

## ЭСТЕТИЧЕСКИЙ РЕЖИМ МЫСЛИ: ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ (ЧАСТЬ II)

М. Ф. Литвинов

*Воронежский государственный университет*

Поступила в редакцию 17 мая 2018 г.

**Аннотация:** *статья посвящена вопросу о границах чистой философской мысли. Через критическое осмысление той роли, которую играет эстетическая составляющая в философском акте, рассматривается возможность философского дискурса.*

**Ключевые слова:** *эстетика, эстетическое, эстетический режим, рефлексия, чистый разум, спекулятивный разум, рассудок, критика, реальность, практика, трансцендентальная философия, диалектика, метафизика, субъективность, существование, феномен, бытие.*

**Abstract:** *the purpose of this study is to examine thoroughly the bounds of unalloyed philosophical thought. The aspect explored is the facilities and the downsides of the philosophical discourse realized via critical assessment of perception. The goal is to show the role of an aesthetic component in the philosophical act, to call attention to what might be overlooked as significant form of cognition.*

**Key words:** *aesthetics, aesthetic, aesthetic regime, reflection, reason, pure reason, speculative reason, mind, critique, reality, practice, transcendental philosophy, dialectics, metaphysics, subjectivity, existence, phenomenon, being.*

Нищета философии как эстетический режим мысли есть результат взаимоналожений «естественного» и «искусственного» ракурсов в обоснование того, что привычно, а значит, предвзято, именуется реальностью. Причем вне зависимости от того, полагаема ли эта нищета как добродетель и непремненное моральное условие истины, – посмертный стоическо-платонический жест Александра Македонского как нельзя лучше демонстрирует свойственную союзу эпистемологии и морали смиренность отказа, символически завоевывающего больше того, что могло бы покориться самому завоевателю; или как однозначная критика герметичного пространства чистой мысли – этой стратегией заряжена любая разновидность и потенция материализма. Взаимообмен предикациями в осуществлениях этих великих образований человеческой рефлексии, т. е. природы и того, что постепенно выкристаллизовывается под видом искусства в качестве (якобы) противоположного фюзису полюса реальности, остающегося таковым лишь в силу постоянно иницируемого соотношения красоты художественных творений с естественной красотой, безусловно, оправдан, но только с точки зрения эмфазиса души, устремленной к истине и красоте, точно Сократ из диалога «Федон». Между тем как ни то, ни другое не способно удержать себя в замкнутых, уготованных им рассудочной мыслью границах «естественного» и «искусственно-

го». Согласно легенде о встрече Македонского с Диогеном, к которому тот «однажды подъехал», Александр был не лишен философской устремленности и до своей последней схватки со смертью. Но именно три жизненных урока, извлеченных властителем Македонии под конец своего недолгого блистательного существования, знаменуют собой алхимическое обращение пустоты и тщетности позитивного в подлинность обретаемой в смерти жизни. Выказанное великим киником великому воину пренебрежение искусственной надуманностью того, что порой весьма убедительно представляется значимым и ценным в экзистенциальном смысле укрепления позиций в существовании, в последних наставлениях Македонского разворачивает весь свой потенциал перерождения в то же самое, но отныне отмеченное с помощью «естественного ощущения», руководящего, если верить Гартману, всяким онтологическим проектом, знаком природного. «Философское отношение» Македонского к жизни выглядит естественным в своей экстравагантности, поскольку оно пронизано отрицанием искусственