лишь вторичную роль, в конечном счёте эстетика не равно искусство как предмет.

Здесь следует задаться вопросом, какова роль гения у Канта? Н. Ланд полагает, что фигуру гения (как источника хаоса, бессознательной энергии творчества) кантовская система стремится подавить, дерадикализировать, «лишить зубов». Н. Ланд считает, что для Канта характерна «убогая попытка подвести эстетику под практические императивы: «красота как символ нравственности»»³¹². Но опять же, почему красота понимается в духе общественного вкуса конца XVIII века, а нравственность в виде тогдашних общественных норм? Одного лишь указания на то, что это время творчества И. Канта недостаточно³¹³. Мы склонны заявить, что его претензия к И. Канту срывает только при условии того, что сам Н. Ланд исходит из той же позиции, а именно: если для последнего так очевидна гетерономия гения и красоты как нравственности, то она должна быть очевидна и для первого. Что для кого очевидно мы не поручимся судить³¹⁴. Вопрос можно поставить иначе: конститутивна ли эта гетерономия? Иными словами: является ли рассуждение И. Канта частным изображением аксиологически нейтральной эстетики? Или же это попытка, как её описывает Н. Ланд, свести многообразие человеческого опыта к

³¹⁰ Там же.

³¹¹ Кант, И. Сочинения в 8-ми т. Т. 5 / И. Кант. — М.: Чоро, 1994. С. 38.

³¹² Ланд, Н. Сочинения в 6 томах. Т. 1. Дух и зубы/ Н. Ланд. — Пермь: Гиле Пресс, 2020. С. 85

³¹³ Мы уже говорили о войне как о необычном предмете эстетического интереса И. Канта, добавим также что и его моральная философия зачастую апеллирует к вещам, не популярным в ту эпоху. См.: Кант, И. Сочинения в 8-ми т. Т. 6 / И. Кант. — М.: Чоро, 1994. С. 372-373.

³¹⁴ Мы имеем дело с текстами, а не с людьми. См.: Барт, Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика:/ Р. Барт, — М.: Прогресс, 1989. С. 384-392.

однозначной диспозиции "общего чувства", и, таким образом, ограничить человеческий опыт в его "благоволении" к "анти-прекрасному". Увы, но по всей видимости, эту двойственность разрешить нельзя. Кантовское представление эстетического суждения содержит потенциал для обоих интерпретаций. Для Н. Ланда очевидной представляется тождественность диспозиций красоты, нравственности и общего чувства. Он видит в системе И. Канта потенциал раскрытия и возможное ограничение тематики интенсивности (полагая, что последнее будет достоянием только уже Ф. Ницше). Но, однако же И. Кант делает для своей эстетической теории важной фигуру гения. Гений реализует своё субъективное суждение вкуса как всеобщее достояние, задаёт некую норму в суждении, производит суждение вкуса. Этот момент Н. Ланд и относит на счёт потенциала раскрытия кантовской теории, хоть и отказывает самому И. Канту в этой заслуге.

Действительно, то, что И. Кант сводит эстетическую ситуацию к суждению оказалось крайне проблематичным местом его рассуждений. Дело в том, что во времена И. Канта проблематика языка ещё не была описана так, как в XX веке, хотя уже у А. Шопенгауэра нашлись претензии к недостаточно артикулированному разведению понятий и созерцаний, концептуального и дискурсивного знания у И. Канта³¹⁵. Каким бы мы не оценивали революционный характер кантовской эстетики, идея эстетического суждения, если она понимается лишь как отчёт о некоем внутренне совершаемом озарении в отношении прекрасного и возвышенного, начинает впадать в проблематику отношений вещь/знак в духе проблематики деконструкции. Вместо суждения, которое должно было бы дать универсальную категоризацию эстетического удовольствия/неудовольствия, прекрасного, безобразного и т.д. необходимо ввести гумбрехтовское понятие интенсивности³¹⁶, иначе наше блуждание в попытках что-то сделать с двойственностью эстетик И. Канта грозит стать бесконечным. Эстетическое благоволение — это интенсивность переживания образа (навязчивость образа для представления), где интенсивность —

³¹⁵ Шопенгауэр, А. Собрание сочинений: В 6 т. Т. 1: Мир как воля и представление: Т. 1 / А. Шопенгауэр — М.: ТЕРРА — Книжный клуб; Республика, 1999. С. 399.

³¹⁶ Гумбрехт, Х. У. Производство присутствия: чего не может передать значение/ пер. с англ. С. Зенкина. — М.: Новое литературное обозрение, 2006. С. 101-104.

характеристика опыта, а образ — дискурсивный, но допонятийный результат (вещь, сформулированная из нечего). Что же касается вопросов о красоте, или о её антипode, но также о возможных альтернативных названиях — то это не вопрос эстетики вообще, а вопрос конкретной формы концептуализации эстетических переживаний. Однако откуда проистекает сама степень интенсивности — захваченность или незахваченность образом? И. Кант указывает, что эстетическое суждение имеет дело со спонтанной игрой воображения, а значит это вопрос, который относится (через воображение) к психологической сфере. И. Кант упоминает законы ассоциации, при прояснении конкретно наблюдаемых предпочтений субъекта³¹⁷, т. е. суждение вкуса действительно связано с тем, о каком конкретном субъекте идёт речь, но это также означает, что множество субъектов обнаруживают возможность радикально плюралистичной эстетической сферы, свободной от какой бы то ни было аксиологии. Это означает, что *различные формы прекрасного, (потенциально) даже самые дикие и перверсивные, могли бы одинаково и равно определяться* И. Кантом как таковые под рубрикой *разности вкусов*, или, иными словами, постулироваться как *нейтральность эстетического опыта к аксиологической эстетике*³¹⁸. Именно введение гения нас и убеждает в такой возможности, заложенной И. Кантом на уровне своего текста третьей критики. Фигура гения и есть то самое условие эстетического опыта как восполнение нечего, делающее эстетическую аксиологию нейтральной, а её антагонизмы (прекрасное/безобразное) пустыми. Когда о предмете судят как о безобразном, его схватывают в суждении, а значит обладают к нему не благоволением, но интенсивностью³¹⁹. Гений, проводит представления в мир, делает их «легитимными» для общего суждения вкуса. При этом понятие гения у И. Канта должно пониматься технически. Гений — это

³¹⁷ Хотя И. Кант и указывает, что воображение является не подчиненной «законам ассоциации» силой, а творческой, превышающей их. См.: Кант, И. Сочинения в 8-ми т. Т. 5 / И. Кант. — М.: Чоро, 1994. С. 78-79.

³¹⁸ В этой связи нельзя не вспомнить фразу де Сада, приводимую М. Бланшо: "Человек, наделенный особыми вкусами, болен". См.: Бланшо, М. Сад// Маркиз де Сад и XX век. — М.: РИК "Культура", 1992. С. 86.

³¹⁹ Этот механизм объясняет из эстетических теорий работу психоаналитического желания, которое постоянно нагружено вытесненными «безобразными» влечениями.

определение *post factum*. Собственно, каждый субъект притязает на всеобщую общаемость своих особых вкусов. Гению это просто удалось.

В этом смысле, многообразие перцептивного материала, данного воображению (нечто), которое, в силу его работы, может стать предметом благоволения (Вещью) в опыте — бесконечно. Но само формирование образов, сам эстетический опыт интенсивности уже протраивается дискурсивно. Невозможно развести эстетический опыт/эстетическое суждение как вещь/знак. По этой причине и в отношении анализа кантовской эстетической теории возникает столько сложностей — она ещё не учитывает это обстоятельство, хотя и намечает будущий путь для этого, вводя фигуру гения, фигуру, смешивающую знаки и вещи³²⁰. Именно поэтому, критика Н. Ландом одновременно удовлетворительна и неудовлетворительна — первое как понимание роли гения, второе — как отказ от признания фундаментальной роли гения уже внутри кантовской системы.

В связи с этим становится возможным объяснить, почему эмпирическое многообразие искусств столь колоссально, и почему практически любая теория, стремящаяся их мыслить содержательно, всегда отказывает каким-нибудь из них в подлинности³²¹. Пытаясь мыслить эстетическую сферу определённой некой аксиологией или определяющей некую аксиологию, конкретное содержательное выражение вкуса субъекта делают всеобщим, но всеобщим является лишь аксиологическая нейтральность. Эстетический опыт распределяет интенсивности, которые используются для построения аксиологии, но никогда не задаёт нормы таких аксиологий, как и не терпит их в отношении себя.

Однако нейтральность эстетического опыта необходимо проследить не только на уровне частного суждения³²². Эта нейтральность обнаруживает себя и в случае эстетики как философии искусства, а именно в отношении предикатов

³²⁰ Гений даёт имя вещи, но давая имя вещи он делает в некотором смысле вещь вещью, производит её как прекрасное, открывает для представления.

³²¹ Как, например, в случае джаза, соответствующее порицание которому вынес Т. Адорно. См.: Адорно, В. Т. Эстетическая Теория/ Т. В. Адорно — М.: Республика, 2001. С. 455.

³²² Здесь это как раз не представляется чем-то сложным, ведь И. Кант в самом начале третьей критики указывает о том, что эстетическое суждение является «незаинтересованным». См.: Кант, И. Сочинения в 8-ми т. Т. 5 / И. Кант. — М.: Чоро, 1994. С. 46-47.

эстетических объектов. Именно здесь становится ясна роль субъекта, его положение в эстетическом опыте и вопрос, который часто ставится в связи с эстетическим суждением и с эстетической аксиологией – искренность суждения.

Любопытно отметить, что идея эстетики как философии искусства восходит к Г.Ф.В. Гегелю, который, однако заявил, что мы переживаем (в начале XIX века) собственно «конец искусства»³²³. Так обстоят дела по той причине, что искусство, как сумма его произведений более не содержит, с современной точки зрения (а в сущности, никогда и не содержало), предикаты эстетического. В первую очередь, эстетизация разбивает религиозный канон («мы восхитимся, но колени не преклоним»³²⁴), так как эстетизация, указывая на субъекта как на причину красоты, отнимает эту причину у вещей вне его (кто-то может и не преклонить колени, и не восхититься). Но эстетика разбивает и светский канон. Мы не назовём искусством то, что не вызывает эстетического чувства (а если и назовём, то в каком-то ином смысле). И наоборот, то, что вызывает у нас эстетическое чувство не обязательно искусство в общепризнанном смысле слова (в этом принципиальная двойственность некоторых музеев, в которых находится собрание как бы неэстетических вещей, например, оружия, причём не обязательно художественно украшенного, или же обыденных вещей, ставших достоянием искусства, о чём речь пойдёт ниже).

Примером, ставшим хрестоматийным, такой смерти искусства является сюжет, в котором М. Дюшан приносит писсуар на выставку Общества независимых художников в 1917 году. Б. Гройс полагает, что случай с «Фонтаном» М. Дюшана высвечивает довольно специфическую ситуацию как с пространством музея (архива), так и с эстетикой в целом. Кажется, что представление об искусстве зачастую формируется не исходя из субъективного суждения, а исходя из формы общественного дискурса, артикулирующего произведение искусства. По Б. Гройсу, архив —

³²³ Гегель, Г. Ф. В. Лекции по Эстетике, К.1./ Г. Ф. В. Гегель. — М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1938. С. 107.

³²⁴ В действительности цитата выглядит так: «Мы можем сколько угодно находить превосходными греческие статуи богов, достойными и совершенными изображения бога отца, Христа и Марии, — это ничего не изменит: мы все же не преклоним колени». Гегель, Г. Ф. В. Лекции по Эстетике, К.1./ Г. Ф. В. Гегель. — М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1938. С. 107.

пространство дискурсивное, и вещи туда попадают через дискурсивные меты. Даже если речь идёт о ценности чувственной, то обычно дискурсивным образом понимают, что тот или иной объект вызвал у большинства или у некоторых значимых людей соответствующие чувства. Музей, как дискурсивное пространство искусства, и само искусство, полагающееся на канон, существуют без крупных противоречий лишь тогда, когда они не пытаются полностью полагаться на суждение. Тогда же, когда модернистская эстетика всё настойчивее пытается реализовать примат чувства, примат жизни над формой, получается конфликт оценок и интерпретаций³²⁵. «Фонтан» Дюшана появился более 100 лет назад, но до сих пор его существование под знаком искусства вызывает спор, как и в случае с целым рядом других вещей («Чёрным квадратом» К. Малевича и т.д.). Мы сталкиваемся здесь с тем, как нейтральность суждения, рассмотренная выше производит ту же операцию умножения в отношении вещей. Нет больше оппозиций искусства и не-искусства, высокого и низкого искусства и т.д. Эстетическая нейтральность даёт здесь знать о себе в полной мере.

Но если случай М. Дюшана всё ещё вызывает споры, то почему можно заявить о нейтральности эстетики так уверенно? Например, Б. Гройс указывает на то, что ход М. Дюшана не ниспровергает различие между искусством и не-искусством (в его терминах: между ценным и обыденным), а как раз наоборот. Современное искусство – это сочетание ценного и неценного, и чем напряжённее их отношение в произведении, тем выше статус такого произведения искусства. При этом один единственный жест уравнивания ценного и неценного (причём условного уравнивания, так как жест М. Дюшана это понижение ценности традиционного искусства и повышение ценности обыденного, ради пересмотра, а не равенства) не может быть, по мысли Б. Гройса, экстраполирован на всё искусство как таковое. Такая экстраполяция – слишком общая, чересчур абстрактная операция, лишённая конкретности. Со всем этим можно согласиться, но при одном условии. Сам Б. Гройс указывает на то, что это культурно-экономическая логика искусства, и

³²⁵ Зиммель, Г. Избранное. Том 1. Философия культуры/ Г. Зиммель — М.: Юрист, 1996. С. 494-516.

соответствующий этому дискурс ценности. В конечном счёте, эстетически можно остаться совершенно безучастным к самым ценным произведениям искусства. И наоборот. Позиция Б. Гройса проясняет скорее различие качества искусства внутри эстетической нейтральности. Это уже иной уровень дискурса. Что же касается, эстетической составляющей, то сам Б. Гройс пишет следующее: «Новое [здесь – примерно тоже самое, что и ценное – прим. наше, П. А.] — это феномен экономики культуры, и поэтому оно не может основываться на личной памяти и индивидуальных способностях к проведению различий. Новое ново только тогда, когда оно является новым не для какого-то конкретного, индивидуального сознания, но, когда оно ново в отношении архива культуры»³²⁶. Эстетическая нейтральность – как раз свойство индивидуального сознания, как некая его общая характеристика. Отсюда и идея Б. Гройса о современном «каноне» искусства как негативного следования традиции³²⁷. В этом смысле философия искусства уровня Б. Гройса не тождественна эстетике, в том смысле, о котором идёт речь в настоящей работе – дисциплина способностей субъекта. Потому и нейтральность эстетики эмпирически обнаруживается, теоретически истолковывается, и концептуально не совпадает с категориями ценности произведений искусства. Эстетическая нейтральность нейтральна даже по отношению к признаваемым ценностям.

Анализ эстетической нейтральности призван указать, как вопрос, традиционный для эстетики, о прекрасном или же возвышенном, который обычно понимают как вопрос ценностей и смыслов, может быть рассмотрен как вопрос нейтрального содержания субъективных способностей, технического условия фундаментальных уровней познания. Кроме того, описание такой нейтральности кое-что может сказать нам о том, как субъект, за которым эстетика модерна закрепляла функцию источника искусства, артикулирован в эстетическом опыте, потому как в классической эстетике эта роль субъекта, опять же, понимается в большей степени аксиологически, нежели гносеологически. Мы уже говорили, со ссылкой на М. Шелера о

³²⁶ Гройс, Б. — О новом. Опыт экономики культуры/ Б. Гройс. — М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. С. 54.

³²⁷ Там же. С. 24.

том, что Субъект выстраивается позади предметной области. Ж. Делёз и Ф. Гваттари определяют такую операцию как конъюнктивный синтез потребления, как операцию узнавания себя в опыте, приписывания себя к опыту («итак, это был я...»). Пролить свет на это отношение субъекта к нечто призван пример творчества Э. Уорхола.

Анализируя творчество Э. Уорхола, Ж. Бодрийяр указывает, что его реди-мейды, это нечто иное, нежели реди-мейды М. Дюшана. На первый взгляд, Э. Уорхол продолжает традицию авангарда. М. Дюшан вырывает из обыденности писсуар, Э. Уорхол – банки супа «Кэмпбелл». Однако жест М. Дюшана, как пишет Ж. Бодрийяр³²⁸, все ещё критический, все ещё связанный с деконструкцией тех претензий искусства, которое оно питает в связи с эстетической парадигмой самовыражения субъекта, его искренности³²⁹. Э. Уорхол ничего не выражает. Сама его творческая деятельность была технитизирована (свою художественную студию он именуется «Фабрикой»), сам же он был преобразован в деталь технической схемы. Ситуацию выстраивания субъекта на основании нечто хорошо видно уже у М. Дюшана: писсуар полностью, как физический объект, существует до подписи автора, ему лишь остаётся подойти и солидаризироваться («итак, это был я... это объект моего творчества»³³⁰). Э. Уорхол доводит этот принцип до концептуального конца. Его жест не критический и не деконструктивистский, он наивен («просто делаю»). Его произведения банальны, а стратегии артикуляции авторства направлены на самоустранение в машинных операциях.

Конечно, такой интерпретации можно возразить: Э. Уорхол имел дело с банальными объектами, но поставив их в фокус выражения своей субъективности он

³²⁸ Бодрийяр Ж. Совершенное преступление. Заговор искусства / Ж. Бодрийяр. — М.: Группа Компаний "РИПОЛ классик"/ "Пангloss", 2019. С. 125.

³²⁹ Здесь, как бы мимоходом, снимается всякая проблематика искренности суждения вкуса. Можно лишь фиксировать действия, определяемые как захваченность образов, как интенсивности (Э. Уорхол явно питал некое пристрастие к банкам супа «Кэмпбелл»), но нравились ли они ему, или нет, и что происходило у него в голове – неизвестно, да и не важно, эстетическая теория в состоянии обходиться без проблематики искренности.

³³⁰ Здесь надо отметить, что творчество не то же самое, что новаторство. Творчество – это скорее производственная деятельность, в то время как новаторство – свойство последней, причём довольно зыбкое.

сделал их не банальными. Он действовал технически – пусть так, но в чём принципиальная разница между рукой, держащей кисть и рукой, держащей пульт принтера? Да, он работал с уже готовыми формами, но оживлял и преобразовывал их согласно своему субъективному видению художника. Но именно в этом и суть. Если разницы нет, если жест Э. Уорхола – это жест такого же художника, как и всех остальных, то именно в этом и является нам нейтральность эстетического опыта и «шелеровско-делёзо-гваттарианский» субъект *post inducto*. Классическую иллюзию природы субъекта-творца можно было бы сохранять там, где нет никакого Э. Уорхола и в помине с его стратегией самостирания. Там же где он есть, любые интерпретации и попытки лирического восстановления этой иллюзии обречены на провал из-за неравновесности нашего подозрения в скрытом умысле³³¹.

Почему же нам понадобился именно Э. Уорхол для прояснения роли Субъекта в эстетическом опыте? При всей его незначительности и техничности, Э. Уорхол всё же гений в кантовском и в ландовском смысле слова. Вообще, тематика субъекта, практически без исключений, понималась в теологическом ключе до, примерно, 20-х годов прошлого века³³². Психоанализу принадлежит заслуга организации тематики субъекта в скорее машинно-техническом (или, как об этом говорит Н. Ланд: «гидравлическом») ключе, нежели в теологическом³³³. Введение такой категории как бессознательное произвело настоящую революцию в понимании субъекта. У человека существует колоссальный багаж различных схем, не

³³¹ Для объяснения этого провала приведём следующий отвлечённый пример. У Дж. Бруно в трактате «О Героическом энтузиазме» даны характеристики «героической любви». В то же время, тексты М. де Сада, посвящённые чудовищным извращениям либертенов, используют те же модели описания сладострастия, что и Дж. Бруно. Однако же склонность подозревать де Сада в тайной героической любви его героев не наступает, наоборот, косою взгляд бросается на персонажей Дж. Бруно. Эта ситуация, под рубрикой субмедиального откровения была детально проанализирована Б. Гройсом. См.: Гройс, Б. Под подозрением: феноменология медиа/ Б. Гройс. — М.: Художественный журнал, 2006. — 200 с.

³³² Изменение этой тенденции начинает вырисовываться у М. Шелера, который подходит к категории субъекта с позиции биологии, у М. Хайдеггера (позиции метафизики), у К. Шмитта (с позиции юриспруденции). Однако все три автора всё ещё рассуждают об этой тематике в свете религиозного дискурса. Кроме того, эта тематика до сих пор (и наша работа не является исключением) рассматривается в свете христианской теологии.

³³³ Ланд, Н. Сочинения в 6 томах. Т. 2. Киберготика/ Н. Ланд. — Пермь: Гиле Пресс, 2018. С. 26, 30.

тождественных его собственной личности. Это означает, что из этого многообразия схем человек солидаризируется лишь с некоторыми³³⁴. Такая ситуация позволяет указать на определённую двойственность, ведь параллельно с дискурсом свободы субъекта (пусть даже эта свобода и понималась не как отсутствие детерминации, а отсутствие актуальной детерминации) существовал, и существует, дискурс указывающей на человека как на полностью предопределённое существо (без такого дискурса невозможно представить позитивные науки о человеке). Эта двойственность, формируемая в психоанализе, говорит: да, всегда есть определяющая схема, но сама по себе она организована так, что в ней есть механизм непредсказуемого самоотклонения (клинамен). Психика детерминирует недетерминируемость. Это можно сравнить с понятием особенности (сингулярности) в математике, где графики функций пересекают самих себя, а значит вектор их движения из точки пересечения не выводим, как, например, в функциях « $y^2=x$ » или « $y^2=x^3+x^2$ ».

Этим механизмом самоотклонения и является субъект. Субъект-ничто – это не схема (схема – это уже хоть что-то), это сингулярность, чистое действие отклонения, сепарирующая функция³³⁵, прилагаемая к неким схемам. Субъект свободен, но не находится в ситуации отсутствия ограничений, хоть в психике и нет барьеров. Топологические аналогии Ж. Лакана, помимо всего прочего, были как раз призваны указать на эту двойственность. Барьеров нет, но есть «складки местности», и для свободного движения необходимы неодинаковые предпосылки и условия. Возвращаясь к Э. Уорхолу: его гениальность задаёт пространство творчества, наполняемое тем или иным содержанием, но само это пространство, содержание и условие такой гениальности, не берутся из ничто (они берутся из нечто), однако без функции самоотклонения они не сработают. Субъект — это функция преобразования метастабильных схем бессознательного в иные схемы (конъюнктивный синтез

³³⁴ Ж. Лакан вообще замечает, что личность – это «привилегированный симптом». См.: Лакан, Ж. Работы Фрейда по технике психоанализа. Семинар I (1953/1954) / Ж. Лакан. — М.: ИТДГК "Гнозис", Издательство "Логос", 1998. С. 24.

³³⁵ «Творческая диссоциация, а не ассоциация или синтез отдельных частей есть основной процесс развития жизни». Шелер, М. Избранные произведения / М. Шелер. — М.: Издательство "Гнозис", 1994. С. 143.

потребления)³³⁶. Действительность (которая всегда перцептивна, т. е. психологична) — набор таких схем восприятия, а опыт — их реализация³³⁷.

Однако необходимо помнить, что такие метастабильные схемы не обладают сущностью, задающей правила их выражения, что и обуславливает творческий принцип эстетического опыта, хоть и определяет его в механистическом, а не телеологическом ключе (телеология выстраивается уже тогда, когда этой «механической» способности бессознательного даны понятия)³³⁸.

Таким образом, исходя из вышесказанного, мы могли бы дать формулу эстетического опыта, и указать на несколько импликаций, требуемых для её применения.

Эстетический опыт – это точка сингулярного отношения субъекта-ничто и мира-ничто, где первый представляет собой функцию актуально необусловленного (свободного) формирования дискурса, а второе – чрезмерность хаотичного потока впечатлений, которые схватывает субъект (выступая технически как гений), чтобы редуцировать их к конкретным вещам в процессе творчества, формируя их в дискурсе.

При этом, говоря «эстетический опыт» мы подразумеваем вообще любой опыт, описываемый с точки зрения эстетики, как дисциплины, описывающий деонтологизированный мир. Поэтому единственной альтернативой эстетического опыта, будет ситуация онтологизирующего описания³³⁹. Различные варианты

³³⁶ Делёз, Ж. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Ж. Делёз, Ф. Гваттари – Екатеринбург: У-Фактория, 2008. С. 137-169.

³³⁷ Именно поэтому, говоря об эстетическом опыте, некоторые исследователи указывают на важность такого понятия как Событие. См.: Радеев, А. Е. Что же имеется в виду под опытом, когда мы называем его эстетическим? // Вестник СПбГУ. Сер. 17. 2016. Вып. 4. С. 53-62.

³³⁸ Мы уже говорили о том, что природа восприятия не касается эстетики, так как относится к сфере естественных наук. Поэтому правила восприятия не известны творцу, сам же он действует в поле дискурса, и из его правил, которые позволяют практически что угодно. Об этом говорит А. Кожев, указывая на абсолютную власть в дискурсе, которой обладает субъект: то есть, способность высказывать что угодно и как угодно. Единственное, что позволяет понимать такого гения, это только то, что гений существует и в эстетической сфере, и в общественной (по И. Канту они вообще не расторгимы), и всеобщая сообщаемость его вкуса должна учитывать конвенциональные правила общения (стоит добавить одно уточнение в духе Н. Ланда: должна, но не обязана). См.: Кант, И. Сочинения в 8-ми т. Т. 5 / И. Кант. — М.: Чоро, 1994. С. 161.

³³⁹ То, что мы придерживаемся трактовки опыта, только как эстетического, не является предписательным суждением. Наоборот, оно описательно, и потребно только для решения довольно

«научного опыта», «любовного опыта», «опыта первого знакомства» и т.д. и т.п. будут сводится к этой бинарной оппозиции (эстетического/онтологического)³⁴⁰. То есть, опыт, концептуализированный по правилам эстетики – лишь слабая форма анализа условий не реальности, а опыта в значении творчества (ядро эстетического опыта). Творчество создаёт свой собственный мир из ничего (в гройсовском смысле³⁴¹), разворачивает зону дискурса по его внутренним правилам, оставаясь слепой к механизму, предшествующему такому действию (шелеровская сепарация субъекта и биологических факторов). Эта формулировка обладает следующими импликациями:

— *эстетические суждения сводятся к эстетическому опыту, но последний всегда нейтрален к ним;*

— *многообразие форм представления сводятся к эстетическому опыту, который к ним нейтрален;*

— *эстетический опыт — это опыт множественного³⁴² (вывод из суммы предыдущих двух импликаций)*

специфической проблемы европейской рациональности (остаётся лишь надеяться, что «эстетический опыт» в своей эвристической силе не ограничивается лишь этим). Доказывать же необходимость такой трактовки опыта, как опыт эстетический, было бы формой эпистемологического монизма, что, строго говоря, противоречит импликациям из формулы эстетического опыта.

³⁴⁰ Так, например, Дж. Ваттимо, описывая деонтологизированную версию католичества, несмотря на то что он вообще не касается сферы искусства и вопросов, традиционно относимых к эстетике, всё же называет такую религию «эстетической» лишь за один факт деонтологизирующего описания последней. См.: Ваттимо, Джанни. После христианства/ Джанни Ваттимо. — М.: Три квадрата, 2007. С. 62-66.

³⁴¹ То есть внутри некоторого дискурса, из ситуации, детерминированной вне этого дискурса. Когда же эта детерминация становится описанной, то она становится частью дискурса, а линия непроглядной детерминации смещается. Именно поэтому субъект всегда имеет дело с дискурсом и ничто, но устремляясь к этому ничто, получает нечто, сдвигая границу непознанного, однако же, не имея возможности создать единый дискурс, но порождая многообразие его вариантов. См.: Гройс, Б. Под подозрением: феноменология медиа/ Б. Гройс. — М.: Художественный журнал, 2006. С. 20-21.

³⁴² В данном случае, мы используем понятие опыта множественного в значении опыта как отправной точки, конститутивной меты, различных форм концептуализации как самого содержания опыта, так и границ собственной концептуализации опыта. Именно эта радикальная плюралистичность и есть единственно мыслимая форма эстетического опыта по правилам восполнения (т. е. учитывающая лингвистический поворот). Короче говоря – эстетический опыт – место всякого возможного опыта. См.: Радеев, А. Е. Философская аналитика эстетического опыта. Исторические и теоретические аспекты. / Дисс. на соиск.уч.степ. доктора филос.наук. — СПб.: 2016. С. 416-434.

— эстетическая аксиология пуста³⁴³;

— субъект выступает в роли дискурсивного истока, но является функциональным заложником эстетического опыта, функцией спонтанного отклонения дискурса.

Ещё одной импликацией, которую мы выпишем как примечание, является то, что нам не требуется производить никакую трансэстетику, гиперэстетику и т.д. В литературе по тематике эстетики, в последние, как минимум, лет 40, довольно часто присутствует тенденция к тому, чтобы объявить эстетику устаревшей, преодоленной, ненужной — словом, указать на неё как на пережиток Модерна³⁴⁴. Однако, когда, например, Ж. Бодрийяр указывает на изменение статуса эстетики с философского раздела анализа природы субъективного выражения (конечно же, с использованием идеи природы субъекта, выражения богатства внутреннего мира субъекта и т.д.) на анализ механического производства вещей, нейтральных к эстетической аксиологии, нам стоило бы задаться вопросом: это изменение в эстетике, или в её понимании? Критика способности суждения это во все времена один и тот же текст (графически), пусть и не один и тот же для читателя (герменевтически). Субверсивное прочтение классических трудов указывает на то, что не эстетика (или что-то ещё) является гипер- и транс-. Это мы, в нашем нынешнем понимании эстетики просто переосмыслили её. Нет гиперэстетики или трансэстетики, как нет гипер-Канта или же транс-Гегеля, И. Кант, прочитанный Ж. Бодрийяром, или же Г.Ф.В. Гегель, прочитанный А. Кожевом. Специфика нашего понимания, и только нашего понимания, позволяет так трактовать эстетику. На каком основании мы

³⁴³ Однако же от неё нельзя так просто отделаться. Если эстетический опыт нейтрален к ней, откуда же она берётся, и почему стала играть столь важную роль в эстетике? Мы могли бы указать, ссылаясь на ряд авторов (А. Кожев, Ж. Делёз), что настаивание на том или ином дискурсе всегда, в качестве эффекта самого дискурса, безотносительно к его содержанию, воспроизводит ситуацию ценности исходного дискурса, в противовес всем остальным дискурсам. А. Кожев называл это настаиванием на частном, как на тотальном. Ж. Делёз называл это «естественным инстинктом враждебности» (подчёркивая игривый характер такой враждебности). Короче говоря, эстетическая аксиология свойство не эстетического опыта как многообразия дискурсов, а свойство любого из таких дискурсов, но только как чего-то единичного.

³⁴⁴ Вот лишь некоторые примеры таких работ: Kroker A., Cook D. — «The Postmodern Scene: Excremental Culture and Hyper-Aesthetics» — New World Perspectives – Montreal — 321 p., Бодрийяр, Ж. Прозрачность Зла/ Ж. Бодрийяр, — М.: Добросвет, 2000. — 258 с.

могли бы сказать, что эстетика изменилась, если вся сегодняшняя проблематика данной дисциплины, как её видит Ж. Бодрийяр, А. Крокер и Д. Кук, уже присутствует в текстах И. Канта, в классических идеях Э. Бернейса³⁴⁵? Да, развитие эстетики привело к последствиям, которые, быть может, нельзя было предугадать в 1790-х... Может быть развитие эстетики не задано a priori (скорее даже так и есть), и всё могло бы сложиться иначе. Но не вводим ли мы путаницу, «умножая сущности без крайней на то необходимости», когда вместо эстетики, как дисциплины, вводим батарею дисциплин, требующих определений и разграничений. Более того, во многих случаях авторы трансэстетики и гиперэстетики сходятся лишь во мнении относительно того, что такая трансформация термина вызвана тотальностью эстетического, что эстетика могла бы быть сама собой лишь в ограниченном пространстве, отделённая от иных сфер жизни. Если же эстетика проникает повсюду, то она уже и не эстетика вовсе.

Увы, но скорее всего этот терминологически-концептуальный спор не имеет решения по правилам привычного нам мышления (европейской рациональности, с её позитивностью и однозначностью). Данные исследовательские интуиции невозможно отвести сходу, однако же они нейтральны (на том уровне, на котором они заявляют о себе в соответствующих текстах) к тематике деонтологизации и опыта, они не входят в какое бы то ни было различие с той версией эстетики, о которой говорим мы (описываемая в работе эстетика тоже, не совсем эстетика, а гносеоэстетика, как у Б. Кроче). Импликацией из определения эстетического опыта является лишь то, что *именно нам такая терминологическая модификация (транс-, гипер-, пост- и т.д.) не требуется*. Для нашего рассуждения не имеет смысла вопрос о том, как соотносится представленная схема с транс-эстетикой, гипер-эстетикой и т.д. Из многообразия форм восполнения эстетического опыта выводится любое описание эстетики³⁴⁶. Формы описания не важны сами-по-себе, важно лишь их применение.

³⁴⁵ Именно ему принадлежит идея связи эстетики и экономики в сфере PR. См.: Бернейс, Э. Пропаганда/ Э. Бернейс, — М.: Hippo Publishing, 2010. — 176 с.

³⁴⁶ Кроме онтологизирующего, потому как многообразие опыта упраздняет онтологизацию в значении существования руководящего принципа такого опыта, внеположной истины мира, которой

Исходя из вышесказанного, мы получили формулу эстетического опыта гносеологическим образом (через рассуждение), сопоставляя между собой элементы той эпистемологической картины, что сложилась к настоящему моменту. Теперь же необходимо произвести обратную операцию, использовать формулу эстетического опыта, для вторжения в пространство гносеологии, в пространство производства эпистемологических картин.

§ 2. Гносеология с точки зрения эстетического опыта

Началом операции внедрения эстетического опыта в гносеологию станет деэллинизация и деонтологизация последней, которой присущи ещё многие черты классического разума, «контрабандно» привнесённого европейской философией. До сих пор ревизия таких черт производилось на линии эпистема-опыт, т. е. критике подвергалась эпистемологическая ситуация европейского мышления (унифицирующего принципа) через процедуры сравнения с эстетическим опытом (опытом многообразия). Так, вкратце, наиболее известными примерами актов вскрытия онтологизирующих схем в XX веке были:

- анализ проблемы отношения сущего к ничто как условию дискурсивности (М. Хайдеггер);

- анализ логических несоответствий многообразия переживаний и форм их редукции к концептам: расхождение молярной структуры и молекулярного тока в Желании (Ж. Делёз и Ф. Гваттари);

- деконструкция принципа восхождения от вещей к опыту и от опыта к дискурсу (Ж. Деррида);

соответствует или же не соответствует опыт. Само же это многообразие дано эмпирически. Дж. Ваттимо считает, что деонтологизация вообще не происходит из европейской мысли как таковой. Мысль всегда онтологизирует. Деонтологизация происходит из внутреннего исторического опыта (капитализм) и внешнего исторического опыта многообразия (колонизация). В этом смысле, сама историко-эмпирическая ситуация многообразия подтолкнула мышления к эстетизации. См.: Ваттимо, Джанни. После христианства/ Джанни Ваттимо. — М.: Три квадрата, 2007. С. 9-10.

- анализ работы бессознательного как механизма с отсутствующей причиной («маленький объект а») и несоответствие таковой «причины» тотальности дискурса (Ж. Лакан);

- деконструкция представления о дискурсе (в том числе, научном) как о «зеркале природы» (М. Фуко, Р. Рорти).

Данные примеры схватывают как принцип «ослабления Бытия»³⁴⁷, так и принцип субъекта-ничто, довольно успешно приводя современные представления о теории познания к «эстетической рациональности»³⁴⁸. Однако это не избавляет данные системы от логоцентризма, недооценки субъективных свойств познания и стремления к «хорошей форме», на что указывают К. Мейясу³⁴⁹ и Дж. Ваттимо³⁵⁰. Но в чём же причина подобного положения вещей? Ведь эстетика, и вся европейская философия в целом значительно продвинулись со времён «постмодернистского августицизма» в вопросе деонтологизации. Устойчивость европейского мышления в его классической логоцентрической форме требует отдельного анализа, учитывающего современные эпистемологические реалии.

Проблемы начинаются сразу. Своего рода недочётом³⁵¹ М. Шелера, Г.Ф.В. Гегеля и М. Хайдеггера была идея того, что «подлинное мышление/бытие» человека связано с идеей ничто, с негативностью. Вообще, "подлинное" довольно позитивная категория (хоть и в ином категориальном модусе), что означает: как вообще можно оказаться в ситуации подлинности/неподлинности относительно Небытия? Мыслить предмет мышления как ничто? Но ничто не опредмечивается. Мыслить «в свете ничто», не поддаваться «забвению Бытия»? Но само мышление, и само забвение происходит «в свете ничто», обуславливается им, и даже отдающая самой

³⁴⁷ Термин Дж. Ваттимо, которым он маркирует ситуацию деонтологизации, обобщая концепции различных авторов, в первую очередь, М. Хайдеггера и Ф. Ницше. См.: Ваттимо, Джанни. После христианства/ Джанни Ваттимо. — М.: Три квадрата, 2007. С. 29-30.

³⁴⁸ Такой рациональности, которая построена на примате деонтологизации. См.: Никонова, С. Б. Эстетическая рациональность и новое мифологическое мышление/ С. Б. Никонова. — М.: Согласие, 2012. — 416 с.

³⁴⁹ Мейясу К. После конечности: Эссе о необходимости контингентности/ К. Мейясу. — Екатеринбург; Москва: Кабинетный учёный, 2015. С. 61-62.

³⁵⁰ Ваттимо, Джанни. После христианства/ Джанни Ваттимо. — М.: Три квадрата, 2007. С. 26-29.

³⁵¹ На это обратил внимание Ж. Деррида. См.: Деррида, Ж. О Грамматологии / Ж. Деррида. — М.: "Ad Marginem", 2000. С. 135-140.

себе отчёт в продумывании ничто субъективность, мыслит ничто, предавая его забвению³⁵². Или же подлинное мышление, это то мышление, которое забывает о Бытие специфически философским (т. е. европейским) образом? Тогда получается, что представители иных культур не мыслят? Или же они мыслят ничто, но по-своему (не отдавая в этом отчёт, или же в опосредованной форме, относительно европейцев, которые это делают наличным-к-ничто образом). Но тогда возникает проблема мышления «в свете ничто» и т.д.

Короче говоря, очевидно, что если ничто как трансцендирование себя во времени является условием дискурсивности, то не существует подлинного/неподлинного отношения таковой дискурсивности к собственному основанию. Вся эта история с подлинным (европоцентристским) мышлением несостоятельна. Мышление не исчерпывается европейским мышлением, как и «Теория», «Европейской теорией». Можно, конечно, сказать, что теория — это чисто европейское предприятие, и, например, для «Китая»³⁵³ это нехарактерно. Но что тогда характерно для «Китая»? Мы не стремимся навязать «Китаю» теорию, в значении теории «Китайского образца», как чего-то что перенимает теорию-в-себе или теорию-без-опосредования (где разные формы такого опосредования: европейская, китайская, индийская и т.д. ведут к некой метафизической теории всегда предполагающей теоретический способ обходиться с метафизикой). Нет, мы лишь хотим сказать, что «Китаец» не стереотипно преисполнившийся мудрости восточный мудрец, и не стереотипно непросвещённый варвар, не знающий истину, а такой же как мы человек, с жизнью ни лучше и не хуже, ни правильнее и не неправильнее, просто Другой (но всегда чем-то схожий, ведь человек Другой, а камень человеку не Другой³⁵⁴).

³⁵² Здесь опять появляется возражение Ж. Деррида, указывающего на то, что мыслить — уже отпадать от вещи. См.: там же. С. 295-296.

³⁵³ Популярный образ «Иного» в философии с XVIII века, окружённый гигантским количеством предрассудков и суеверий, на которых, как на лакмусовой бумажке, проступили многие слабые места европейского мышления.

³⁵⁴ Однако идея Другого не фундируемая, она лишь форма нашего воображения. О Бытие без Другого см.: Турнье, М. Пятница, или Тихоокеанский лимб/ М. Турнье, послесловие Ж. Делёза. — СПб.: Амфора, 1999. — 304 с.

Увы, негативная метафизика, метафизика ничто, содержит довольно большое количество подобного рода скрытых положений. Гносеологический поворот³⁵⁵ не избавляется от онтологии, а «загоняет её в минус». Но, парадоксальным образом такой манёвр оказывается последним оплотом позитивной метафизики. Позитивной в Негативности, в "есть не нечто, но есть ничто". Это утверждение ничто не есть утверждение Сущего, конечно же, это не так. Но это утверждение ничто есть утверждение Ценности. Негативная метафизика реализуется как утверждаемая ценность не в силу имманентно-присущего свойства, ценного самого по себе (какое свойство может быть у ничего?), а в силу «освящения» любого произвольного жеста, ценности пустого жеста. Вот только такой жест не оказывается произвольным. В этом и состоит, условно говоря, стартовая проблема европейского мышления в современных условиях.

Поясним это на следующем примере. Так, П. Фейребенд, в своей работе «Против метода»³⁵⁶ утверждает принцип эпистемологического анархизма, зачастую редуцируемого к девизу «сгодится всё»³⁵⁷. Этот девиз ставится в противоположность принципу эпистемологического монизма, предполагавшего следующий набор положений:

- запрет на теории *ad hoc*³⁵⁸;
- фальсификационизм;
- непротиворечивость теорий внутри парадигмы;
- прирост эмпирического знания.

П. Фейерабенд указывал на проблематику эпистемологического монизма, полагая, что всякий раз, когда прирост эмпирического знания производит ситуацию невозможности уместить такое знание в границах нормальной науки, и требуется

³⁵⁵ От вопроса что есть, к вопросу как представляется. От онтологии к гносеологии, или, как это объяснял Ж. Делёз: от существительных к глаголам. См.: Делёз, Ж. Логика смысла / Ж. Делёз. — М.: Академический Проект, 2011. С. 11-12.

³⁵⁶ Фейерабенд, П. Против метода. Очерк анархистской теории познания/ П. Фейерабенд. — М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. — 413 с.

³⁵⁷ Там же. С. 42.

³⁵⁸ «Для случая» — лат. То есть теории не универсального, а ситуативного толка.

переход к экстраординарной науке³⁵⁹, эпистемологический монизм рассыпается, при этом переход к новой науке осуществляется как творческий процесс, сопоставимый с фигурой гения у И. Канта (требуется дать принцип суждения по новым правилам). П. Фейрабенд указывает на то, что эпистемологический монизм, в частности, и наука вообще, не является самоцелью (цель науки – получить власть над Природой, как на это указывал Ф. Бэкон). В этом смысле, принцип «сгодится всё» ограниченно соответствует принципу «цель оправдывает средства». Развитие науки, как показывает П. Фейрабенд, актуализировалось лишь в ситуации актуализации капитализма и постановки первой на службу второму. Однако здесь и таится ловушка восстановления позитивной метафизики.

На первый взгляд идея «сгодится всё» кажется полностью слепой к метафизике, не интересующейся ей, и не имеющей с ней дел. Нет вопроса о Бытии, о сущем, о том, «как что-то есть на самом деле». «Сгодится всё» лишь освобождающий принцип, обслуживающий ту или иную задачу. Но что, если задача – установить позитивную метафизику? Тогда действительно сгодится всё, и схема П. Фейрабенда, трактуемая как демистификация и деонтологизация научного метода легко трактуется обратным образом: как механизм мистификации и онтологизации.

Действительно, после П. Фейрабенда исследователь отдаёт (по крайней мере должен отдавать) отчёт в своей ангажированности, но не оказывается ли субъект в ситуации, отдавая такой отчёт и не настаивая на возможности построения метапозиции (чем грешил эпистемологический монизм) в догматическом признании абсолютно любой позиции, и настаивании на ней как на истинной, ведь «сгодится всё» (чем монизм грешил уже в скрытом виде)? Эта проблема стала одной из центральных для объектно-ориентированной онтологии, в частности для К. Мейясу, который полагает, что сильный корреляционизм³⁶⁰ способствует восстановлению

³⁵⁹ Понятие нормальной и экстраординарной науки используются в том смысле, в котором они были введены Т. Куном в работе «Структура научных революций». Нормальная наука – наука, действующая как уточняющая и проверяющая положения, развивающая парадигму. Экстраординарная наука – наука, дающая принципиально новую парадигму. См.: Кун, Т. Структура научных революций/ Т. Кун. — М.: ООО "Издательство АСТ", 2003. — 605 с.

³⁶⁰ Подход, состоящий в том, что содержание мышления и процесс мышления тождественны, то есть идея, предполагающая, что опыт имеет дело не с нечто, а ничто. К. Мейясу критикует такой

позитивной метафизики в значении догматической спекуляции. Вот тут-то познание и настигает ничто, ставшее Ценностью. Отрицание расчищает место для старых утверждений.

Таким образом, восстановление онтологической формы европейского мышления происходит не через концептуальную дозволенность метафизики по правилам гносеологии, а через такую дозволенность по правилам аксиологии. Если целям удовлетворяет догматическая спекуляция, то ей быть. Да, быть может позитивная метафизика мертва, но, как сказал бы Ф. Ницше: бацилла её жива. В этой связи, очевидно, что Европейское мышление не находится, ни в катастрофе (оно всё ещё может произвести ремиссию всесилья догматизма онтологии, оно довлеет над познанием и не уничтожено), ни в кризисе (оно не сможет быть приведено к "хорошей форме", проблема не может быть решена силами самого европейского мышления, как мы показали это ранее), ни в метастабильном состоянии (его невыносимость и присущее разуму стремление к избавлению толкают его к некоему разрешению ситуации). А. Крокер и Д. Кук полагали, что текущая ситуация — это катастрофа европейского мышления. Это не так. «Эпоха паники»³⁶¹ может привести к тому, что от паники перейдут к параноидальному состоянию упразднения всего, что не соответствует эпистемологической картине³⁶². Вот это бы действительно стало катастрофой любого разума.

Итак, перед нами проблема европейского мышления предстаёт в уточнённом виде. С одной стороны, его опасность состоит в восстановлении позитивной метафизики как догматической спекуляции, которая подорвёт критический аспект гносеологии (что, со времён И. Канта, понимается как катастрофа всякого мышления).

подход не только за то, что он не предполагает варианты мышления, и не объясняет внешне-инспирированный распад мышления (что, как раз и составляет одну из граней опыта – проверку мышления), но и за то, что этот подход разрешает абсолютно любую спекулятивную догматику через акт некритикуемости индивидуальной или групповой ангажированности См.: Мейясу К. После конечности: Эссе о необходимости контингентности/ К. Мейясу. — Екатеринбург; Москва: Кабинетный учёный, 2015. С. 68.

³⁶¹ Понятие А. Крокера и Д. Кука, которым они именуют постмодернистскую реальность неоднозначности и потенциальной опасности для стабильности жизни всего и вся.

³⁶² Случай с доктором И.Ф. Земмельвейсом – своего рода модель такого подавления инакомыслия в науке. См.: Моргошья, Т. Ш. Профессор Игнац Земмельвейс (к 200-летию со дня рождения) // Вестник хирургии имени И. И. Грекова. — Санкт-Петербург, 2018. — № 4. — С. 89—91.

Стремление к утверждению ценностей в эпистеме приведёт к их потере. С другой стороны, отказ от таковых ценностей оказывается невыносимой формой существования, ведущей к потере субъективной конкретики и здорового децизионизма в науке³⁶³. Оба этих аспекта находят своё основание в эпистеологическом анархизме, ставшем общим местом современной науки, даже в тех областях, которые напрямую не контактировали с концепцией П. Фейерабенда³⁶⁴.

Всё это указывает на то, что диагностированные в первой главе условия кризиса познания в европейской рациональности куда как стабильнее, чем может показаться на первый взгляд. Более того, пример эпистемологического анархизма рисует перспективу того, что указанные условия скорее формы проявления некоей скрытой механики какой-то более серьёзной проблемы, которая, в свою очередь, заключается в том, как реализуются эти условия: удачно или не удачно. Дают ли они знание или приводят к ошибке? Если бы европейское мышление давало ответы на наши вопросы, всегда соответствовало бы нашим ожиданиям, то не было бы и никакой проблемы. Если бы оно было заведомо ошибочным, то было бы крайне не просто объяснить то обстоятельство, что оно просуществовало до наших дней. Каковы же условия того механизма, что стирает грань между логоцентризмом и его формальным отрицанием? Если всё сводится к оценке: эффективна или не эффективна критика познания в европейской рациональности, удачно или не удачно она осуществляется, истинна она или ложна, и становится ясно, что на этом уровне проблема европейской рациональности не решается, значит приведённые бинарные оппозиции ложные. Но тогда мы воспроизводим логическую петлю: *стремясь утвердить «правильное» понимание деонтологизации ставя под сомнение*

³⁶³ П. Фейерабенд указывал на то, что эпистемологический анархизм должен был быть уравновешен системой И. Лакатоса. Преждевременная смерть последнего не дала свершиться этому плану. Именно И. Лакатос и должен был уравновесить систему, дать ей избежать тех негативных тенденций, что описываются в данном разделе диссертации. См.: Фейерабенд, П. Против метода. Очерк анархистской теории познания/ П. Фейерабенд. — М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. С. 17.

³⁶⁴ Так, например, в квантовой физике, независимо от творчества П. Фейерабенда используется принцип, аналогичный «сгодится всё»: «Заткнись и решай», автором которого является, по всей видимости, Д. Мэрмин. См.: Mermin N.David. Could Feynman Have Said This? // Physics Today. — 2004. — Iss. 5. — P. 10.

*оппозицию «правильное/неправильное». Эта проблема безумно сложна, так как пронизывает всё мышление от и до. Даже говоря о примере П. Фейерабенда, мы склонялись к идее того, что есть «правильное» и «неправильное» прочтение П. Фейерабенда, полагая конечно же наше прочтение правильным, а идею сознательного настаивания на ангажированности ложной, таким образом, попадая в ту ловушку, о которой только что говорили. Решить эту проблему – это сделать нечто, на первый взгляд, совершенно немыслимое, а именно: *обосновать и ошибку, и успех гносеологии из одних и тех же познавательных способностей.**

Решить эту задачу намного легче в связи с тем, что большую часть работы по этому вопросу совершил Г.Ф.В. Гегель. Он отмечает, что христианство оказывается удачнее античности и это вполне вписывается в «систему Ч. Кокрейна (в христианстве происходит шаг вперёд в сторону конкретизации, ведь добавляется индивидуальный опыт веры). Однако Г.Ф.В. Гегель в состоянии не только указать на возможность ошибки античной философии: не только что это за ошибка (слабая конкретизации условий познания), но и почему вообще она происходит и как её можно помыслить, апеллируя в этом отношении к христианской метафизике (в том её аспекте, который высвечивает Ч. Кокрейн, говоря, что опыт Августина можно свести к формуле: *"я ошибаюсь, следовательно я существую"*). Переоценить значимость этой формулы для решения проблемы европейского мышления практически невозможно.

С Августиновской точки зрения, как и с точки зрения всего христианства, затруднения мышления вызваны первородным грехом. Человек не может мыслить истинно, в связи с отпадением от Благодати. Тогда каждая ошибка порождается внутренними условиями представления. Ошибка в поиске «корня зла» и ошибка в субстантивации времени проистекают для христианства из факта существования грешной души, увлечённой таким поиском. Заслуга Августина состоит в том, что он обнаруживает затруднение в логическом преобразовании форм представления: из эллинской эпистемы нет выхода. Нет такого правила мышления, по которому был бы возможен автоматический переход из эллинизма в христианство, поэтому Августину и требуется категория «воли к воле». Несоответствие «разумения

действительности» – условие кризиса разума, но не перехода к более удачной форме мышления. Более того, Августин фиксирует ситуацию, выраженную в целом наборе примеров, как люди настаивают на той или иной форме концептуализации даже в случае её полного провала. Августин довольно прозорливо отдаёт отчёт в том, что такой провал концептуализации очевиден другому субъекту, как субъекту придерживающегося иной точки зрения, но не самому субъекту, совершающему ошибку³⁶⁵. При этом и сам Августин, уже будучи христианином, полагает свою позицию ошибочной, в том смысле, в котором она лишь приближается к Богу, но не тождественна его Благодати.

Мы видим, что ошибка – это неперемное условие различия между субъектом и объектом познания. Ошибка неустранима. В близкой к христианству манере, об этом пишет А. Кожев, со ссылкой на Г.Ф.В. Гегеля, когда постулирует за авторством последнего механизм исторического прогресса, который питается такой формой ошибки. Субъект обладает «абсолютной властью в дискурсе», возможностью сказать всё, что угодно³⁶⁶, его речь не ограничена ничем (даже логикой, и возможностью образного воображения, ведь дискурсивное воображение позволяет говорить даже о круглых квадратах). Относительно самого субъекта, все его положения истинны просто потому, что они его, как бы противоречиво они не были организованы. Ведь ущерб они могут получить лишь извне (от вещей или от Другого), но только по воле самого субъекта³⁶⁷. В то же время, такая абсолютная свобода в дискурсе не реализуется в Природе (как раз в ней субъект ограничен многим). Схожей мысли придерживались и Ж. Делёз с Ф. Гваттари, указывая, что концептуализация (дизъюнктивный синтез), всегда не соответствует нечто внешней действительности

³⁶⁵ Примером этого является ситуация взаимоотношений матери Августина, которая была христианкой, и его самого в бытность язычником. См.: Блаженный Августин. Исповедь/ Августин Блаженный. — СПб.: "Наука", 2013. С. 42.

³⁶⁶ В этом смысле не совсем ясно, почему существует традиция противопоставления Г. Гегеля и А. Мейнонга («джунгли Мейнонга»), существующая после А. Кожева, и присутствующая, например, у Ж. Делёза. См.: Делёз, Ж. Логика смысла /Ж. Делёз. — М.: Академический Проект, 2011. С. 32.

³⁶⁷ Эта ситуация в самом радикальном случае реализуется как невротическое настаивание на дизъюнктивном синтезе (Ж Делёз и Ф. Гваттари). См.: Делёз, Ж. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Ж. Делёз, Ф. Гваттари – Екатеринбург: У-Фактория, 2008. С. 123-136.

(коннективный синтез)³⁶⁸. Именно здесь формула «я ошибаюсь, следовательно существую» концептуализируется не только как объяснение затруднений философии античности, но объясняет эти затруднения как необходимое условие существования эпистемы, её непреременный аспект, не объяснённый древними лишь из-за слабой концептуализации опыта. Таким образом, *несмотря на то что речь идёт об одних и тех же познавательных способностях субъекта, они всегда оказываются одновременно и ошибочными, и достоверными, но в двух разных регистрах.*

В этой формулировке отражена существенная проблема эпистем до Г.Ф.В. Гегеля: если знание достоверно, то, как возможна ошибка, а если знание ошибочно, то как возможна достоверность? Это та самая проблема, что была поставлена уже в «Алкивиаде I»: если известно, что существует Справедливость, то должно быть известно и что есть Справедливость, в сущности, но то, что мне представляется Справедливым противоречиво внутри своей собственной концептуализации и применительно к практическим вопросам³⁶⁹. Г.Ф.В. Гегель же преобразует эту проблему в движущую силу творческого принципа, в выражение без природы выражаемого. Субъект не знает, что есть Справедливость, но требует Справедливости, ищет и пытается обосновать её. Борьба этих точек зрения движет прогресс. Неудовлетворённость имеющимся положением вещей требует изменений. Однако в системе Г.Ф.В. Гегеля содержится ещё очень много контрабандного платонизма, как на это указывает Ж. Делёз³⁷⁰. Всё дело в том, что его система предполагает приход к подлинному пониманию того, предметом чего была борьба, предполагает Конец Истории³⁷¹. Такой конец предполагает, что существует Модель, идея

³⁶⁸ Там же. С. 111-122.

³⁶⁹ То, что она вообще есть было для Платона очевидно – слово же есть, вопрос только в правильном употреблении.

³⁷⁰ Делёз, Ж. Логика смысла /Ж. Делёз. — М.: Академический Проект, 2011. С. 328., Делёз, Ж. Ницше и философия/ Ж. Делёз. — М.: Издательство "Ад Маргинем", 2003. С. 38-39.

³⁷¹ С этой интерпретацией радикально не соглашается С. Жижек, полагая, что никакого Конец Истории у Г.Ф.В. Гегеля нет, а Абсолютная идея, достигаемая в конце истории – это идея принципиальной невозможности Абсолютной идеи, т.е. Абсолютная идея как негативность, после которой любая форма исторического мышления мгновенно обесценивается. В рамках данной диссертации используется более традиционная интерпретация гегелевского Конец Истории, хотя бы по той простой причине, что позитивность/негативность, с точки зрения эстетического опыта ничего не проясняет в дискурсе на уровне догматического принятия или же критики того, что

Справедливости, единственная же принципиальная разница между Г.Ф.В. Гегелем и Платоном будет состоять в том, что такая Модель оказывается не в начале Истории, а позади. Модель не припоминается, а открывается, не исток, а результат (но предопределённый результат, в связи с чем Г.Ф.В. Гегель слишком похож на Платона). Этой же подлинностью внеположного, но уже как результата отмечены и труды М. Хайдеггера и М. Шелера, даже при том условии, что они отдают себе отчёт в том августиновском жесте, прояснённом Г.Ф.В. Гегелем, о том, что ошибка и достоверность сосуществуют. Они всё ещё не удовлетворены таким сосуществованием и надеются от него избавиться. Однако проблема не в том, что европейское мышление питает такую надежду³⁷², а в том, что она её пытается реализовать типично античным способом, переходя к позитивной метафизике³⁷³, даже если в основании всего лежит ничто. Или же перейти к системам, лишённым метафизики вовсе, с игнорированием категории субъекта³⁷⁴, и, таким образом, вновь отдаться позитивной метафизике.

Поэтому, для решения проблемы классического европейского разума, указание на одновременность ошибки и достоверности в двух разных регистрах недостаточно. Необходимо примирение или же избавление от этой ситуации таким

составляет проблему такого Конца Истории, а именно — идеологии. См.: Жижек, С. Возвышенный объект идеологии / С. Жижек, пер. с англ. В. Софронова. — Москва: ХЖ, 1999. С. 14.

³⁷² Ж. Деррида вскрывает этот принцип у многих: К. Леви-Стросс, Ф. де Соссюр, Ж.-Ж. Руссо, Э. Гуссерль и т.д. Все они стремились сформулировать принципы концептуализации в дискурсе так, чтобы от недостоверности отношения язык-мир перейти к чистому отношению к миру. См.: Деррида, Ж. О Грамматологии / Ж. Деррида. — М.: "Ad Marginem", 2000 — 512 с.

Эту же проблему Н. Лэнд и Ж. Делёз вскрывают у И. Канта и Г.Ф.В. Гегеля. У первого в виде доказательства бытия бога (эстетико-телеологического, в противовес рассудочным Ф. Аквинского). У второго, в уже упомянутой идеи Конца Истории. См.: Лэнд, Н. Сочинения в 6 томах. Т. 1. Дух и зубы/ Н. Лэнд. — Пермь: Гиле Пресс, 2020. С. 79-107., Делёз, Ж. Ницше и философия/ Ж. Делёз. — М.: Издательство "Ад Маргинем", 2003. С. 33-101.

³⁷³ В конце своего творчества Ж. Деррида ввёл специфические суррогаты чистых вещей и чистых феноменов: «недискурсивные» (апористичные) понятия, то есть, такие понятия, которые не сводятся к однозначно заданному дискурсу, несут отпечаток деконструкции в самих себе (например: демократия, справедливость, гостеприимство). В некотором смысле, такой подход можно истолковать как попытку найти новую подлинность, позади гностически-злой симулятивности знаков. См.: Деррида, Ж. Призраки Маркса. Государство долга, работа скорби и новый интернационал/ Ж. Деррида, — М.: Logos-altera, издательство "Ессе homo", 2006. — 256 с.

³⁷⁴ Таково состояние подавляющего большинства авторов современной аналитической философии в США. См.: Bermudez J. L. Cognitive Science: An Introduction to the Science of the Mind. — Second Edition. — Cambridge University Press, 2014. — 553 p.

способом, который бы не был типично по-европейски метафизическим, не вёл бы к восстановлению логоцентризма. Такое решение требуется начать с постановки следующего вопроса: что именно выдаёт в нашем мышлении тот минимальный принцип, после которого мы могли бы сказать, что мышление идёт тем самым европейским курсом?

Классическим ответом на это вопрос является ответ, предполагающий, что всё начинается тогда, когда ставится вопрос «в чём причина»? Действительно, бинарная оппозиция причина/следствие, но также и наружу/изнанка, сущность/феномен и т.д. оказываются тотально довлеющей формой мышления. В то же время, эта форма мышления не что-то само-собой разумеющееся, ведь на пути своей реализации она терпит множество неудобств. Так, например, Т. Гоббс полагал, что разница между живым и неживым – это разница внутреннего и внешнего движения³⁷⁵. В то же время, такое деление, в более позднее время, высветит свою несостоятельность при анализе генезиса материальной вселенной, и в моменте перехода от неорганической к органической материи³⁷⁶. Несколько позже Д. Юм выразит скептицизм в отношении причинно-следственных связей в своём известном примере с бильярдными шарами³⁷⁷. К концу же XIX века в науке вообще был взят курс на отказ от данной категории, как метафизической³⁷⁸ (роль, схожую с ролью причины стала играть корреляция)³⁷⁹. Однако эта деонтологизация не оказалась успешной не только потому, что корреляция в чистом виде была неудовлетворительна (причину вернули как элемент каузальных моделей, а не как существующую связь вещей), но и потому, что этот принцип суждения не ограничивается лишь «проблемой индукции»³⁸⁰.

³⁷⁵ Гоббс, Т. Левиафан / Т. Гоббс. — М.: Мысль, 2001. С. 10-11.

³⁷⁶ Делёз, Ж. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Ж. Делёз, Ф. Гваттари – Екатеринбург: У-Фактория, 2008. С. 13-33.

³⁷⁷ Юм, Д. Сочинения в 2 т. Т. I / Д. Юм. — М.: Мысль, 1996. С. 663-664.

³⁷⁸ Позитивизм мог быть к ней негативно настроен не только в связи с проблематичностью и внутренней противоречивостью этой категории, но и по чисто номинальной причине: эта категория является одной из основных, если не центральной, для «Метафизики» Аристотеля.

³⁷⁹ Бунге, М. Причинность: Место принципа причинности в современной науке/ М. Бунге. — М.: Едиториал УРСС, 2010. С.377.

³⁸⁰ Под этой проблемой понимают возможность обосновать истинность индуктивных умозаключений.

В середине XX века эта же проблема встала в рамках связки феномен/запись. С одной стороны, призыв Э. Гуссерля «назад к вещам» был сам формой деонтологизации, выступавшей в качестве альтернативы распространению формализма, эксплуатирующего причинность. Феноменология акцентировала внимание на опыте, в некотором смысле, указала на деонтологизирующую силу опыта. В то же время, феноменология привнесла достаточное количество метафизических положений, чтобы самой стать целью критики. Так, Ж. Деррида указывает на общее для европейского мышления допущение: в нём текст обычно понимается как письмо, которое, в фонетической системе, означает звуки, которые, в свою очередь, означают предметы. Как известно, Ж. Деррида выступает против такого построения, указывая на его принципиально противоречивый характер, отмечая, что никакой принципиальной разницы между словом написанным и сказанным нет³⁸¹. Кроме того, он указывает на то, что означающее/означаемое неадекватная система из-за того, что отсылает от текста к предмету как к вещи-в-себе³⁸². Последняя идея в некий момент времени редуцируется практически до лозунга [деконструкции] «всё есть текст»³⁸³, который часто описывают как смысл фразы «внетекстовой реальности вообще не существует»³⁸⁴. Однако мы полагаем, что эта максима псевдодерридианская не только потому, что буквально не встречается в его работах... (во всяком случае в той, в которую её упорно помещают: "О грамматологии"). Она неадекватна и в отношении письмо/речь, а не только знак/вещь или же знак/феномен³⁸⁵.

³⁸¹ Деррида, Ж. О Грамматологии / Ж. Деррида. — М.: "Ad Marginem", 2000. С. 156.

³⁸² Там же. С. 170-171.

³⁸³ Такой фразы у Ж. Деррида нет.

³⁸⁴ Такая фраза есть, но смысл её совершенно иной. В контексте соответствующего пассажа речь шла о том, что при анализе текста не имеет смысла обращаться к личности автора или же историческим условиям написания текста. Фраза «всё есть текст» как выжимка из положений Ж. Деррида также правомерна как эта же фраза в роли выжимки из текста Р. Барта «Смерть автора». См.: там же. С. 313-314.

³⁸⁵ Ж. Деррида указывает на то, что феномен — это знак. Однако более ясно это видно из примера объяснения Б. Кроче, который указывает на то, что интуировать значит выразить, ведь если я не могу продемонстрировать (выразить) содержание интуиции, то на каком основании можно заключить, что она есть. См.: Кроче, Б. Эстетика как наука о выражении и как общая лингвистика / Б. Кроче. — Москва: Intrada, 2000. С. 21.

Референциальность по Ж. Деррида не срабатывает потому, что логически обосновать то, что речь и письмо разные вещи невозможно. И, напротив, этнографические примеры К. Леви-Стросса и некоторые исторические примеры (идея универсального языка у Г. Лейбница и то, как он отзывался о китайском языке³⁸⁶) показывают, что разница между речью и письмом существует лишь по субстанции записи: бумага и ручка или же голос и память (когда-то слова было не зафиксировать как голос, до изобретения диктофона, но после изобретения разница стирается очевиднейшим образом). Различие субстанции записи не основание для различия или же дискриминации фонетики в пользу грамматики или же наоборот. Даже с предметными сферами (камни, деревья, машины и прочие) субъект обращается как со "следами", и с текстом он имеет дело как со следом. Субъект везде читает следы (потому отсутствие различия голос/письмо автоматически ведёт за собой упразднение диспозиции голос/феномен). Ж. Деррида не говорит, что не существует вне-текстовой реальности, наоборот, реальностей, не соответствующих категории текста множество, и субъект имеет к ним доступ (предметное "письмо", которое фиксировал Геродот). Но ему всё представляется как след³⁸⁷. Деление же на опыт и на понятие, в этой связи, является неправомерно метафизичным по той причине, о которой шла речь в предыдущей главе: опыт всегда уже форма концептуализации. Опыт уже погружён в понятия, но эти понятия могут быть не текстовыми, но организованными как след, как знак, то есть всё те же знаки, но иного плана (например, живопись – это знак, но не дискурсивный, в смысле, привычного понимания дискурса как буквально текста). Иными словами, опыт и понятие не развести в стороны; если, конечно, не мыслить опыт как вещь-в-себе. В этой связи примечательна работа О. Сакса, который рассказывал о человеке, который принял жену за шляпу³⁸⁸, ведь без опыта понятия бредовы (описываемый им человек пытался использовать понятия не переживая их). Но у того же О. Сакса в "Антропологе на Марсе" есть примеры того, как опыт без понятий захлёстывает человека, не даёт

³⁸⁶ Деррида, Ж. О Грамматологии / Ж. Деррида. — М.: "Ad Marginem", 2000. С. 142-143.

³⁸⁷ Если же представлять фразу «всё есть текст» как «всё есть след», то тогда уже ничего не след, потому как мы не имеем фонового объекта для различия.

³⁸⁸ Сакс, О. Человек, который принял жену за шляпу / О. Сакс. — М.: АСТ, 2017. — 320 с.

ему перейти от одного понятия к другому (та самая роль опыта как механизма сокращения действительности)³⁸⁹.

Итак, в чём же проблема положения «не существует внетекстовой реальности»? Проблема в том, что, производя операцию «различания» (упраздняя бинарную оппозицию вещь/след, преобразуя её в вид: вещь-след/0), деконструируется сама оппозиция, но не деконструируется её метафизическая форма. В этом мнимом «0» всё ещё много мистической таинственности (которая лучше всего себя чувствует именно в 0, в ситуации, когда она загнана в 0), восстанавливающей логоцентризм, требующей отгадку в загадке «кто же оставил след»? Европейский разум всё ещё думает, как отгадать загадку мира, загадку, заданную классической метафизикой.

Никакой загадки попросту не существует. «Многое понимать и не иметь силы что-либо изменить» трактовалось в европейской культуре как девиз сложности и загадочности мира, что мир всегда идёт на шаг впереди познания³⁹⁰. Современная же ситуация гносеологии указывает на то, что всё находится на поверхности. Нет загадки и нет глубины. Деление суждений на истинность и ложность относительно мира не прошли проверку не только в связи со слабостью такого деления (рухнувший верификационизм³⁹¹), но и в связи с тем, что мир оказался слишком податлив, слишком конформен, чтобы строго «настаивать» на оппозициях³⁹². Не удивительно, что упразднение перспективы загадки способствует распространению паники, гносеологической паники, ведь ничего нельзя знать, нет модели как сущего, как истока, который бы стоял в начале (Платон), в конце (Г.Ф.В. Гегель) или же представлял собой загадку, требующую решения (Э. Гуссерль). Нет ни истины, ни

³⁸⁹ Сакс, О. Антрополог на марсе / О. Сакс. — М.: АСТ, 2016. — 448 с.

³⁹⁰ Довольно последовательно этой идеи придерживался Г.Ф.В. Гегель. См.: Кожев, А. Идея смерти в философии Гегеля / А. Кожев. — М.: издательство "Логос", издательство "Прогресс-Традиция". 1998. С. 138-140, 153-154, 156.

³⁹¹ Успенский, В. А. Теорема Гёделя о неполноте / В. А. Успенский. — М.: Наука, 1982. — 110 с.

³⁹² Вот уже более полувека существует две физики для, условно, одного мира (теория относительности и квантовая механика). Причём эти две физики дополнили третью (ньютоновскую), что можно оценить как nepозволительное многообразие.

лжи в гносеологическом смысле слова, даже притворство, способность «не быть, но и не отличаться от бытия» (Ж. Бодрийяр) уже неудачный термин³⁹³.

Итак, загадки не существует. Вся система дискурсивности, ориентированная на постижение мира ради власти над ним, оказалась тотально автореферентной. Девиз «не существует внетекстовой реальности» не приглашение за пределы «тюрьмы языка», как это часто бывает с пониманием текстов Ж. Деррида. Мы могли бы дополнить этот тезис тезисом о том, что не существует внесловарных реальностей (Р. Рорти), добавив также идею Б. Гройса о том, что реальность вне дискурса является лишь перспективой некоего отдельного дискурса, но выходя из этого дискурса в сторону такой перспективы, субъект попадает в другой дискурс. Выйти во внедискурсивность, прийти к подлинности – это шагнуть за горизонт. Это одновременно и невозможно (он отдаляется) и действительно (познание достигает новых позиций). Но в этом нет тайны, нет сокровенности. По отдельности все три тезиса ещё сохраняют возможность восстановления позитивной метафизики. Но в совокупности они начинают терять такую возможность.

Таким образом, вопрос о причине и является тем самым условием восстановления логоцентризма европейского мышления, который мы искали. Позитивная метафизика предлагает позитивные причины (Бог, Природа и т.д.), негативная же метафизика, на первый взгляд призванная избавиться от причин, избавляется лишь непосредственно от позитивных формулировок, но не ссылок в сторону пустого места под причину (таинственность за пределами текста). Именно из этого пустого места причинности и восстанавливается позитивная метафизика, как бы парадоксально это не было. Ценность утверждается не в отношении причины, а в отношении бесконечной перспективы причинности.

Ж. Бодрийяр часто сетует на то, что потеря таинственности мира, его тотальная транспарентность подрывает саму динамику жизни, что такая транспарентность невыносима. Когда все вещи «яснее ясного» не ясно только одно – что

³⁹³ Поэтому А. Крокер и Д. Кук, говоря о паническом мире говорят о необходимости «Забыть Бодрийяра», предав его той же форме забвения, которой он предал М. Фуко. См.: Kroker A., Cook D. — «The Postmodern Scene: Excremental Culture and Hyper-Aesthetics» — New World Perspectives – Montreal. P. 14-16.

дальше. Чаще всего именно это и выступает условием восстановления логоцентризма европейского мышления вопреки всему. А. Крокер и Д. Кук выражают проблему транспарентности следующей метафорой: «деконструкция закончена, но кока-кола вкуснее цикуты»³⁹⁴, подразумевая, что итогом деконструкции стала вселенная античных софистов, где «человек есть мера всех вещей»³⁹⁵, но сопротивляться этой ситуации как ей сопротивлялся Сократ уже невозможно, варианты такого сопротивления исчерпаны за последние 2400 лет, итогом которых и стала деконструкция³⁹⁶. Безусловно, кто-то может попытаться вернуться к догматике вопреки всему. Такая возможность всегда сохраняется, даже если её пытаться заблокировать исходя из данности гносеологического переворота И. Канта³⁹⁷. Однако такой шаг всегда является, по определению, шагом онтологизирующим, всегда уже не соответствующем принципу эстетики – деонтологизации.

Для эстетического опыта, и исходящей от него теории познания, вся эта ситуация выстраивается именно как потеря загадки. Медиальное пространство (пространство дискурса, пространство словаря) непроницаемо. Одним из важнейших следствий деконструкции стало положение о том, что форму мышления невозможно отличить от содержания мышления, что сообщение и сообщаемое неразрывны, поэтому позади медиальности вообще ничего нет³⁹⁸. Для эстетического опыта, для которого сам опыт уже всегда форма концептуализации, загадки мира нет, как нет и всего того множества, что составляет классическое онтологическое отношение быть/казаться, внутреннее/внешнее, голос/феномен и т.д. Строго говоря, *в тотальности выражения, апеллирование к существованию вне любого выражения всегда понималось как чудо*, ровно потому, что такая принципиальная возможность сохранялась в постановке вопроса: «что есть?» (а значит, что даже если

³⁹⁴ Считалось, что именно этот яд принял Сократ.

³⁹⁵ Сложно сказать, что в это могли вкладывать софисты, однако в нынешнее время, эта фраза приобретает новый оттенок в свете идеи эстетического опыта.

³⁹⁶ Kroker A., Cook D. — «The Postmodern Scene: Excremental Culture and Hyper-Aesthetics» — New World Perspectives – Montreal. P. 27.

³⁹⁷ Как, например, это делает К. Мейясу. См.: Мейясу К. После конечности: Эссе о необходимости контингентности/ К. Мейясу. — Екатеринбург; Москва: Кабинетный учёный, 2015. — 196 с.

³⁹⁸ Гройс, Б. Под подозрением: феноменология медиа/ Б. Гройс. — М.: Художественный журнал, 2006. С. 16-20.

это невозможно, то чудо может свершиться, в духе К. Тертуллиана: истинно, ибо невозможно). *Гносеология эстетического опыта, выводя категорию опыта из соотношения ничто/нечто, артикулированного в выражении, и полагая нечто не таинственным*, но всегда чем-то, что под рукой, просто не в фокусе внимания (но при необходимости этот фокус легко настраивается) *полагает существование по ту сторону выражения не чудом, а нонсенсом*, не воскресшим человеком, не умершим богом, а круглым квадратом³⁹⁹. *То есть, категорией, противоречащей не логике, а эстетике*. Но если логике противоречить возможно (логическая ошибка), то эстетике невозможно (нейтральность суждений).

Высказав эти соображения, мы можем перейти непосредственно к анализу условий возможных вариантов преодоления кризиса европейского мышления.

Первое, на что следует обратить внимание – это на параллельность постулирования нейтральности эстетических суждений и гносеологических суждений, в свете эстетического опыта. О том, что теория познания крайне близко подходит к эстетике, одним из первых заявил уже Б. Кроче, предложив понятие «гносеоэстетики»⁴⁰⁰. Эту линию продолжил Ж. Деррида, деконструируя такое отношение, где эстетике бы отводилась роль феноменальной непосредственности, а гносеологии – понятийного выражения⁴⁰¹. Иными словами, та деонтологизация, которая затронула эстетику и породила традицию выражения без сущности выражаемого (как у М. Дюшана или же Э. Уорхола), затрагивает и гносеологию (П. Фейерабенд). Деонтологизация — это обратная сторона эстетизации как таковой. В этом отношении и гносеология, и эстетика (не важно, делим мы их или нет) сохраняла скрытые онтологические установки в той степени, в которой считала диспозиции правильного/неправильного или же прекрасного/безобразного действительными. Этому

³⁹⁹ Непредставимым, подобно тому, как это было у Р. Карнапа в отношении всей метафизики как таковой. И хотя, его версия невозможности метафизики строилась на логическом анализе языка, его первичный посыл, в свете настоящей работы, истолковывается как скорее эстетический. См.: Карнап, Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка / Р. Карнап. — "Вестник МГУ", сер. 7 "Философия", №6, 1993, С. 11-26.

⁴⁰⁰ Кроче, Б. Эстетика как наука о выражении и как общая лингвистика / Б. Кроче. — Москва: Intrada, 2000. С. 51-52.

⁴⁰¹ Деррида, Ж. Голос и Феномен, и другие работы по теории знака Гуссерля/ Ж. Деррида. - СПб.: Издательство "АЛЕТЕЙЯ", 1999. — 208 с.

состоянию наступает конец⁴⁰². Процесс деонтологизации подрывает стабильное основание таких отношений. И если в сфере художественного действия разность вкусов, и даже их взаимная несовместимость как противоположностей, нынешней эпохе более-менее привычна, то подобная ситуация в сфере теории познания вызывает радикальный протест. Но природа этого протеста такова, что все необходимые элементы для утверждения исследовательской нейтральности уже существуют. Однако остановимся на этом подробнее.

Постулировать исследовательскую нейтральность – вот пробный камень гносеологии, построенной на эстетическом опыте. Такая нейтральность вызывает возражения сразу с двух сторон. С одной стороны, всех тех, кто придерживается позиции онтологической стабильности познания, того, что познание – это «зеркало природы» и что оно составляет истинное выражение реальности. Ценность познания – это ценность соответствия Природе и никакой нейтральности быть не может. С другой стороны, это возражение всех тех, кто, отказавшись от онтологического соответствия теории познания, условно разбил «зеркало природы», обнаружил, что познание не бывает нейтральным, что оно связано с интересом исследователя, что технологии не может быть без интереса Капитала и т.п. Ценность познания – это ценность соответствия Человеку, и никакой нейтральности быть не может. Первые из возражающих существуют в мире до П. Фейерабенда и Р. Рорти, вторые – после них. Первые заложники позитивной онтологии, — вторые недооценки субъективности по причине переоценки индивидуальности⁴⁰³. В духе античной проблематики, первые — всё ещё жертвы натурализма, а вторые – скептицизма. Иронично, но даже фейерабендовское «сгодится всё» срабатывает на пользу их позиции: «сгодится всё, что отражает Природу»; «сгодится всё, что отражает Человека».

⁴⁰² Строго говоря, фиксация этого конца и есть состояние постмодерна, ведь любой метанарратив устанавливает это отношение эстетической непосредственности и логического дискурса, онтологизируя себя. Изъятие же этого отношения приводит к множественности, а значит ведёт от метанарратива, к нарративам. См.: Лиотар, Ж.-Ф. Состояние постмодерна/ Ж.-Ф. Лиотар – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя 1998. – 160 с.

⁴⁰³ По той простой причине, что полагают науку чем-то, что соответствует природе Человека, его позитивным целям, интересам и ценностям, что-то, что сводится к человеку как к индивидууму, как к буржуа или же тонкому манипулятору общественным мнением и т.п. То есть, игнорируя принципиальную несводимость к субъекту-ничто.

Постулируя нейтральность науки – можно добиться от первых обвинений в попустительстве к лженауке; от вторых – в преступном настаивании на нейтральности исследовательской позиции, в скрытом «властном дискурсе», выдающем свой интерес, за научную нейтральность. Все эти возражения действенны, лишь направленные друг на друга⁴⁰⁴. Если эстетический опыт не выводит нейтральность исследований из этого порочного круга, то они будут действенны и в отношении него.

Как же организуется такая нейтральность? Она организуется исходя из формулировки эстетического опыта, данной выше (субъект-ничто, артикулирующий в дискурсе нечто). Да, познание относится к внешней действительности, но как к хаотичной, избыточной области не содержащей вещи в готовом виде. Да, познание относится к человеку, с его интересами и влечениями, но как к человеку, носителю функции негации. Каждая отдельная система познания, отдельная гипотеза, теория, или же их кластер не нейтральны. Они нейтральны лишь все вместе. Здесь реализуется та же ситуация, что и в художественной эстетике (прекрасное в одной системе – будет безобразным в другой, при нейтральности их сумм). И если даже если «всё есть текст», то «всё не есть один текст».

Всё это уже на поверхности, и, пожалуй, единственное, что препятствует мышлению действовать в поле такой нейтральности (как эстетической, так и гносеологической; как художественной, так и научной) это логоцентризм. Когда У. Куайн⁴⁰⁵, упраздняет аналитику и референцию, когда К. Гёдель упраздняет континуальность теории⁴⁰⁶, когда П. Фейерабенд связывает научные стратегии с индивидуальным выражением⁴⁰⁷, а Т. Кун, вводя понятие экстраординарной науки, указывает на сингулярность вырабатываемой стратегии исследования, на творческий

⁴⁰⁴ Этот спор, когда-то именовали «научными войнами». См.: Дьяков А. В. Какой смысл философу верить в реальность? Беседа с Джерри Кульетром / А. В. Дьяков // Хора: журнал. — 2009. — №2 (8). С.148-163.

⁴⁰⁵ Куайн У. С точки зрения логики: 9 логико-философских очерков / Пер. с англ. В.А. Ладова и В.А. Суровцева; Под общ. ред. В.А. Суровцева. — Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003. — 166 с.

⁴⁰⁶ Успенский, В. А. Теорема Гёделя о неполноте / В. А. Успенский. — М.: Наука, 1982. — 110 с.

⁴⁰⁷ Фейерабенд, П. Прощай, разум / П. Фейерабенд. — М.: АСТ: Астрель, 2010. — 447 с.

порыв⁴⁰⁸, остаётся лишь всё это собрать вместе в нейтральность исследования. Все эти авторы являются «Уорхоллами» и «Дюшанами» от мира науки.

Итак, для гносеологии, построенной на эстетическом опыте, базовой установкой является нейтральность теории познания. Ценность дискурса выстраивается в отношении с другим дискурсом, но не в отношении нейтральной и стабильной Природы или же Человека. Такое внешнее отношение делало бы теорию познания не-нейтральной относительно нейтрального внешнего. Теория же познания строится как нейтральность на разности тех представлений, которые возникают из эстетического опыта. Здесь, опять же, следует вспомнить Августина с его идеей индивидуального опыта, где система знания оживает (добавим от себя – и выстраивается) только в ситуации личного включения, в ситуации пересечения различных коннективных синтезов и их артикуляции субъектом, как эффектом конъюнкции, если выражаться в терминах Ж. Делёза и Ф. Гваттари. Каждая теория не нейтральна, нейтральна лишь их сумма⁴⁰⁹.

Таким образом, решение проблемы Европейского мышления строится на том, что в одной системе познавательных способностей обосновывается одновременно их достоверности и ошибочности в двух разных регистрах: ошибочности для мира и достоверности для себя. Всегда истинное к ничто и всегда не соответствующая нечто. Такая ситуация выстраивается из формулы эстетического опыта (ничто артикулирует в выражении нечто), из его творческого принципа (выражения без сущности выражаемого). Следовательно, то сетование Геродота «Самая тяжёлая мука на свете для человека — многое понимать и не иметь силы [бороться с судьбой]»⁴¹⁰, что на протяжении последних 2500 лет приводило либо к навязыванию теорий (догматизм), либо к отказу вообще от всякой теории (декаданс⁴¹¹) упраздняется. Да, суждение не соответствует действительности. Как же утвердить

⁴⁰⁸ Кун, Т. Структура научных революций / Т. Кун. — М.: ООО "Издательство АСТ", 2003. — 605 с.

⁴⁰⁹ Жижек, С. Устройство разрыва. Параллаксное видение / С. Жижек. — М.: Издательство "Европа", 2008. — 516 с.

⁴¹⁰ Геродот. История в девяти книгах / Геродот, Л. Издательство "Наука", 1972. С. 421.

⁴¹¹ Kroker A., Cook D. — «The Postmodern Scene: Excremental Culture and Hyper-Aesthetics» — New World Perspectives – Montreal. P. 58.

власть над миром? Нет нужды разгадывать его загадку, пытаться его полно выразить (стремиться быть невозможным «зеркалом природы»). Нет никакой загадки, все вещи яснее ясного. Загадку требуется загадать, то есть не исследовать мир, а творить, тем самым получив власть над миром не естественным, а искусственным (так как только последняя возможна).

Строго говоря, решение проблемы европейского мышления в сфере познания⁴¹², которое стремится, но не может полностью изучить мир, с тем чтобы подчинить его своей воле, зная все секреты этого мира, строится на механически противоположном подходе. В творческом выражении мира, а не его исследовании. Если в современности, как об этом пишет Ж. Бодрийяр, нет больше загадок, мир полностью транспарентен, то остаётся лишь избрать стратегию самого мира – множить загадки, творчески создавать действительность. Ответу на вопрос, как такое предприятие можно претворить в жизнь и будет посвящён последний раздел настоящей работы.

§ 3. Патафизика как стратегия научного познания в гносеологии эстетического опыта

Стратегию научного исследования, учитывающую эстетический опыт как свою отправную точку зрения, нам нет нужды разрабатывать с нуля. В сущности, первое такое предприятие было реализовано А. Жарри в произведении «Деяния и

⁴¹² При этом необходимо особо отметить, что такое решение (как, впрочем, и любое возможное) обладает одним существенным изъяном, а именно: оно не может быть решением в собственном смысле слова. Всё дело в том, что решение проблемы всегда строится по правилам той формы мышления, внутри которой и была поставлена проблема. Само же мышление может не удовлетворять нас в силу самой своей структуры, тем самым представляя собой проблему как таковую. Однако предложить решение такой проблемы – значит выйти за её рамки, что, автоматически ведёт к тому, что «решение» уже не решение, так как предполагает формулировку в иной нотации. Из этого следует, что решение может быть лишь собственным подобием, некоей альтернативой европейскому мышлению в том виде, в котором оно было описано, не рабочей без позитивной программы. Короче говоря, дать решение проблемы европейского мышления можно только предложив альтернативную форму мышления, которая будет нами сформулирована как гносеологическая стратегия. Но такая альтернатива не заменяет собой уже имеющуюся рациональность, не снимает проблему как таковую, а лишь обходит её стороной.

суждения доктора Фаусттролля, патафизика»⁴¹³. Собственно, имя этой стратегии – «патафизика». Данный тезис может показаться не просто экстравагантным, но вообще непозволительным по следующим причинам:

— патафизика, среди авторов, что последовали за А. Жарри, развивалась как художественный приём, приём «сугубо эстетический»: наукообразный, но не научный, потому как наука является автономной областью, не смешиваемой с другими областями человеческой деятельности⁴¹⁴;

— в европейской культуре все ещё настойчиво присутствует идея различия художественного творчества и научного исследования, восходящая к платоновскому различию поэтов и философов;

— патафизика, как понятие существует более ста лет, однако нигде не применяется как стратегия научного исследования⁴¹⁵ и не рассматривается «серьёзной» наукой в качестве таковой⁴¹⁶.

Если в первом условии непозволительности патафизики как предмета гносеологического рассмотрения можно усмотреть лишь произвол самих авторов этого концепта (полагая, что такая «тюрьма художественности» – лишь их субъективный жест), а во втором – наследование логоцентризма классического разума (само словосочетание гносеология эстетического опыта существует как антитезис данной идеи Платона), то с третьим положением всё намного сложнее. Неприятие научным сообществом многих положений современной философии вполне могло бы обосновать точку зрения на то, что первый тезис – не произвол, а вынужденная необходимость, что наука сама запирает патафизику в рамках всего лишь художественного приёма, тем самым обосновывая второй тезис (поэты/философы =

⁴¹³ Жарри, А. "Убью король" и другие произведения: пьесы, романы, эссе/ А. Жарри. — М.: Б.С.Г.-ПРЕСС. 2002. – С. 261-349.

⁴¹⁴ Хьюгилл, Э. Патафизика: Беспольный путеводитель/ Э. Хьюгилл. — М.:Гилея, 2017. С. 13-19.

⁴¹⁵ Там же.

⁴¹⁶ Этот тезис можно было бы продолжить и указать на то обстоятельство, что даже с более солидными и признанными философскими концептами научная сфера, особенно естественнонаучная, обходится весьма неприветливо, зачастую отказывая ей в сколь-нибудь значимой роли для науки вообще. См.: Карнап, Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка / Р. Карнап. — "Вестник МГУ", сер. 7 "Философия", №6, 1993, С. 11-26.

художники/учёные) как работающий, хотя и не обязательно на условиях восходящих к платоновскому логоцентризму.

Поэтому описать и обосновать патафизику как стратегию научного исследования, в данном случае, задача, требующая параллельной работы. Избавиться от трёх указанных тезисов против патафизики означает эксплицировать её саму. Однако начать решение этой задачи нужно не с самой по себе патафизики, её описания и анализа, а с вопроса о стратегии научного исследования вообще.

В некотором смысле это обстоятельство кажется странным, но современная методология науки не столько модернизирует стратегии научного исследования, сколько пытается их обнаружить как релевантные механизмы описания научной деятельности. Проще говоря, то как ведутся исследования — загадка. В обыденном сознании, наука, в подавляющем большинстве случаев, ассоциируется с ясностью мышления, рациональностью и здравым смыслом, достоверностью знания. В этой связи идея о том, что наука не отдаёт сама себе отчёт в том, чем она же и занимается, представляется контринтуитивной. Однако работы таких авторов как Т. Кун, М. Полани, И. Лакатос и, в особенности, Б. Латур показывают, что, пользуясь результатами науки, мы далеко не всегда понимаем как организована научная деятельность в целом. Так, например, долгое время считалось (практически вплоть до 1950-х гг.), что научная стратегия, в общих чертах, сохраняет свою структуру безотносительно к историческим условиям. В слабой форме этот тезис выглядел как то, что наука, с момента своего возникновения, лишь механически накапливает данные, концептуально не меняясь. В сильной форме этот тезис предполагал, что наука существует как базовая форма человеческой деятельности, то есть существовала всегда и была неизменна. Исследования М. Фуко о сменах эпистем⁴¹⁷ и Т. Куна о научных революциях⁴¹⁸ положили конец господству подобных представлений. Другим примером, иллюстрирующим непонимание работы науки, была убежденность в том, что научная теория составляет полное описание самой себя, то есть,

⁴¹⁷ Фуко, М. Слова и Вещи: археология гуманитарного знания/ М. Фуко. — СПб.: А-сad, 1994. — 407 с.

⁴¹⁸ Кун, Т. Структура научных революций / Т. Кун. — М.: ООО "Издательство АСТ", 2003. — 605 с.

вся информация, содержащаяся в теории, описывает всю тематическую область её самой. Это убеждение пропадает после выхода в свет работы М. Полани «Личностное знание», в котором указывается на то, что теория и её тематика не соответствуют друг другу по количеству данных, что теория работает как теория лишь в контексте других теорий и внеисследовательских дискурсов (социальных, политических и т.д.)⁴¹⁹. В этом смысле, идея М. Полани сводит воедино к позиции вопроса о работе науки уже довольно развитые, к тому времени, дискуссии о бессознательном⁴²⁰ и лингвистическом повороте⁴²¹.

Всё это указывает на то, что со стратегиями научного исследования дела обстоят не так, как это представляется обыденному сознанию. Мы полагаем, что такое положение является итогом определённой формы логоцентризма в структуре научного мышления, которая обязана своим наличием в нём европейскому классическому разуму. В структуре самой науки присутствует определённая гетерономия исследовательских аксиом (включающая метафизику), которая и скрывает работу науки от нас самих, подобно тому, как во времена, предшествующие рождению психоанализа, структура социальных убеждений скрывала от людей идею вытесненного содержания мышления⁴²².

Эту гетерономию можно обнаружить уже в момент зарождения классической европейской науки. Так, Ф. Бэкон, в работе «О мудрости древних» указывает на то, что цель науки – получить власть над природой⁴²³, эта власть получается в процессе «выпытывания» у природы её секретов. Идея выпытывания у природы её секретов предполагает, что у природы они вообще есть, предполагает, что есть, позади феноменов, сущность явленного процесса, которую необходимо найти. Загадка,

⁴¹⁹ Полани, М. Личностное знание / М. Полани. — М.: "Прогресс", 1985. — 345 с.

⁴²⁰ Фрейд, З. Введение в психоанализ: Лекции / З. Фрейд – М.: Наука. 1991. – 456 с.

⁴²¹ Витгенштейн, Л. Избранные работы / Л. Витгенштейн. — М.: Издательский дом "территория будущего", 2005. — 440 с.

⁴²² Именно такой аналогией пользуется Б. Латур, рассматривая данную проблему. См.: Латур, Б. Дайте мне лабораторию, и я переверну мир/ Б. Латур// Логос. — 2002. — № 5—6 (35) — С. 211—242.

⁴²³ Буквально следующее: «... Ибо собственная и конечная цель истинной естественной философии — это власть над природными вещами, телами, лечебными средствами, машинами и бесконечным множеством других вещей ...» (Курсив наш – П. А.). Бэкон, Ф. Сочинения. В 2-ч томах. Т. II. / Ф. Бэкон. — М.: "Мысль", 1972. С. 289.

которую необходимо разгадать⁴²⁴. Такая пресуппозиция исследования будет нами называться «модельным знанием», и будет определена как существенная проблема, препятствие на пути понимания работы науки в целом. Модельное знание предполагает автономию научного исследования, его отделённость от иных сфер человеческой деятельности. Целью такой деятельности становится постижение тайн Природы, разгадка законов, управляющих мирозданием. Поэтому автономия науки мыслится в соответствии с этой целью. Другие же формы человеческой деятельности связаны с другими целями.

Помимо Ф. Бэкона, эта идея также присутствует и у Р. Декарта⁴²⁵. В целом же, к какой бы концепции генезиса науки мы не обратились, идея разгадки тайн природы присутствует везде⁴²⁶. Более того, в явном и осознанном виде она просуществует как минимум до времён третьего позитивизма, и лишь критика верификации положит конец её очевидному господству⁴²⁷.

Само же по себе модельное знание представляет проблему в связи с тем, что оно не соотносится с идеей эстетического опыта. Последний наносит постоянный урон модели. Так, Ж. Делёз, полагая, что первой формой модельного знания был платонизм, демонстрирует его принципиальную несостоятельность применительно к описываемому типу знания. Он указывает, что основное напряжение платонизма — это не антагонизм вещей и идей, а антагонизм копий и симулякров. Этот антагонизм проявляется в замечаниях, на первый взгляд наивных и нелепых, Диогена Синопского о том, что если все вещи имеют Идеи, то существуют ли Идеи обрезанных ногтей и козьяков, а если Идеи благи, то блага ли Идея перхоти, есть ли благая перхоть, или же перхоть — это отклонение от Идеи чего-то благого, благ ли

⁴²⁴ Ф. Бэкон, иллюстрируя данное положение, приводит аналогию с загадкой Сфинкса. См.: там же. С. 287-290.

⁴²⁵ Декарт, Р. Сочинения в 2 т. Т. 2./ Р. Декарт — М.: Издательство "Мысль", 1994. С. 16-31

⁴²⁶ Объяснить такое единодушие очень легко. Если генезис науки описывается иначе, то теряется специфика науки как предмета, требующего объяснения. Поэтому там, где генезис науки не восходит к постижению природы в новоевропейском стиле (например, как у П. Фейерабенда) автономной науки попросту нет.

⁴²⁷ Рорти, Р. Случайность, ирония и солидарность / Р. Рорти — М.: Русское феноменологическое общество. 1996. С. 17-24.

прыщ, или он отклонение? Короче говоря, такого рода «киничными»⁴²⁸ примерами Диоген не противопоставляет концепции Платона из позиции альтернативной концепции (как, например, Аристотель⁴²⁹), а подрывает её из собственных оснований самого платонизма, буквально затапливая его потоком чрезмерных примеров, которые платонизм бессознательно отбрасывает как незаслуживающие внимания⁴³⁰.

В этом, по мнению Ж. Делёза, и состоит проблема модельного знания. Оно предполагает существование формы выражения до самого выражения, а значит ведёт к ситуации логоцентризма, мнимой внеположности дискурсу. Вся тематика лингвистического поворота – это отказ от такого представления. Однако в научной деятельности логоцентризм приобретает специфический вид. Наука постоянно пересматривает свои собственные концепты, тем самым делая логоцентризм весьма устойчивым. Создавая иллюзию уточнения своего знания (эту иллюзию вскрыл Т. Кун, указав на существование научных революций), наука отодвигает перспективу доступа к внеположности. Лишь в последние 70 лет логоцентризм науки стал объектом усиленной критики. В то же время, до сих пор сохраняет свою силу следующий аргумент – если логоцентризм приводит к несоответствию науки как модели описания действительности и самой действительности, то почему она (наука) работает? Именно здесь заявляет о себе та самая гетерономия её намерений, которую можно заметить ещё у Ф. Бэкона, потому как научное «работает» не соответствует научному «познаёт тайны природы».

Для понимания этого несоответствия обратимся к одному примеру Б. Латура из истории микробиологии. Так, пишет Б. Латур⁴³¹, Л. Пастер, реализуя свою программу вакцинации, выносит принципы организации работы с микробами за пределы своей лаборатории в пределы всей Франции. В первую очередь, это операция статистическая. Во-первых, без статистики (определённой технологии записи) не

⁴²⁸ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов/ Перевод М. Л. Гаспарова. — 2-е изд.— М.: Мысль, 1986. С. 220-239.

⁴²⁹ Аристотель. Метафизика/ Аристотель. — М.: РИПОЛ классик, 2018. — 384 с.

⁴³⁰ Делёз, Ж. Логика смысла /Ж. Делёз. — М.: Академический Проект, 2011. С. 332-333.

⁴³¹ Латур, Б. Дайте мне лабораторию, и я переверну мир/ Б. Латур// Логос. — 2002. — № 5—6 (35) — С. 211—242.

понять, что существуют эпидемии вообще (и конкретно та эпидемия, с которой боролся Л. Пастер — сибирская язва). Многообразие различных форм опыта различных фермеров необходимо свести в систему записи, при этом "отписав" всё лишнее. Во-вторых, сама оценка эффективности вакцин носит статистический характер (с точки зрения отдельного фермера она может быть и нулевой, если ему не повезло попасть в число статистической погрешности). Ко всему этому, само применение вакцины требует определённых условий, в связи с чем многообразие различных нюансов организации ферм нивелируют, приводя к единому стандарту, который требует Л. Пастер (тогда как нарушение этих стандартов снижает эффективность вакцинации). Б. Латур заявляет, что да, эффективность вакцинации — научный факт. Но как научный факт он требует особых произвольных (!) социальных (!!) условий своей интерпретации (!!!) как факта. Это касается любой эпистемы. Локомотив науки является действенным, только когда поставлен на рельсы статистики, то есть внешних условий существования научного факта как значимого явления, полагает, в своей метафоре, Б. Латур⁴³². В чистом поле локомотив не поедет, а значит саму действительность нужно изменить так, чтобы наука работала. Если для этого потребуется превратить всю вселенную в лабораторию — то пусть так и будет.

Что же демонстрирует этот пример, приведённый Б. Латуром? Помимо всего прочего, он показывает, что бэконовская гетерономия намерений науки реализуется в пользу власти больше, чем в пользу познания. Власть первична — познание лишь его обслуживает. Если же продолжать аналогию самого Ф. Бэкона с пытками, то природа не сознаётся, а признаётся. Здесь, как и с реальными пытками, их жертва даст любые нужные естествоиспытателю (своего рода «палачу») показания.

Это указание моментально даёт понимание всех проблем несоответствия разума и действительности, со времён античности. Например, надгробная речь Перикла о том, что демократия принесёт победу в Пелопонесской войне. Да, демократия работает, но стоит поменять её внешние условия осуществления она окажется

⁴³² Там же. С. 225-237.

неэффективна. Поэтому классический разум — это разум инструментальный — в оправдании себя и в достижении своих целей он пускает перед собой линию "рельсоукладчиков" (политики, менеджеры, статистики), которые вполне насильственным путём (в форме угрозы утраты физического благополучия, что видно даже в случае Л. Пастера: станьте лабораторией, или болейте, а потом умирайте) создают пространство действия этой рациональности. Таким образом, устойчивость современных эпистем вызвана не их истинностью, а их практической эффективностью. Иными словами, Периклу просто не хватило сил, чтобы демократия была истиной всегда, а не «не хватало истины», чтобы демократия была сильной. Из этого следует, что *наиглавнейшей же проблемой такой рациональности будет идея о том, что нечто работает всегда и везде*. Проблема состоит в самом игнорировании условий существования эпистем. *Ничто никогда не будет работать везде и всюду*. Периклу не могло хватить сил на поддержание демократии всегда и везде, достаточно было бы не цепляться за неё. Именно поэтому М. Фуко полагает, что узнать такие условия важнее, чем определить саму качественность, надёжность, достоверность и т.п. самих эпистем⁴³³.

Поэтому единственная серьёзная угроза, затрагивающая точку пересечения силы и истинности, точку, где они неразличимы — это угроза, возникающая из-за несводимости многообразия жизненного (эстетического) опыта к рациональной схеме. Об этом писал уже Ч. Кокрейн⁴³⁴, говоря о том, что разум водружает вокруг опыта стальную клетку логики, ведь, в противном случае, опыт уничтожит логику⁴³⁵. Поэтому наука и работает. Она работает за счёт игнорирования загадки природы, за счёт превалирования своей инструментальной рациональности над своим метафизическим (через обращение к внеположной природе) наследием.

⁴³³ Фуко, М. Слова и Вещи: археология гуманитарного знания/ М. Фуко. — СПб.: А-сad, 1994. С. 36-37.

⁴³⁴ И много раз подчёркивал, что там, где такой насильственный подход европейского разума даёт слабинку возникает колоссальная катастрофа всей эпистемы в целом. См.: Charles Norris Cochrane. Christianity and Classical Culture a study of thought and action from Augustus to Augustine/ A galaxy Book. New York. Oxford university Press. 1957. P. 399-456.

⁴³⁵ Kroker A., Cook D. — «The Postmodern Scene: Excremental Culture and Hyper-Aesthetics» — New World Perspectives — Montreal. P. 53-54.

Цель науки — не получить власть над природой, а нанести ей ущерб, заставить природу работать на науку. Там же, где эта цель стирается, а действие инструментальной рациональности начинает пониматься как просто рациональность⁴³⁶, эпистема, продолжая железнодорожные аллегии Б. Латура, летит под откос.

Эти рассуждения дают нам возможность снять первый и третий тезис против патафизики как возможной стратегии научного исследования, производной от идеи эстетического опыта. Во-первых, наука не автономна, она весьма сильно связана с иными формами человеческой деятельности, которые как поддерживают её существование, так и легитимизируют её значимость⁴³⁷. Во-вторых, наука столь прохладно относится к философии науки в связи с тем, что для её инструментальной рациональности не нужны теории высокой абстракции. Это сродни делёзовскому указанию на то, что искусство не требует для своего творчества никакой философии. Суть состоит в том, что результат искусства не требуется представлять логически в отношении понятий, достаточно лишь вкуса. Там же, где искусство требуется обосновывать в отношении понятий (искусство, живущее критикой, или же морализаторское искусство) искусство начинает пропадать. Искусство действует лишь в отношении допонятийного суждения, что объясняется его возможностью обосновывать, как кажется, недостойные вещи, в обход словарей порицания⁴³⁸. То же и с наукой. Химику или физику не нужна философия науки для работы. Он действует по правилам своей собственной дискурсивной среды и переход от его деятельности к философии науки является качественным переходом, переходом

⁴³⁶ Первая – это условная рациональность, рациональность *ad hoc*, вторая же — та самая рациональность вообще, рациональность «здорового смысла», рациональность, которая всегда и везде самотождественна.

⁴³⁷ В первую очередь, это связь науки и политики. См.: Фуко М. Воля к Истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет/ М. Фуко. — М.: Касталь, 1996.- 448 с.

⁴³⁸ Примером этого может быть рассуждение Р. Рорти, где он, анализируя роман В. В. Набокова «Лолита», указывает на возможность эмпатического переживания судьбы героя, который нам морально не близок. Р. Рорти указывает лишь на возможность понять героя, но не оправдать в таком эстетическом жесте. Однако такая позиция, как самого Р. Рорти, так и читателя, определяется лишь позицией эстетического опыта (нет условий артикуляции оправдания), или же, как полагает сам Р. Рорти, напряжением между приватным и публичным словарём (т. е. между двумя порядками концептуализации опыта). См.: Рорти, Р. Случайность, ирония и солидарность / Р. Рорти – М.: Русское феноменологическое общество. 1996. С. 181-215.

между двумя совершенно разными дискурсами⁴³⁹. В этом смысле, философия и социология науки нужна не учёным как учёным (в этой деятельности они такие же инструменты рациональности, что и колбы, и осциллографы, и карандаши), а учёным и всем людям как людям, как пользователям науки, в противовес учёным как разработчикам⁴⁴⁰.

Таким образом у нас остаётся лишь второй тезис, о разделении художественного и научного. Этот тезис, восходящий к Платону, как представляется, поддерживается в современном мире на весьма стабильном основании, а именно на вопросе о заинтересованности. Платоновское различие поэтов и философов предполагало, что первые обращены к кажимостям, а вторые к Логосу. Поэты лишь приукрашиваются, лишь формируют безосновательные, искажённые варианты существования (симулякры Эйдоса), тогда как философы обращаются к бытию (копии Эйдоса)⁴⁴¹. Это платоновское различие, как кажется, сохраняется, но с иным обоснованием у И. Канта, который указывает, на то, что эстетика включает в себя незаинтересованные суждения. Цветок прекрасен без всякого интереса к нему со стороны как рассудка, так и разума⁴⁴². Рассудочная же деятельность (в которой и коренится теоретическая философия – т. е. основание естественной науки) связана интересом, необходимостью обслуживать человеческие потребности⁴⁴³. Однако сам И. Кант замечает, что эстетическая способность фундирует рассудок как в его свободе (пользоваться им), так и в его закономерности (априорный принцип рассудка)⁴⁴⁴. Это означает, что эстетика фундаментальна для гносеологии, но так как эстетика всегда уже восполнительна, то деление на художественное/научное оказывается не

⁴³⁹ Делёз, Ж. Ницше и философия / Ж. Делёз. — М.: Издательство "Ад Маргинем", 2003. С. 105-115.

⁴⁴⁰ На первый взгляд это не соответствует тому, о чём говорит Б. Латур. Однако же на деле это различие учёного как инструмента науки и учёного как потребителя её результатов соответствует латуровской теме перевода данных из внутреннего пространства лаборатории во внешнее пространство. Да, без социологии науки можно вести исследования, но нельзя получать результаты. Здесь, как и с гением в искусстве, происходит перевешивание важности научной деятельности на сторону общественной значимости.

⁴⁴¹ Делёз, Ж. Логика смысла / Ж. Делёз. — М.: Академический Проект, 2011. С. 328-332.

⁴⁴² Кант, И. Сочинения в 8-ми т. Т. 5 / И. Кант. — М.: Чоро, 1994. С. 46-47.

⁴⁴³ Там же. С. 47-48.

⁴⁴⁴ Там же. С. 127.

делением к внеположной сфере позади эстетики или гносеологии, а к форме их выражения. Мы уже говорили ранее в тексте о смешении эстетического и гносеологического по причине распада концепции «зеркала природы» и об оставлении деления эстетического/гносеологического лишь по форме их артикуляции, ссылаясь на Б. Кроче⁴⁴⁵. Однако мы обошли стороной указание на то, что эта ситуация присутствует в науке с самого начала, по причине её собственной гетерономии намерений. Мало указать на несостоятельность для стабильности границ науки деления на художественное/научное по правилам их концептуализации. Для открытия патфизики как стратегии исследования требуется продемонстрировать то, что сама интенция сведения науки лишь к гипотезам и теориям, относящимся к внешней действительности (в противовес искусству, относящемуся к воображению) вредит науке как таковой. Ведь из положений Б. Кроче это различие художественного/научного⁴⁴⁶ всё ещё сохраняется в форме скрытого логоцентризма, поддерживающего данную тенденцию.

Дело в том, что, когда Б. Кроче указывает на эстетику как описание, а на логику как на установление отношений между двумя и более описаниями, ускользает от внимания следующий аспект. Установления отношений такой же произвольный жест, как и описание. Он также интуитивен (т. е. эстетичен), как и обычное описание. В этом смысле, создать логику – действие эстетическое, придерживаться логики – логическое. Получается, что эстетика и логика на уровне её установления (создание логической операции, соотношение двух понятий и т.д., т.е. некое открытие в сфере логики) одинаково описательны. Что же их могло бы различать на, собственно эстетику и логику? Ничто иное, как некое скрытое внешнее по отношению к ним самим. Выходит, что воспроизведение различия между эстетикой и логикой как различие по отношению к природе появляется даже там, где такое различие устанавливалось только как форма концептуализации. Иными словами, проблема

⁴⁴⁵ Кроче, Б. Эстетика как наука о выражении и как общая лингвистика / Б. Кроче. — Москва: Intrada, 2000. С. 11-21.

⁴⁴⁶ Там же.

кроется в самом различии⁴⁴⁷. Необходимо показать, что это различие – жанровая, а потому иллюзорная по Б. Кроче⁴⁴⁸, условность, не связанная ни с чем внешним. В противном случае выражение всегда будет пытаться установить соответствие опыта с природой выражаемого, воспроизводить Модельное знание.

Опыт, как отношение рассудка к внешней действительности, сразу же стал важной частью научного мышления. Но опыт обманывает, что часто подчёркивали в античной философии. Однако новоевропейский поворот к эмпиризму не был признанием того, что опыт истинен в новых порядках концептуализации. Его просто терпели, полагая, что когда-нибудь субъект познания так всё проанализируем, что опыт перестанет это делать, ну а пока пусть обманывает, ведь очевидно, что он это делает, главное, чтобы это не мешало установлению власти над природой⁴⁴⁹. Но попытка добраться до сути вещей может привести лишь в ничто, так как в нечто неопределённой природы не найти того, что всегда соответствует предложенной модели. В этом и проблема модельного знания – оно пытается обнаружить в самой природе устойчивый образец, в то время как устойчивый образец может быть обнаружен лишь в воображении о природе. «Хорошая форма» природы невозможна⁴⁵⁰. Если бы стремясь к «природе вещей» обнаруживались не те вещи, или неправильные вещи, наш тезис бы не работал, но субъект обнаруживает отсутствие вещей⁴⁵¹.

Иными словами, стремление к схватыванию предмета в науке по правилам модельного знания приводит к разочарованию в предмете, по причине его принципиального отсутствия, несоответствия воображаемой форме, которую надеяться достичь познание. По этой причине Ж. Бодрийяр полагает, что нужна критика

⁴⁴⁷ Непонимание сути этого различия может привести к идее того, что в логике открытий быть не может, как это было, скажем у Л. Витгенштейна. В то же время, в сфере математической логики возникают новые идеи, и они оказываются чем-то далеко не тривиальным и заранее неизвестным. См.: Витгенштейн, Л. Избранные работы / Л. Витгенштейн. — М.: Издательский дом "территория будущего", 2005. С. 196-200.

⁴⁴⁸ Там же.

⁴⁴⁹ Бэкон, Ф. Сочинения. В 2-х томах. Т. II. / Ф. Бэкон. — М.: "Мысль", 1972. С. 289.

⁴⁵⁰ Evans, D. An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis / Dilan Evans. — London, New York: Routledge. 1996. P. 84-85.

⁴⁵¹ Бодрийяр, Ж. Забыть Фуко / Ж. Бодрийяр. — СПб.: Издательство "Владимир Даль", 2000. С. 37-41.

самой идеи безошибочного или же умеренно ошибочного достижения сути⁴⁵², что-то похожее на критику критики, потому как критическое представление указывает на недостаточность репрезентуемости предмета в науке, но достаточная репрезентация – изъятие предмета как такового. Отрицающая и ставящая пределы критика должна сама найти предел, если она не хочет оказаться в ситуации разрушения любых форм, в ситуации догматики-наоборот. Если допустить мысль о том, что установление границ притязаний теории единственная операция в теории, а производство теорий связано с описанием внешней действительности (пусть и деонтологизированной), то получится, что теория невозможна. Из этой положения дел должен быть найден выход.

Так, например, с критикой диалектической логики возникает следующая ситуация. Да, последовательное отрицание преобразует формальные системы, в отношении которых такое отрицание производится. Из двух последовательных отрицаний уже можно вывести произвольную форму, но такая произвольность ограничена рамками предыдущих форм (поэтому рано или поздно наступает Конец Истории). Это классическая ситуация отрицания отрицания (тезис-антитезис-синтез). В этом смысле К. Поппер, удачно указывал на то, что синтез не логичен (в смысле не последователен), а произволен⁴⁵³. Но проблема К. Поппера, а вслед за ним и всей науки, состоит в том, что к такой произвольности он отнёсся негативно, полагая, что она является нарушением строгой логической последовательности, следовательно, ошибкой. Критика должна ограничить разум в подобного рода действиях. Но когда наука избегает произвольных форм, то происходит лишь исчерпание комбинаций в заданных аксиомах – сокращается поле концепций (т. е. и само гегельянство, в некоторых его типичных интерпретациях, приводимых К. Поппером, далеко от него не ушло). В целом же, критическая рациональность, разрушая предыдущую форму, увеличивает сумму данных (критикуемая форма + форма критики), но, на что редко обращают внимание, такой синтез и приращение данных является

⁴⁵²Бодрийяр Ж. Совершенное преступление. Заговор искусства / Ж. Бодрийяр. — М.: Группа Компаний "РИПОЛ классик"/ "Панглосс", 2019. С. 50.

⁴⁵³ Поппер К. Что такое диалектика? // Вопросы философии. — 1995. — № 1. — С. 118—138.

регрессивным. Общая сумма возможных комбинаций исчерпывается. Отсюда появляются различного рода сетования, сродни тому, что «всё придумали греки», и что «состояние постмодерна – это комбинация руин»⁴⁵⁴.

В этой связи, стоит по-новому взглянуть на критику. Кантовская критика онтологической действительности снимала реальность, но устанавливала на её место воображение⁴⁵⁵. Критика научной рациональности отрицая онтологические данности (в постпозитивизме) не устанавливает воображение, уходя в сферу своего рода нигилизма. Но что дальше? Не получают ли из этого «руины постмодерна», катастрофа мышления, как об этом пишет П. Слотердаjk⁴⁵⁶? Ситуацию, где критика ведёт к цинизму, так как не дополнена творчеством. Современная культура разочаровались в реальности, Боге, душе, воле, но не очаровались ничем другим, даже не позитивно не концептуализировала свою собственную форму разочарованности⁴⁵⁷.

Необходимо признать, что позитивная критическая теория — это нонсенс. Такая теория может только разрушать, в привычном смысле слова, в этом её критическая сила. Всё дело в том, что теория представляет картину мира как не складываемую. Теории порождают проблемы, артикулируют проблемы, которые не замечает обыденное знание и старые теории. Лишь что-то другое порождает решения. Например, теория З. Фрейда всё ещё жива и все ещё теория, так как не ясно, что делать с открытием Бессознательного. Теория Платона все ещё изучается и все ещё теория, так как о справедливом и благом судят не зная, что есть Справедливость и Благо.

Опытom требуется не подтверждать знание (уже К. Поппер показал, что это невозможно в системах верификации⁴⁵⁸), а опровергать знание, так как в

⁴⁵⁴ Именно поэтому крайне удачная диалектика, с её «творческим принципом», позволяющим ввести в логику динамику изменений, не решает эту проблему, хоть и высвечивает её. Диалектическое творчество оказывается регрессивным, с жёстко ограниченным пределом комбинаций. См.: Делёз, Ж. Ницше и философия / Ж. Делёз. — М.: Издательство "Ад Маргинем", 2003. С. 47-48.

⁴⁵⁵ Кант, И. Сочинения в 8-ми т. Т. 5 / И. Кант. — М.: Чоро, 1994. С. 54-55.

⁴⁵⁶ Слотердаjk, П. Критика цинического разума / П. Слотердаjk. — Екатеринбург: У-Фактория, М.: АСТ МОСКВА, 2009. С. 5-25.

⁴⁵⁷ Бодрийяр, Ж. Соблазн / Ж. Бодрийяр. — М.: "Ad Marginem", 2000. — 321 с.

⁴⁵⁸ Поппер, К. Логика научного исследования / К. Поппер — М.: Республика, 2005. С. 232-260.

отношении единичного знания опыт доказывает его 1 раз, а опровергает бессчётное множество⁴⁵⁹. В принципе, это так и происходит, опыт чаще является условием смены теории, нежели её утверждением⁴⁶⁰. Имманентное нечто не содержит вещей, поэтому и является идеальным субстратом их упразднения, строго говоря, их критики. Но сама генерация теорий не может быть сведена к критике. Порождение теорий — это хаотичный процесс без правил (эпистемологический анархизм), опыт может только снять знание, которое входит в противоречие с ситуацией, но и то, только ситуативно. Где-то опровергнутое или устаревшее знание может сработать. Эмпирика создана не обосновывать теории, а организовывать их демонтаж.

Из этого следует, что различие художественного/научного более сильное различие, чем это может показаться на примере выводов Б. Кроче. Любая форма выражения в своей всеобщности научна и в своей свободной игре воображения художественна. Эмпиричность и критичность науки порождают хоть какое-то знание лишь в свете свободного художественного творчества самого учёного, предлагающего форму выражения. Это справедливо даже для таких примеров научного творчества, которые радикально механистичны. Так, например, П. Эрлих, разрабатывая лекарство от сифилиса, механически перебрал 605 комбинаций на основе мышьяка, и лишь 606 была тем самым искомым сальварсаном⁴⁶¹. 605 комбинаций чистого воображения (пусть и воображения в стиле Э. Уорхола), и лишь одна комбинация выжила в критической среде эмпирики. Но даже комбинация 606 была неудачной и сменилась комбинацией 941, что показывает также динамичность и критерия опытной проверки, лишая теорию «хорошей формы». И опять же, при отсутствии 941 сойдёт и 606.

⁴⁵⁹ Если увидеть 1 белого лебедя, то можно сказать: все лебеди белые (безотносительно к обоснованности такой индукции). Но опыт отличный от первого опыта (опыт того же самого – это тот же самый опыт), будет всегда опровергать. Например, чёрный лебедь, это уже иной опыт, и подрыв тезиса, а если встретится лебедь не чёрный и не белый, и т.д. то увеличение различных опытов ведёт лишь к большему разрушению исходного тезиса. Иными словами, множественное условие невозможности универсального.

⁴⁶⁰ Шмитт К. Политическая теология. Сборник/ К. Шмитт — М.: "КАНОН-пресс-Ц", 2000. С.17-19.

⁴⁶¹ Эрлих Пауль / Плanelьес Х. Х. // Большая медицинская энциклопедия: в 30 т. / гл. ред. Б. В. Петровский. — 3-е изд. — М.: Советская энциклопедия, 1986. — Т. 28: Экономо — Ящур. — 544 с.

Наука, или, выражаясь яснее, научное творчество всегда в состоянии обосновать себя, но правила такого обоснования – это правила общественного признания, для целей общественного интереса («политического» стремления установить власть над природой). Но власть над природой — заведомо невыполнимая задача, если её реализовывать в духе классического разума. Поражение предрешено, даже если познание уточняет свою собственную стратегию через утверждение на месте природы лаборатории. Ведь и Л. Пастер столкнулся с выпадающими из статистической картины случаями⁴⁶². В общем же смысле, инструментальная рациональность науки всё ещё сопричастна классическому разуму, надеющемуся избавиться познание от гетерономии. Но идея лаборатории – лишь отсрочка актуальности классического разума. Именно эта заинтересованность во власти над природой и является последним оплотом деления художественное/научное, даже когда рушится оплот эмпирической проверки теории. Примечательно, что введение требования установления власти даже классическую эстетику превращает в политику, лишает незаинтересованности, обычно присущей художественному творчеству⁴⁶³. Однако разрушение различия в отношении эмпирической проверки упраздняет и властные требования новоевропейского познания. Но каким же образом?

Если и можно в отношении чего-то сказать, что что-то имеет «неудачу быть»⁴⁶⁴, так это Теория. Это может быть ясно на примере Р. Жирара, где его теория, сравниваемая, например, со теорией Анти-Эдипа, дискредитирована, но сама пытается дискредитировать Анти-Эдипа⁴⁶⁵. Трагическая судьба теории состоит в том,

⁴⁶² Латур, Б. Дайте мне лабораторию, и я переверну мир/ Б. Латур// Логос. — 2002. — № 5—6 (35) — С. 226.

⁴⁶³ Это прекрасно показал Э. Бернейс, описывая эстетику как механизм торговой и политической пропаганды. См.: Бернейс, Э. Пропаганда/ Э. Бернейс, — М.: Hippo Publishing, 2010. С. 147-156.

⁴⁶⁴ В ланкановском психоанализе «Неудача Быть» соответствует смешённой формуле Желания, которое всегда несамостоятельно. С теорий происходит то же самое, она реализуется через критическое растворение себя, следовательно, её сущность смещена относительно её самой. См.: Evans D. An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis / Dilan Evans. — London, New York: Routledge. 1996. P. 38-39.

⁴⁶⁵ Р. Жирар удачно критикует Ж. Делёза и Ф. Гваттари из неудачной посылки. Такая ситуация должна бы была отдать правоту той или иной стороне, но это нельзя решить неким априорным образом. Критика Р. Жирара может и слаба, но проясняет «Анти-Эдип» и возможные недостатки этого текста, то же и с Ж. Делёзом и Ф. Гваттари. Их позиция сильна, но может быть

что она что-то защищает на что-то нападая, и, таким образом, создаёт новое, которое само в свою очередь порождает ситуацию, что новое отрицают и т.д. Однако стирание старого не исключает теорию. Творческим порывом она может быть возвращена..

Пока что мы говорили о проверке теорий в отношении критериев оценивания, так, как если бы критерии задавались без всяких проблем. Но в этом и состоит невозможность обосновать различие художественного/научного. Критерии даются также, как и теории – из субъективного творческого порыва, эстетически. Потому как эстетическая способность влияет на сферу познания странным образом, а именно: определяет характер построения гносеологии и её теорий, безотносительно к строгости критериев. Например, коперниканскую схему взяли за её субъективную удобность при объективной неточности⁴⁶⁶. А. Жарри сформулировал свою патафизику, которая вообще не такая как обычная наука, но при этом, может быть в ней описана (и наоборот, наука может быть описана словарём патафизики). Это объясняет, почему возможно использование даже таких, на первый взгляд, потерявших всякую актуальность, систем как патристика (у Ч. Н. Кокрейна), магия (у М. Фуко⁴⁶⁷) или же схоластика (у К. Шмитта⁴⁶⁸). Иными словами: стратегия научного исследования может быть лишь описательной, но не может быть предписательной, так как априорного исследовательского принципа не существует, ведь таковой принцип носит эмпирический (эстетический характер)⁴⁶⁹, так как критерий – тоже формальная система, построенная также, как и теория. Критерий сам является лишь теорией и обречён на «неудачу быть».

Именно поэтому у науки нет такого критерия, который бы выступая внешним агентом отделил бы её от художественного творчества. Это деление может быть

редуцирована к тому, против чего она выступает. Все силовые аспекты теорий смещены. См.: Жирар, Р. Критика из подполья/ Р. Жирар. — М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 216-217.

⁴⁶⁶ Кожев, А. Атеизм и другие работы/ А. Кожев. — М.: Праксис, 2006. С. 416-428.

⁴⁶⁷ Фуко, М. Слова и Вещи: археология гуманитарного знания/ М. Фуко. — СПб.: А-cad, 1994. — 407 с.

⁴⁶⁸ Шмитт К. Политическая теология. Сборник/ К. Шмитт — М.: "КАНОН-пресс-Ц", 2000. — 336 с.

⁴⁶⁹ Кант, И. Сочинения в 8-ми т. Т. 3. / И. Кант. — М.: Чоро, 1994. С. 63-64.

только жанровым, делением, обусловленным самой риторикой дискурса, но не неким внеположным элементом, хоть классического эмпирического плана (пресловутое «зеркало природы»), хоть и более «развитого» политического плана в духе П. Фейерабенда и Б. Латура⁴⁷⁰. Нейтральность эстетического опыта даёт о себе знать в науке даже в таких радикальных аспектах. Если отвратительное прекрасно, то и заблуждение может быть истинным. Знание также не обосновано, как и воля, являющаяся благоволением Субъекта к эпистеме. Недаром Августин удваивает волю. Он хочет поверить в собственное желание поверить в христианское знание. Он хочет обнаружить условие достоверности его воли, но таким условием может быть только сама воля (поэтому и требуется воля Бога, но кто удостоверит уже волю самого божества?)⁴⁷¹.

Предполагать, что научная эпистема могла бы иметь критерий верификации или даже критерий её операциональной эффективности⁴⁷² – это питать всё ту же надежду на телеологическое оправдание человеческой деятельности. Не удивительно, что Ж. Делёз считал это не заслуживающим внимания, ведь цели то нет⁴⁷³. Цели нет, так как цель — это конфигурация, которая должна (исходя из понятия) быть дана до начала процесса, который к ней приведёт. Цель в конце достигается, но ставится в начале⁴⁷⁴. Неудивительно, что телеология вечна для европейской метафизики, является её внутренним свойством. Нигилистической перспективой уничтожения формы мышления как такового⁴⁷⁵.

⁴⁷⁰ Требуется ещё доказать, что наука, пусть даже и выступает под эгидой политического инструмента, срабатывает так, как от неё того ждут и с пользой для самого пользователя. Догматичность же представления о науке, как о чём-то общественно позитивном была проанализирована уже у С. Батлера в «Книге машин». См.: Шестаков В.П. Социалистическая утопия Морриса. // Эстетика Морриса и современность. М.: Изобразительное искусство, 1987. С.109-111.

⁴⁷¹ Именно этот вопрос ставится в конце повести «Сердце Тьмы». См.: Конрад Дж. Сердце тьмы и другие повести/ Дж. Конрад. — СПб, Азбука, 1999. — С. 7-136.

⁴⁷² Фейерабенд, П. Прощай, разум / П. Фейерабенд. — М.: АСТ: Астрель, 2010. — 447 с.

⁴⁷³ Азбука Жилия Делёза (Gilles Deleuze from A to Z) – интервью с К. Парне (1996).

⁴⁷⁴ И. Кант указал на то, что цели не существует, но сама идея цели появляется как эффект работы эстетики. Поэтому цели никогда не существует и не может существовать (рассудочно), но, разуму, она дана. См.: Кант, И. Сочинения в 8-ми т. Т. 5 / И. Кант. — М.: Чоро, 1994. С. 300-318.

⁴⁷⁵ Уже Ницше видел, что бесконечная критика ради цели обнаружения Истины приводит лишь к краху мышления. Ж. Деррида указал, что телеология — это всегда ещё и эсхатология. По достижении цели процесс прекращается. См.: Деррида, Ж. О Грамматологии / Ж. Деррида. — М.: "Ad Marginem", 2000. С. 402-403.

Таким образом, гносеология эстетического опыта избавляется от идеи замкнутости патафизики за границами науки, через подрыв трёх, указанных в начале данного раздела тезисов. Патафизика, как стратегия научного исследования, как альтернатива европейскому классическому разуму – это мышление, не отдающее самому себе отчёта в своём действии в том смысле, что не измышляет само себя как мышление (логоцентризм самого понятия мышления), но предполагает себя как рецептурность или же самоэкспериментирование. Патафизика действует не телеологично и именно от того и не эсхатологично.

Патафизика – это место раскрытия радикального субъективизма. Место артикуляции выражения без формы выражаемого, во всех возможных формах. Патафизика возводит в абсолют конститутивный принцип эстетики – деонтологизацию, отдавая основание мира не существованию, а опыту. Не Бытию, а Субъекту.

Но что может быть более субъективным, чем субъективный пафос ранней науки у Декарта и Бэкона? Ведь наука сама уже эстетична, гносеологична, и субъективна. Она сама уже имеет дело не с миром, а с моделями, с кажимостями⁴⁷⁶. Этим может быть такая стратегия исследования, которая всматривается не в кажимости, а в кошмарности, в пугающую и чрезмерно грязную (как сказал бы Н. Ланд⁴⁷⁷) избыточность, паталогизирующую всякую доктрину. Эпоха постмодерна и постмодернистского опыта является эпохой всматривания в разломы и прорехи. Современная гносеология эстетического опыта – это способ описания событий до уровня опыта, и каждый опыт формирует свою изолированную реальность. Несводимую к иной реальности, но настаивающую на себе в опыте. Поэтому А. Крокер и Д. Кук называют нынешнее время «эпохой паники». Теорий и их уничтожителей слишком много, слишком много подходов и вариантов, а наука патафизируется. Патафизика способна создавать самые необычные исследовательские программы, какие только можно представить, и, конечно же, в первую очередь, программы, полностью подрывающие классические представления о них. В то же время, это не

⁴⁷⁶ Бунге М. Философия физики/ М. Бунге. — М.: Прогресс, 1975. С. 17.

⁴⁷⁷ Ланд, Н. Сочинения в 6 томах. Т. 1. Дух и зубы/ Н. Ланд. — Пермь: Гиле Пресс, 2020. С. 84-86.

соответствует идее, что «сгодится всё», так как научная стратегия, хоть и соответствует субъективному принципу вкуса, претендует на всеобщее признание, без которого не может быть ни общества, ни самого результата исследовательского труда.

Так, например, позитивистскую стратегию исследования нельзя подвергнуть критике, потому что её руководящий принцип эстетичен, а сама-по-себе она представляет лишь благоволение к некоему образу мира. В то же время, её можно и должно подвергнуть критике по результатам её реализации, не отказывая, согласно предыдущему утверждению, в том, что сама эта стратегия, применённая на иных основаниях и с иным умыслом, может привести к позитивному результату, устанавливаемому нестандартным для классического позитивизма образом⁴⁷⁸.

Всё это указывает на то, что патафизика – это освобождение творческих сил науки, восстановления баланса гениальности (в кантовско-ландовском смысле как творческого безумия) и критической рациональности. Однако мыслить науку как творческое внешнее невозможно. Таким творческим внешним (то есть творческой, но всё же инструментальной) деятельностью она могла бы быть лишь в свете телеологии (инструмент для некой цели, в этом и суть «внешнего»). Чем же тогда является патафизический облик науки, если не внешним?

Дело в том, что нет ничего кроме эстетизма в суждении, но именно он и должен быть подвергнут критике. Отличие (риторическое) эстетического опыта от эстетического суждения состоит в том, что суждение предполагало превалирование субъекта, а опыт превалирование объекта. Всё это различие оформляется в бодрийяровском смысле узурпации сил⁴⁷⁹. То есть, когда субъект хотел по правилам своей внутренней целесообразности без цели утвердить познавательную власть над

⁴⁷⁸ Именно это сделал М. Энафф, проанализировав позитивизм как систему, проистекающую из посылок Маркиза де Сада и приводящая к крайне странным эффектам в сфере эстетических теорий (а именно, оформление эстетики технологического). См.: Энафф, М. Маркиз де Сад: Изобретение тела либертена»/ М. Энафф. — СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2005. — 448 с.

⁴⁷⁹ Бодрийяр Ж. Фатальные стратегии/ Ж. Бодрийяр. — М.: РИПОЛ классик, 2017. С. 113-130.

миром, стать зеркалом природы — он судил о мире, как Господин⁴⁸⁰, как Бог⁴⁸¹ (при этом такой Господин и Бог всегда связан «неудачей Быть»). Когда же стало ясно, что субъект лишь артикулирует свойства объектов из бесконечного ряда их проявлений, то произошло малозаметное изменение. Субъект перестал (и никогда этого не делал, а значит и перестать не может в полной мере) судить, а стал "производить суждение", стал артикуляционным работником на фабрике патафизических объектов — заложником опыта.

У всего только что сказанного есть очень простой смысл: больше нет возможности производить эстетическое суждение (а уж тем более говорить об эстетических ценностях). Остаётся только переживать эстетический опыт. О каком суждении идёт речь, если нет субъекта и не о чем судить (нет вещи)? Есть только реляция пустых сил. Нет возможности объяснить опыт апеллируя к субъекту или к объекту (невозможно их объяснить по двум причинам: их нет (первый ничто, а второй нечто), а если бы и были, то сами требовали объяснения). Опыт же не требует объяснения, но сам объясняет. Нет неделимого, атомарного, субъекта и объекта, есть лишь иерархия качественных переходов уровня опыта, с артикуляцией не-субъекта и не-объекта (с их взаимной попеременностью активного и реактивного)⁴⁸².

Эта реляция пустых сил, эта ситуация субъекта как заложника опыта указывает на то, что наука не является в патафизике инструментальным внешним. Она является предприятием субъекта, где внутренне/внешнее нарушено. Субъект лишь часть процесса, с функцией артикуляции, то есть агент записи данных, комбинации данных и мотивации к комбинации и записи. Механизм, поддерживающий динамику, чистое действие⁴⁸³.

⁴⁸⁰ Но такой Господин, который всегда лишь мечта Раба. См.: Делёз, Ж. Ницше и философия/ Ж. Делёз. — М.: Издательство "Ад Маргинем", 2003. С. 49-50.

⁴⁸¹ Но такой Бог, который реализует себя как тотальность лишь в Смерти. См.: Жижек, С. Хрупкий абсолюте, или, почему стоит бороться за христианское наследие/ Славой Жижек. — М.: Художественный журнал, 2004. С. 162.

⁴⁸² Делёз, Ж. Ницше и философия/ Ж. Делёз. — М.: Издательство "Ад Маргинем", 2003. С. 105-108.

⁴⁸³ Шелер М. Избранные произведения/ М. Шелер. — М.: Издательство "Гнозис", 1994. С. 153-159.

Это подведение к субъективной вовлечённости в эстетический опыт как основание патафизики призвано указать на статус и роль патафизики в гносеологии. А. Жарри полагал, что патафизика – это «наука о воображаемых решениях»⁴⁸⁴. Весь его художественный этюд будущего облика наук предполагает многовариативность описаний и объяснений, нестандартные, даже безумные, с точки зрения здравого рассудка, способы обращения с наукой. Если мыслить науку как «зеркало природы», то у такого зеркала лишь одна цель – отражать (притом из сущности самой науки, понимаемой инструментально, не выводится ответ на вопрос: зачем отражать?). Если мыслить науку как форму выражения без сущности выражаемого, то даже в отказе от телеологичности познание способно обнаружить принцип, устанавливающий порядок метаморфозы не только науки, но и человека (гносеология эстетического опыта предполагает науку не как внешнее по отношению к субъекту предприятие).

Так, Ж. Симондон критиковал М. Хайдеггера за слишком инструментально-телеологичный подход к науке. «Τέχνη» М. Хайдеггера предполагает свободное обращение субъекта с «наукой» как выражением техники (постав, берущий начало в античности и развитый наукой Нового Времени), как формой мышления, обслуживающим технологию (здесь напрашивается аналогия отношения эстетического вкуса к художественным произведениям). Здесь встречается и субъект-господин суждения, и «специфически техническое» (постав), и проблема ценности τέχνη, и проблема подлинности, характерные для хайдеггеровской философии⁴⁸⁵. Ж. Симондон же указывает на то, что всё это попросту так не работает, субъект заложник τέχνη, но не в хайдеггеровском смысле добровольного занятия τέχνη, в ущерб иным формам деятельности, и даже не в аристотелевском смысле мастера, дающего форму для серебряной чаши⁴⁸⁶. Субъект заложник τέχνη в том смысле, что именно вещи определяют, что и как надо делать, именно вещи говорят, кто такой

⁴⁸⁴ Жарри, А. "Убью король" и другие произведения: пьесы, романы, эссе/ А. Жарри. — М.: Б.С.Г.-ПРЕСС. 2002. С. 274-275.

⁴⁸⁵ Хайдеггер М. Время и бытие/ М. Хайдеггер. – М.: Республика, 1993. С.221-238.

⁴⁸⁶ Симондон Ж. О способе существования технических объектов // Транслит. № 9. 2011. С. 94-105.

человек⁴⁸⁷. Выбор субъекта лишь в том, чтобы прислушиваться к ним, или отвергать⁴⁸⁸, реализовывать или нет. Субъект располагает инструменты на себе, мастер не даёт форму чаши серебру, но позволяет встретиться литейной форме и пресс-форме, материи формы-дерева прессформы, формы-глины литейной формы и формы-серебра чаши. Строго говоря, это лишь экзистенциальный выбор, единственный вопрос в духе А. Камю: стоит ли оно того или нет⁴⁸⁹, подключиться к технике или нет. Поэтому Ж. Симондон и полагает технику чем-то таким, что незаслуженно лишено человеческого отношения, техника требует гуманизации. Эта взаимная апотропия, когда человек заложник техники (луддизм), а техника заложник человека (инструментализм), должна смениться сотрудничеством.

В этом смысле, распад инструментального характера науки лишь единственная форма её избавления от телеологии (хотя призыв к такому избавлению был частью позитивизма уже у О. Конта⁴⁹⁰). Субъективизация же науки в патафизике, переформулирование классического отношения эстетика-гносеология, что поддерживало смысл научного эмпиризма со времён спора рационализма и эмпиризма, указывает на проблему науки как таковой. Ведь её основная проблема не в её внутренних принципах работы, не в имплицитном содержании каждой дисциплины, или даже их всех в целом (такая проблема вообще не является предметом исследования гуманитарного знания). Основная проблема науки – это её связь с внешним миром, само игнорирование специфики этой связи в науке является сегодня одним из основных слабых мест. Не разработка решений, а реализация в культуре; или, ссылаясь на пример Б. Латура: проблема не в лаборатории, а в переносе лаборатории на весь мир⁴⁹¹.

Поэтому гносеология эстетического опыта ставит вопрос о смысле науке, о связи науки и субъекта. Учёный, в той степени, в которой он скриптер теории, с

⁴⁸⁷ Там же.

⁴⁸⁸ Бодрийяр, Ж. Система Вещей/ Ж. Бодрийяр. — М.: "РУДОМИНО", 1999. — 225 с.

⁴⁸⁹ Камю, А. Сочинения. В 5 т. Т. 2/ А. Камю. — Харьков:"Фолио", 1997. С. 7-8.

⁴⁹⁰ Конт, О. Дух позитивной философии (Слово о положительном мышлении) / О. Конт. — Ростов-на-Дону: Феникс, 2003. С. 4-43.

⁴⁹¹ Латур, Б. Дайте мне лабораторию, и я переверну мир/ Б. Латур// Логос. — 2002. — № 5—6 (35) — С. 211—242.

точки зрения Р. Барта, не субъект⁴⁹². Проблема субъекта ставится в потреблении теории, в конъюнктивном синтезе⁴⁹³. И здесь, как и в случае с языком, где смысл не сводится к десигнации, манифестации или же сигнификации, но является эффектом всех трёх, смысл науки не сводится к её внутренней логике, но является эффектом науки в целом.

Поэтому такой субъективизм науки мы связываем с античным понятием, проанализированным М. Фуко как «забота о себе». Забота о себе в античности — это самоочищение субъекта от налипшей вещественности, именно поэтому нигилистическая интерпретация субъекта невозможна, хотя и вынуждена одновременно (с этой вынужденностью античный разум согласиться никак не может)⁴⁹⁴. В новоевропейской заботе о себе, такая забота — акт самоконструирования⁴⁹⁵, именно поэтому нигилистическая трактовка субъекта необходима, даже если бы она была невозможной (хотя М. Фуко полагал, что этот нигилизм завершает «заботу о себе»). Теория не как описание, а как акт конструирования. Эту же идею подхватывает и Ж. Бодрийяр: симуляция — это разочарованность от того, что в основании схем ничего нет, эффект безудержной критики. Соблазн — это очарованность тем, что пустота оснований позволяет создавать любую схему⁴⁹⁶. Вся проблема укореняется лишь в процедуре перехода от меланхолии пустоты к эйфории творчества. К отсутствию природы выражаемого, из которой возможно сконструировать субъекта.

Патафизика, в том смысле, в котором она делает науку осмысленной для субъекта, как мы об этом говорили ранее, конструирует его. Быть может то указание Б. Латура, что учёный не является чем-то отличным от другого человека, но лишь участник специфической технологии записи и есть формулировка

⁴⁹² Барт, Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика: / Р. Барт, — М.: Прогресс, 1989. С. 390-391

⁴⁹³ Делёз, Ж. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Ж. Делёз, Ф. Гваттари – Екатеринбург: У-Фактория, 2008. С. 34-35.

⁴⁹⁴ Сократовское апофатическое определение души Алкивиада («ты не рука, не нога...») подводит к субъекту-ничто, настаивает на нём, но принять такую трактовку – перечеркнуть всю античную эпистему.

⁴⁹⁵ Из-за отсутствия внутренней сущности, её можно только восполнить. Деррида, Ж. О Грамматологии / Ж. Деррида. — М.: "Ad Marginem", 2000. С. 303.

⁴⁹⁶ Та самая очаровывающая случайность самости, о которой говорит Р. Рорти, ссылаясь на Ларкина. См.: Рорти, Р. Случайность, ирония и солидарность / Р. Рорти – М.: Русское феноменологическое общество. 1996. С. 51-52.

сущностной проблемы науки в отношении субъекта. Учёным не удастся реализовать своё отличие как участников специфической технологии записи. Эту технологию записи как форму мышления (а мышление всегда дискурсивно) нужно ещё понять, а не только ей пользоваться. Понять – значит положить в основу манеры артикуляции субъекта, его конструирования. Человек — произведение искусства по правилам эстетики. Внешняя наука становится не только искусством, но и внутренней «заботой о себе».

Но стоит задать вопрос: зачем всё это, что является альтернативой? Что такое наука без патафизики? Альтернатива состоит в той двойственности учёного, «технического работника», о которой говорят Ж. Делёз и Ф. Гваттари. Замкнутость в системе науки без присвоения её смысла порождает его совпадение с оттоком «организованной, аксиоматичной глупости, из-за которой вечером, вернувшись домой, он стремится к своим маленьким желаящим машинам, копясь в телевизоре, — вот безнадежное положение»⁴⁹⁷. Ж. Делёз и Ф. Гваттари связывают такое положение дел устаревшей формой организации науки. Наука должна быть уважаемой, она должна быть серьёзной и академической, дабы не трансформировать систему общественных отношений слишком сильно (такая настороженность вполне ясна, ведь на протяжении последних 400 лет наука постоянно была там, где происходили масштабные общественные изменения⁴⁹⁸). Поэтому наука ограничивается, но необходимо пойти вглубь этой проблемы. Она ограничивается не неким внешним стимулом, не социальной реальностью как неким внешним, по отношению к ней заговором. Она ограничивается сама собой. Своей собственной идеей ценности, «дискурсом Университета»⁴⁹⁹, требующим гомогенности, объективной достоверности и подчинения научной уважаемости. Короче говоря, наука цепляется за свою собственную стабильность (кстати говоря, как и социум, оттого его и нельзя

⁴⁹⁷ Делёз, Ж. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Ж. Делёз, Ф. Гваттари – Екатеринбург: У-Фактория, 2008. С. 372.

⁴⁹⁸ Дарендорф, Р. Современный социальный конфликт. Очерк политики свободы / Р. Дарендорф – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2002. – 288 с.

⁴⁹⁹ Evans D. An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis / Dilan Evans. — London, New York: Routledge. 1996. P. 128-129.

сделать виновником такого положения дел⁵⁰⁰). Без этой тяги к стабильности не объяснить, почему проблема европейского разума так довлеет над наукой. Нас тревожит возможность погружения в бездну трансформаций теорий и подходов, нас тревожит перспектива изменения с неизвестным результатом. В конечном счёте, все торможения тенденций концептуализации опыта, начиная со времён Августина Аврелия, были политическими в шмиттовском смысле⁵⁰¹. Без этой тенденции не объяснить феномен доктора И. Земмельвайса, мрачная история «убийства» которого бросила тень на всю европейскую научную рациональность⁵⁰². Иными словами, без патафизики, наука, ограниченная логоцентризмом и ставящая свою целостность и непогрешимость выше результативности, так и останется эпистемой с «множеством разумений несоответствующих действительности». Строго говоря, это и не будет даже наукой, так как такое стремление есть, в сущности, онтологизация научного мышления, но наука в той степени и является вообще наукой, в которой соответствует деонтологизации. В этом смысле всего позитивистского наследия⁵⁰³. И именно здесь то и нужна патафизика. Идея метаморфозы стоит на стороне формы, противостоя ценности⁵⁰⁴. Наука нетелеологична, потому как не стремится к цели⁵⁰⁵, но поддерживает процесс смены форм, ведь только метаморфоза и есть динамика в собственном смысле слова, только это и есть существование⁵⁰⁶.

⁵⁰⁰ Маркс, К. Манифест Коммунистической партии / К. Маркс, Ф. Энгельс – М.: Политиздат, 1974. – 63 с.

⁵⁰¹ То есть сводились к вопросу о пользе для статуса-кво, определялись через диспозицию: враждебного или же дружественного изменения. См.: Шмитт, К. Тория партизана/ К. Шмитт. — М.: Праксис, 2007. С. 146-147.

⁵⁰² См.: Моргошия, Т. Ш. Профессор Игнац Земмельвейс (к 200-летию со дня рождения) // Вестник хирургии имени И. И. Грекова. — Санкт-Петербург, 2018. — № 4. — С. 89—91.

⁵⁰³ Карнап, Р. Научное миропонимание — Венский Кружок / Р. Карнап, Г. Ган, О. Нейрат// Логос. — 2005. — №2. — С. 13-27.

⁵⁰⁴ Бодрийяр Ж. Совершенное преступление. Заговор искусства / Ж. Бодрийяр. — М.: Группа Компаний "РИПОЛ классик"/ "Панглосс", 2019. С. 311

⁵⁰⁵ Даже власть над природой не является целью, но в лучшем случае целесообразностью без цели. Именно в вопросе отказа от такой власти и обнаруживается «духовная», а не «политическая» сторона науки.

⁵⁰⁶ Динамика и метаморфоза как единственная форма существования мыслимая в конкретике субъективного представления. В абстрактных формах всеобщего, универсального, вечного возможна лишь статика, и производимая им катастрофа мышления.

В то же время, всему этому есть вполне достойное возражение. Это возражение можно рассмотреть на примере выдвижения концепции «аутопоззиса». Вообще, проблема, с которой столкнулись У. Матурана и Ф. Варелло в лице критики, предложенной ими теории аутопоззиса весьма примечательна. Их теорию критикуют с позиции экспериментальной биологии, за то, что она не привносит ничего нового, но предлагает изменить модель систематизации, что может вызвать проблемы у биологов. В этой критике есть действительно разумный момент, а именно: переделать всю систематизацию – рискованное предприятие, которое может и не дать никакой выгоды (но усилия будут затрачены), в то же время, увеличение сферы описания опыта всегда такую выгоду сулит, а риск минимальный (если вообще есть, обычно он возникает при ситуации, когда менять модель – необходимое условие продолжения опыта, что за историю науки глобально происходило от силы раз пять или шесть⁵⁰⁷). В этой связи, несмотря на то что их теория, в изложении, биологическая, в сущности, она философская (потому как предлагает дать иной смысл биологической систематизации, иначе расчленив понятия⁵⁰⁸).

Это возражение показывает, что позитивная отдача патафизики нечто весьма спорное. Да действительно, теория аутопоззиса, будучи примером патафизического действия в науке, крайне неоднозначна, но теории обладают превалирующей силой не в позитивной плоскости объяснения, а в негативной плоскости проблематизации и переописания. В конечном счёте, само появление рефлексивного мышления сработало именно через проблематизацию и переописание мифологического мышления, в котором объяснялось и описывалось всё. Конкретно сама теория аутопоззиса может вызвать нарекания в свете предлагаемых ею принципов и подходов, но в целом, идея переклассификации, всё ещё отдающая экстравагантностью в условиях сохранения эпистемологического монизма, необходима.

⁵⁰⁷ Кун, Т. Структура научных революций / Т. Кун. — М.: ООО "Издательство АСТ", 2003. — 605 с.

⁵⁰⁸ Делёз, Ж. Логика смысла / Ж. Делёз. — М.: Академический Проект, 2011. С. 15-16.

Для патафизики требуется создавать теории как места уничтожения очевидности банальных трактовок⁵⁰⁹, а не как путь к истине. Теория уничтожает суждение, а не порождает. Только тогда она эмпирична. Порождение же суждений происходит в свете этого эмпиризма⁵¹⁰, как свободный творческий жест, требующий такого же, в последствии, эмпиричного отношения. В патафизике реализуется двойной закон символической стоимости⁵¹¹: смена утверждений и их ниспровержений как поддержание динамики, как существование науки. Роль патафизики вообще сводится к поиску таких систематик научного опыта, которые бы трансформировали наши собственные представления (что тоже самое, что и нас самих). Эстетика просто объясняет⁵¹² — лишь учёные в своём творчестве развивают теоретическую сферу. Обнаружение решений тех или иных проблем — это уничтожение теорий, ведь теории живы лишь как формы проблематизации. Следовательно, любая система познания, своим основанием имеет негативность. И сама теория познания — это негативность, ведь сила теории в её истреблении очевидности, банальности, до тех пор, пока теория сама не станет банальностью, чтобы и её саму подвергнуть истреблению. Но этот принцип с самого начала был чем-то, что всегда составляло специфику науки. Наша наука всегда была патафизической, мы лишь видели одну единственную линию в многообразии патафизических стратегий. В этом смысле, переход от «нормальной» науки к патафизике есть переход всегда уже внутри патафизики (от онтологической легитимности одной стратегии к легитимизации по правилам эстетики множества различных стратегий). Потому то нам и нет нужды предлагать механизмы внедрения научной стратегии исследования (патафизики), построенной на принципах гносеологии эстетического опыта — достаточно лишь увидеть такую стратегию. Достаточно лишь избавиться от

⁵⁰⁹ Бодрийяр Ж. Совершенное преступление. Заговор искусства / Ж. Бодрийяр. — М.: Группа Компаний "РИПОЛ классик"/ "Панглосс", 2019. С. 260-261, 266-267.

⁵¹⁰ Такая версия эмпиризма называется «контриндуктивной». См.: Фейерабенд, П. Против метода. Очерк анархистской теории познания/ П. Фейерабенд. — М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. С. 49-50.

⁵¹¹ Kroker A., Cook D. — «The Postmodern Scene: Excremental Culture and Hyper-Aesthetics» — New World Perspectives – Montreal. P. 99-100.

⁵¹² Никонова, С. Б. Эстетическая рациональность и новое мифологическое мышление / С. Б. Никонова. — М.: Согласие, 2012. — 416 с.

логоцентризма в науке, до конца пройти путь, начертанный эстетической рациональностью.

Выводы

В данной главе была рассмотрена гносеология, изучающая эстетический опыт и эстетический опыт, обладающий гносеологической схемой для изучения стратегий познания. Уточнив, с точки зрения современной гносеологии, понятие эстетического опыта, было дано следующее определение:

1. Эстетический опыт — это точка сингулярного отношения субъекта-ничто (А. Кожев, М. Хайдеггер, М. Шелер) и мира-ничто (Ж. Делёз, Ф. Гваттари, У. Эко и др.), где первый представляет собой функцию актуально необусловленного (свободного) формирования дискурса, а второе – чрезмерность хаотичного потока впечатлений (сенсорная активность восприятия), которые схватывает субъект (выступая технически как гений), чтобы редуцировать их к конкретным вещам в процессе творчества, формируя их в дискурсе (качественный переход от сенсорики к дискурсу, в контексте понятия М. Шелера «творческая сепарация»).

При этом, говоря «эстетический опыт» подразумевается весь опыт, осмысляемый с точки зрения эстетики, как дисциплины, описывающий деонтологизированный мир.

Из данного определения выводится ряд уточнений, призванных согласовать предложенное понимание эстетического опыта с классическими темами эстетики. В главе были даны следующие уточнения:

— эстетические суждения сводятся к эстетическому опыту, но последний всегда нейтрален к ним;

— многообразие форм представления сводятся к эстетическому опыту, который к ним нейтрален;

— эстетический опыт — это опыт множественного (вывод из суммы предыдущих двух импликаций)

— эстетическая аксиология пуста;

— субъект выступает в роли дискурсивного истока, но является функциональным заложником эстетического опыта, функцией спонтанного отклонения (клинамен) дискурса.

2. Рассматривая современную гносеологию с точки зрения эстетического опыта, были определены следующие принципы, выдвигаемые на передний план в качестве требований к актуальным стратегиям познания:

— логичность и согласованность теорий служит лишь критерием их ясности изложения, но не истинности;

— роль эмпирических исследований определяется *ad hoc*, т. е. не существует непротиворечивого общего вывода о статусе эмпирики;

— сведение научной методологии к описательным, а не предписательным принципам;

— обоснование возможности субверсивных теорий (допускающих парадоксальные или контринтуитивные суждения);

— понимание науки не как инструментально-внешнего феномена, а как глубоко интегрированного в социокультурную систему прагматического процесса;

— деконструкция понятия прагматической истины в свете её эстетической обусловленности.

3. Исходя из вышесказанного гносеология эстетического опыта заключается в деэссенциализации (деонтологизации) познания, существенном распространении принципа свободного творчества на научную сферу, осуществляемым в рамках постнеклассической рациональности. Соответствующей же указанным принципам стратегией научного познания была определена патафизика. Были проанализированы следующие препятствия на пути реализации данной стратегии познания: мнимая автономия науки; различие художественной и научной сферы; непринятие патафизики со стороны «серьёзной» науки. Снятие данных возражений позволило понять, что патафизика уже издавна реализовывалась в научном познании, но скрытым, в полной мере неосознанным образом, требующим признания.

Таким образом, в данной главе была достигнута цель диссертационного исследования, состоявшая в раскрытии сущности гносеологии эстетического опыта в

контексте преодоления кризисных тенденций в сфере познания, характерных для логоцентрической парадигмы классической европейской рациональности, и описании стратегии постнеклассических научных исследований.

Заключение

Таким образом, было произведено исследование гносеологии эстетического опыта. Было показано формирование и развитие той философской, мировоззренческой и гносеологической проблематики, ответом на которую стала появление принципа опытного знания и его дальнейшее развитие в рамках эстетики. Была проанализирована специфика эстетического опыта, положение субъекта и характеристики мира, их взаимное соотношение, порождающее опыт как таковой. Была также дана эстетическая характеристика опыта, указывающая на его плюралистичность и нейтральность как на основные характеристики. Сформулированное понятие эстетического опыта было использовано для решения некоторых проблем гносеологии, в частности: проблемы верификации, внедискурсивности и восстановления логоцентризма. Суть же этих проблем выводилась из данного в первой главе понятия кризиса классической европейской рациональности. Предложенные варианты решения были обобщены и концептуализированы в понятии «патафизика», которая выступает в последнем параграфе данной работы как стратегия научного исследования, чьим свойством является высвобождение творческого принципа, постулируемого в настоящей работе как ядро эстетического опыта.

В заключении необходимо особо подчеркнуть возможность настоящего исследования стать отправным пунктом для решения иных, выходящих непосредственно за пределы гносеологии эстетического опыта, проблем. В первую очередь, речь идёт о решении проблемы того кризиса гуманитарного знания, о котором речь шла во введении настоящей работы. Представленная в диссертации схема дала такую трактовку «флотации теорий», которая предполагает нормальность подобного положения дел. Однако выбор конкретных векторов патафизического творчества в освободившемся эстетическом пространстве (в данном случае не важно, идёт ли речь о сфере, ассоциирующейся с искусством или наукой) является всё ещё

открытой темой обсуждения отдельных дисциплин. Гносеология же эстетического опыта должна послужить условием развития дискуссий в гуманитарных дисциплинах, где, ранее мыслившаяся «эпоха паники» представлялась лишь непреодолимым препятствием, теперь же видится условием развития.

Другой сферой применения гносеологии эстетического опыта является критика тех тенденций фундаментализма (соответствующих догматической стадии крейновского цикла), которые начали распространяться в последнее время в связи с такими направлениями как объектно-ориентированная онтология, спекулятивный реализм и т.п. Исходя из довольно удачной исследовательской интуиции критики корреляционизма, которая в своих радикальных формулировках соответствует некоему нигилистическому способу интерпретации познания, такие подходы занимают весьма опасную позицию онтологизации мира (Г. Харман, К. Мэйясу), и стремятся изъять категорию субъекта из сферы познания (Б. Латур). Опыт развития гносеологии в последние века демонстрирует, что подобная реакция не оригинальна, и, принципиальным образом, не решает те затруднения, с которыми имеет дело. В том или ином смысле, все эти шаги стремятся представить «хорошую форму» философии за счёт игнорирования, дискредитации «неудобных» концепций и теорий. Неявным следствием гносеологии эстетического опыта является то, что никакая форма мышления не может быть отмечена *a priori*, все они должны получить выражение, учитывающее их роль в эмпирической (и, как следует из принципов патафизики, плюралистической) реальности. Поэтому и тенденции спекулятивного реализма ценны и не должны быть проигнорированы, даже при всей сопутствующей им опасности повторения кризиса европейской рациональности.

Перспективность тематики гносеологии эстетического опыта не исчерпывается указанными двумя векторами развития (они были приведены как примеры, наиболее актуальные в «сиюминутных» условиях), и предполагает иные направления развития. Конкретно же для нас было важно предложить способ описания познавательной и, в частности, научной деятельности, который бы отвечал трём критериям: не впадал в радикализм позитивизма и постмодернизма (как современных версия натурализма и скептицизма-нигилизма; учитывал внутри себя требования

обоих указанных интеллектуальных лагерей как равноправные и равноценные, соответствовал новоевропейскому принципу деонтологизации.

Литература

1. Адорно, Т. В. Эстетическая теория / Т. В. Адорно. — Москва : Республика, 2001. — 527 с.
2. Арндт, Х. Лекции по политической философии Канта / Х. Арндт. — Санкт-Петербург : Наука, 2011. — 303 с.
3. Аристотель. Метафизика / Аристотель. — Москва : РИПОЛ классик, 2018. — 384 с.
4. Аристотель. О душе / Аристотель // Сочинения: в 4 томах / Аристотель. — Москва : Мысль, 1976. — Т. 1. — С. 370–448.
5. Аристотель. Политика / Аристотель // Сочинения: в 4 томах / Аристотель. — Москва : Мысль, 1983. — Т. 4. — С. 376–644.
6. Арто, А. Театр и его двойник / А. Арто. — Санкт-Петербург : Симпозиум, 2000. — 440 с.
7. Барт, Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика / Р. Барт. — Москва : Прогресс, 1989. — 616 с.
8. Батай, Ж. Проклятая часть : сакральная социология / Ж. Батай. — Москва : Ладомир, 2006. — 742 с.
9. Бауман, З. Актуальность холокоста / З. Бауман. — Москва : Европа, 2010. — 316 с.
10. Баумгартен, А. Эстетика / А. Баумгартен // История эстетики: памятники мировой эстетической мысли. — Москва : Академия художеств СССР, 1964. — Т. 2. — С. 449–465.
11. Бернейс, Э. Пропаганда / Э. Бернейс. — Москва : Hippo Publishing, 2010. — 176 с.
12. Блаженный Августин. Исповедь / Августин Блаженный. — Санкт-Петербург : Наука, 2013. — 379 с.
13. Бланшо, М. Сад / М. Бланшо // Маркиз де Сад и XX век. — Москва : Культура, 1992. — С. 47-89.

14. Блум, Х. Страх влияния. Карта перечитывания / Х. Блум. — Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 1998. — 352 с.
15. Блум, Х. Страх влияния. Карта перечитывания / Х. Блум; перевод с английского, составление, примечания, послесловие С. А. Никитина. — Екатеринбург : Издательство Уральского университета, 1998. — 352 с.
16. Бодрийяр, Ж. Забыть Фуко / Ж. Бодрийяр. — Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2000. — 96 с.
17. Бодрийяр, Ж. Прозрачность зла / Ж. Бодрийяр. — Москва : Добросвет, 2000. — 258 с.
18. Бодрийяр, Ж. Система вещей / Ж. Бодрийяр. — Москва : РУДОМИНО, 1999. — 225 с.
19. Бодрийяр, Ж. Соблазн / Ж. Бодрийяр. — Москва : Ad Marginem, 2000. — 321 с.
20. Бодрийяр, Ж. Совершенное преступление. Заговор искусства / Ж. Бодрийяр. — Москва : Группа Компаний «РИПОЛ классик»: Панглосс, 2019. — 374 с.
21. Бодрийяр, Ж. Фатальные стратегии / Ж. Бодрийяр. — Москва : РИПОЛ классик, 2017. — 288 с.
22. Большая медицинская энциклопедия: в 30 томах / главный редактор Б. В. Петровский. — 3-е издание. — Москва : Советская энциклопедия, 1986. — Т. 28: Экономо — Ящур. — 544 с.
23. Бруно, Дж. О героическом энтузиазме / Дж. Бруно. — Москва : Государственное издательство художественной литературы, 1953. — 211 с.
24. Бунге, М. Причинность: место принципа причинности в современной науке / М. Бунге. — Москва : Едиториал УРСС, 2010. — 512 с.
25. Бунге, М. Философия физики / М. Бунге. — Москва : Прогресс, 1975. — 345 с.
26. Бычков, В. В. Эстетика : учебник для вузов / В. В. Бычков. — Москва : Академический проект, 2020. — 452 с.
27. Бэкон, Ф. Сочинения: в 2 томах. Т. 1 / Ф. Бэкон. — Москва : Мысль, 1971. — 590 с.
28. Бэкон, Ф. Сочинения: в 2 томах. Т. 2 / Ф. Бэкон. — Москва : Мысль, 1972. — 582 с.

29. Ваттимо, Дж. После христианства / Дж. Ваттимо. — Москва : Три квадрата, 2007. — 160 с.
30. Витгенштейн, Л. Избранные работы / Л. Витгенштейн. — Москва : Издательский дом «Территория будущего», 2005. — 440 с.
31. Возникновение и развитие химии с древнейших времён до XVII века. — Москва : Наука, 1983. — 399 с. — (Всеобщая история химии).
32. Гегель, Г. Ф. В. Лекции по эстетике. Кн. 1 / Г. Ф. В. Гегель. — Москва : Государственное социально-экономическое издательство, 1938. — 472 с.
33. Гераклит Эфесский: все наследие: на языках оригинала и в русском переводе : краткое издание / подготовил С. Н. Муравьев. — Москва : Ад Маргинем Пресс, 2012. — 416 с.
34. Геродот. История в девяти книгах / Геродот. — Ленинград : Наука, 1972. — 600 с.
35. Гиппократ. Избранные книги / Гиппократ. — Москва : Государственное издательство биологической и медицинской литературы, 1936. — 736 с.
36. Гоббс, Т. Левиафан / Т. Гоббс. — Москва : Мысль, 2001. — 478 с.
37. Гройс, Б. О новом: опыт экономики культуры / Б. Гройс. — Москва : Ад Маргинем Пресс, 2015. — 240 с.
38. Гройс, Б. Под подозрением: феноменология медиа / Б. Гройс. — Москва : Художественный журнал, 2006. — 200 с.
39. Гумбрехт, Х. У. Производство присутствия: чего не может передать значение / перевод с английского С. Зенкина. — Москва : Новое литературное обозрение, 2006. — 184 с.
40. Гусев, Д. А. История и теория классического скептицизма / Д. А. Гусев. — Москва : Прометей, 2005. — 156 с.
41. Гуссерль, Э. Логические исследования. Т. 1: Прологомены к чистой логике / Э. Гуссерль. — Москва : Академический проект, 2011. — 253 с.
42. Дао-дэ цзин. Ле-цзы. Гуань-цзы. Даосские каноны / перевод, вступительная статья, комментарии В. В. Малявина. — Москва : Астрель; АСТ, 2004. — 542 с.

43. Дарендорф, Р. Современный социальный конфликт: очерк политики свободы / Р. Дарендорф. — Москва : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2002. — 288 с.
44. Декарт, Р. Геометрия: с приложением избранных работ П. Ферма и переписки Декарта / Р. Декарт. — Москва : URSS, 2010. — 296 с.
45. Декарт, Р. Сочинения: в 2 томах. Т. 2 / Р. Декарт. — Москва : Мысль, 1994. — 633 с.
46. Делёз, Ж. Кино / Ж. Делёз. — Москва : Ад Маргинем, 2004. — 626 с.
47. Делёз, Ж. Логика смысла / Ж. Делёз. — Москва : Академический проект, 2011. — 472 с.
48. Делёз, Ж. Ницше и философия / Ж. Делёз. — Москва : Ад Маргинем, 2003. — 394 с.
49. Делёз, Ж. Переговоры. 1972-1990 / Ж. Делёз. — Санкт-Петербург : Наука, 2004. — 237 с.
50. Делёз, Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: капитализм и шизофрения / Ж. Делёз, Ф. Гваттари. — Екатеринбург : У-Фактория, 2008. — 672 с.
51. Деррида, Ж. Голос и феномен, и другие работы по теории знака Гуссерля / Ж. Деррида. — Санкт-Петербург : Алетейя, 1999. — 208 с.
52. Деррида, Ж. О грамматологии / Ж. Деррида. — Москва : Ad Marginem, 2000. — 512 с.
53. Деррида, Ж. Призраки Маркса: государство долга, работа скорби и новый интернационал / Ж. Деррида. — Москва : Logos-altera : Esse homo, 2006. — 256 с.
54. Деррида, Ж. Ухобиографии: учение Ницше и политика имени собственного / Ж. Деррида. — Санкт-Петербург : Machina, 2012. — 116 с.
55. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Диоген Лаэртский. — 2-е издание. — Москва : Мысль, 1986. — 571 с.
56. Дьяков, А. В. Какой смысл философу верить в реальность?: беседа с Джерри Кульетром / А. В. Дьяков // Хора. — 2009. — № 2 (8). — С. 148–163.
57. Дюгем, П. Физическая теория, её цель и строение / П. Дюгем. — Москва : Ком-Книга, 2007. — 328 с.

58. Дюмулен, Г. История дзэн-буддизма: Индия и Китай / Г. Дюмулен. — Санкт-Петербург : ОРИС, 1994. — 336 с.
59. Жарри, А. «Убью король» и другие произведения: пьесы, романы, эссе / А. Жарри. — Москва : Б.С.Г.-ПРЕСС, 2002. — 603 с.
60. Жижек, С. Возвышенный объект идеологии / С. Жижек. — Москва : Художественный журнал, 1999. — 236 с.
61. Жижек, С. Ирак: история про чайник / С. Жижек. — Москва : Праксис, 2004. — 219 с.
62. Жижек, С. Устройство разрыва: параллаксное видение / С. Жижек. — Москва : Европа, 2008. — 516 с.
63. Жижек, С. Хрупкий абсолют, или, почему стоит бороться за христианское наследие / Славой Жижек. — Москва : Художественный журнал, 2004. — 178 с.
64. Жижек, С. Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии / С. Жижек. — Москва : Дело, 2014. — 528 с.
65. Жирар, Р. Критика из подполья / Р. Жирар. — Москва : Новое литературное обозрение, 2012. — 256 с.
66. Жирар, Р. Насилие и священное / Р. Жирар. — Москва : Новое литературное обозрение, 2010. — 448 с.
67. Захаров, Г. Е. Монтанизм / Г. Е. Захаров // Православная энциклопедия. — Москва, 2017. — Т. XLVI: Михаил Пселл — Мопсуестия. — С. 700–702.
68. Зиммель, Г. Избранное. Т. 1: Философия культуры / Г. Зиммель. — Москва : Юрист, 1996. — 671 с.
69. Иглтон, Т. Был ли Иисус революционером? / Т. Иглтон. — Москва : Свободное марксистское издательство, 2013. — 64 с.
70. Игнатъев, Д. Ю. «Холодное искусство» в контексте гипернормализации массовой культуры / Д. Ю. Игнатъев // Ярославский педагогический вестник. — 2019. — № 1 (106). — С. 199–203.
71. Ильинская, Е. А. Культура и время / Е. А. Ильинская. — Санкт-Петербург : Астерион, 2014. — 200 с.

72. Камю, А. Сочинения: в 5 томах. Т. 2 / А. Камю. — Харьков : Фолио, 1997. — 527 с.
73. Кант, И. Сочинения: в 8 томах. Т. 3 / И. Кант. — Москва : Чоро, 1994. — 742 с.
74. Кант, И. Сочинения: в 8 томах. Т. 5 / И. Кант. — Москва : Чоро, 1994. — 414 с.
75. Кант, И. Сочинения: в 8 томах. Т. 6 / И. Кант. — Москва : Чоро, 1994. — 613 с.
76. Кант, И. Сочинения: в 8 томах. Т. 7 / И. Кант. — Москва : Чоро, 1994. — 495 с.
77. Карнап, Р. Научное миропонимание — Венский кружок / Р. Карнап, Г. Ган, О. Нейрат // Логос. — 2005. — № 2. — С. 13–27.
78. Карнап, Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка / Р. Карнап // Вестник Московского университета. Серия 7, Философия. — 1993. — № 6. — С. 11–26.
79. Касториадис, К. Воображаемое установление общества / К. Касториадис. — Москва : Гнозис; Логос, 2003. — 480 с.
80. Кластр, П. Общество против государства [Электронный ресурс] / П. Кластр. — URL: <http://doxajournal.ru/texts/clastres> (дата обращения: 23.05.2022).
81. Кожев, А. Атеизм и другие работы / А. Кожев. — Москва : Праксис, 2006. — 512 с.
82. Кожев, А. Идея смерти в философии Гегеля / А. Кожев. — Москва : Логос; Прогресс-Традиция, 1998. — 208 с.
83. Конрад, Дж. Сердце тьмы / Дж. Конрад // Сердце тьмы и другие повести / Дж. Конрад. — Санкт-Петербург : Азбука, 1999. — С. 7–136.
84. Конт, О. Дух позитивной философии: (Слово о положительном мышлении) / О. Конт. — Ростов-на-Дону : Феникс, 2003. — 256 с.
85. Кроче, Б. Эстетика как наука о выражении и как общая лингвистика / Б. Кроче. — Москва : Intrada, 2000. — 171 с.
86. Куайн, У. С точки зрения логики: 9 логико-философских очерков / У. Куайн; перевод с английского В. А. Ладова, В. А. Суровцева; под общей редакцией В. А. Суровцева. — Томск : Издательство Томского университета, 2003. — 166 с.
87. Кун, Т. Структура научных революций / Т. Кун. — Москва : АСТ, 2003. — 605 с.

88. Кэрролл, Л. Алиса в стране чудес и Зазеркалье / Л. Кэрролл. — Москва : Наука, 1978. — 367 с.
89. Лакан, Ж. Изнанка психоанализа: семинар 17 (1969/1970) / Ж. Лакан. — Москва : Гнозис : Логос, 2008. — 272 с.
90. Лакан, Ж. Работы Фрейда по технике психоанализа: семинар 1 (1953/1954) / Ж. Лакан. — Москва : Гнозис; Логос, 1998. — 432 с.
91. Ланд, Н. Сочинения: в 6 томах. Т. 1: Дух и зубы / Н. Ланд. — Пермь : Гиле Пресс, 2020. — 242 с.
92. Ланд, Н. Сочинения: в 6 томах. Т. 2: Киберготика / Н. Ланд. — Пермь : Гиле Пресс, 2018. — 208 с.
93. Латур, Б. Дайте мне лабораторию, и я переверну мир / Б. Латур // Логос. — 2002. — № 5–6 (35). — С. 211–242.
94. Ленин, В. И. Материализм и эмпириокритицизм: критические заметки об одной реакционной философии / В. И. Ленин. — Москва : Издательство политической литературы, 1986. — 478 с.
95. Лиотар, Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар. — Москва : Институт экспериментальной социологии ; Санкт-Петербург : Алетейя, 1998. — 160 с.
96. Лосев, А. Ф. История античной эстетики : поздний эллинизм / А. Ф. Лосев. — Москва : Искусство, 1980. — 766 с.
97. Лукреций. О природе вещей / Лукреций. — Москва : Издательство Академии наук СССР, 1958. — 260 с.
98. Лютер, М. О рабстве воли / М. Лютер // Философские произведения / Эразм Роттердамский; ответственный редактор В. В. Соколов; перевод и комментарии Ю. М. Каган; Академия наук СССР, Институт философии. — Москва : Наука, 1986. — С. 290–545.
99. Мамфорд, Л. Миф машины: техника и развитие человечества / Л. Мамфорд. — Москва : Логос, 2001. — 408 с.
100. Ман, П. де. Аллегории чтения: фигуративный язык Руссо, Ницше, Рильке и Пруста / П. де Ман. — Екатеринбург : Издательство Уральского университета, 1999. — 368 с.

101. Маркс, К. Манифест Коммунистической партии / К. Маркс, Ф. Энгельс. — Москва : Политиздат, 1974. — 63 с.
102. Мейясу, К. После конечности: эссе о необходимости контингентности / К. Мейясу. — Екатеринбург ; Москва : Кабинетный учёный, 2015. — 196 с.
103. Моргошия, Т. Ш. Профессор Игнац Земмельвейс (к 200-летию со дня рождения) / Т. Ш. Моргошия // Вестник хирургии имени И. И. Грекова. — 2018. — № 4. — С. 89–91.
104. Никонова, С. Б. Эстетизация как парадигма современности: философско-эстетический анализ трансформационных процессов в современной культуре: диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук / С. Б. Никонова. — Санкт-Петербург, 2013. — 417 с.
105. Никонова, С. Б. Эстетическая рациональность и новое мифологическое мышление / С. Б. Никонова. — Москва : Согласие, 2012. — 416 с.
106. Ницше, Ф. Полное собрание сочинений: в 13 томах / Ф. Ницше ; Институт философии. — Москва : Культурная революция, 2005. — Т. 5: По ту сторону добра и зла. К генеалогии морали. Случай «Вагнер» / перевод с немецкого Н. Н. Полилова, К. А. Свасьяна. — 2012. — 480 с.
107. Основные направления психологии в классических трудах. Бихевиоризм / Э. Торндайк, Джон Б. Уотсон. — Москва : АСТ-ЛТД, 1998. — 704 с.
108. Отто, Р. Священное : об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Р. Отто. — Санкт-Петербург : Издательство Санкт-Петербургского университета, 2008. — 272 с.
109. Палама, Г. Триады в защиту священо-безмолвствующих / Г. Палама. — Москва : Канон, 1995. — 384 с.
110. Платон. Собрание сочинений : в 4 томах. Т. 1 / Платон. — Москва : Мысль, 1990. — 860 с.
111. Платон. Собрание сочинений : в 4 томах. Т. 2 / Платон. — Москва : Мысль, 1993. — 528 с.
112. Платон. Собрание сочинений : в 4 томах. Т. 3 / Платон. — Москва : Мысль, 1994. — 654 с.

113. Полани, М. Личностное знание / М. Полани. — Москва : Прогресс, 1985. — 345 с.
114. Поппер, К. Логика научного исследования / К. Поппер. — Москва : Республика, 2005. — 447 с.
115. Поппер, К. Что такое диалектика? / К. Поппер // Вопросы философии. — 1995. — № 1. — С. 118–138.
116. Радеев, А. Е. Философская аналитика эстетического опыта : исторические и теоретические аспекты : диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук / А. Е. Радеев. — Санкт-Петербург, 2016. — 449 с.
117. Радеев, А. Е. Что же имеется в виду под опытом, когда мы называем его эстетическим? / А. Е. Радеев // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 17, Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. — 2016. — Вып. 4. — С. 53–62.
118. Рорти, Р. Случайность, ирония и солидарность / Р. Рорти. — Москва : Русское феноменологическое общество, 1996. — 280 с.
119. Рорти, Р. Философия и зеркало природы / Р. Рорти. — Новосибирск : Издательство Новосибирского университета, 1997. — 320 с.
120. Сакс, О. Антрополог на Марсе / О. Сакс. — Москва : АСТ, 2016. — 448 с.
121. Сакс, О. Человек, который принял жену за шляпу / О. Сакс. — Москва : АСТ, 2017. — 320 с.
122. Сартр, Ж.-П. Грязными руками: пьесы / Ж.-П. Сартр. — Харьков : Фолио; Москва : АСТ, 1999. — 431 с.
123. Сенека, Л. А. Нравственные письма к Луцилию / Л. А. Сенека. — Москва : Наука, 1977. — 384 с.
124. Симондон, Ж. Два урока о животном и человеке / Ж. Симондон. — Москва : Grundrisse, 2016. — 140 с.
125. Симондон, Ж. Два урока о животном и человеке / Ж. Симондон. — Москва : Grundrisse, 2016. — 140 с.
126. Симондон, Ж. О способе существования технических объектов / Ж. Симондон // Транслит. — 2011. — № 9. — С. 94–105.

127. Симондон, Ж. Суть техничности / Ж. Симондон // Синий диван. — 2013. — № 18. — С. 93–114.
128. Слотердайк, П. Критика цинического разума / П. Слотердайк. — Екатеринбург : У-Фактория; Москва : АСТ МОСКВА, 2009. — 800 с.
129. Стёпин, В. С. История и философия науки : учебник для аспирантов и соискателей ученой степени кандидата наук / В. С. Стёпин. — Москва : Академический проект: Трикта, 2011. — 423 с.
130. Стёпин, В. С. Теоретическое знание / В. С. Стёпин. — Москва : Прогресс-Традиция, 1999. — 480 с.
131. Терентьев, М. В. Ещё раз о специальной теории относительности Эйнштейна в историческом контексте / М. В. Терентьев // Эйнштейновский сборник, 1982—1983. — Москва : Наука, 1986. — С. 333–334.
132. Тертуллиан. Избранные сочинения / Тертуллиан. — Москва : Прогресс: Культура, 1994. — 448 с.
133. Турнье, М. Пятница, или Тихоокеанский лимб / М. Турнье; послесловие Ж. Делёза. — Санкт-Петербург : Амфора, 1999. — 304 с.
134. Успенский, В. А. Теорема Гёделя о неполноте / В. А. Успенский. — Москва : Наука, 1982. — 110 с.
135. Фейерабенд, П. Против метода: очерк анархистской теории познания / П. Фейерабенд. — Москва : АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. — 413 с.
136. Фейерабенд, П. Прощай, разум / П. Фейерабенд. — Москва : АСТ: Астрель, 2010. — 447 с.
137. Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. 1: вопросы 1–64 / Фома Аквинский. — Москва : Издатель Савин С. А., 2006. — 870 с.
138. Фрейд, З. Введение в психоанализ: лекции / З. Фрейд. — Москва : Наука, 1991. — 456 с.
139. Фрейд, З. Психология бессознательного / З. Фрейд. — Москва : Фирма СТД, 2006. — 448 с.
140. Фукидид. История / Фукидид. — Ленинград : Наука, 1981. — 544 с.

141. Фуко, М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности: работы разных лет / М. Фуко. — Москва : Касталь, 1996. — 448 с.
142. Фуко, М. Герменевтика субъекта: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году / М. Фуко. — Санкт-Петербург : Наука, 2007. — 677 с.
143. Фуко, М. Слова и вещи: археология гуманитарного знания / М. Фуко. — Санкт-Петербург : А-сад, 1994. — 407 с.
144. Хайдеггер, М. Время и бытие / М. Хайдеггер. — Москва : Республика, 1993. — 447 с.
145. Хайдеггер, М. Что такое метафизика? / М. Хайдеггер // Статьи и выступления / М. Хайдеггер. — Москва : Республика, 1993. — С. 16–27.
146. Хьюгилл, Э. Патафизика: бесполезный путеводитель / Э. Хьюгилл. — Москва : Гилея, 2017. — 429 с.
147. Шан Ян. Книга правителя области Шан (Шан Цзюнь Шу) / Шан Ян. — Москва : Ладомир, 1993. — 394 с.
148. Шелер, М. Избранные произведения / М. Шелер. — Москва : Гнозис, 1994. — 490 с.
149. Шестаков, В. П. Социалистическая утопия Морриса / В. П. Шестаков // Эстетика Морриса и современность. — Москва : Изобразительное искусство, 1987. — С. 109–111.
150. Шмитт, К. Политическая теология : сборник / К. Шмитт. — Москва : КАНОН-пресс-Ц, 2000. — 336 с.
151. Шмитт, К. Теория партизана / К. Шмитт. — Москва : Праксис, 2007. — 301 с.
152. Шопенгауэр, А. Собрание сочинений: в 6 томах. Т. 1: Мир как воля и представление / А. Шопенгауэр. — Москва : ТЕРРА—Книжный клуб: Республика, 1999. — 496 с.
153. Штраус Л. Естественное право и история / Л. Штраус. — Москва : Водолей Publishers, 2007. — 312 с.

154. Штраус, Л. Введение в политическую философию / Л. Штраус; перевод с английского М. Фетисова. — Москва : Логос: Праксис, 2000. — 364 с.
155. Эко, У. Средние века уже начались / У. Эко // Иностранная литература. — 1994. — № 4. — С. 258–267.
156. Энафф, М. Маркиз де Сад: изобретение тела либертена / М. Энафф. — Санкт-Петербург : Гуманитарная Академия, 2005. — 448 с.
157. Эразм Роттердамский. Диатриба, или Рассуждение о свободе воли / Эразм Роттердамский // Философские произведения / Эразм Роттердамский; ответственный редактор В. В. Соколов; перевод и комментарии Ю. М. Каган; Академия наук СССР, Институт философии. — Москва : Наука, 1986. — С. 218–289.
158. Юм, Д. Сочинения: в 2 томах. Т. 1 / Д. Юм. — Москва : Мысль, 1996. — 733 с.
159. Bermudez J. L. Cognitive Science: An Introduction to the Science of the Mind. — Second Edition. — Cambridge University Press, 2014. — 553 p.
160. Charles Norris Cochrane. Christianity and Classical Culture a study of thought and action from Augustus to Augustine/ A galaxy Book. New York. Oxford university Press. 1957. — 552 p.
161. Dewey J. Aesthetic Experience as a Primary Phase // Journal of Aesthetics and Art Criticism. 1950. Vol. 9. №1. P. 56-58.
162. Dewey J. Art as Experience. NY: Perigee Books, 1934. 355 p.
163. Dewey J. The Knowledge Experience Again // Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods. 1905. Vol. 2. № 26. P. 707-711.
164. Evans, D. An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis / Dilan Evans. — London, New York: Routledge. 1996. — 241 p.
165. Kroker A., Cook D. — «The Postmodern Scene: Excremental Culture and Hyper-Aesthetics» — New World Perspectives – Montreal — 321 p.
166. Mermin N.David. Could Feynman Have Said This?// Physics Today. — 2004. — Iss. 5. — P. 10.

167. Plotinus and Neoplatonism: The Creation of a New Synthesis // Oxford Handbook of Science and Medicine in the Classical World. — New York: Oxford University Press, 2018. — P. 847–868.
168. Welsch W. Undoing aesthetics. SAGE Publications. London, 1997. 209p.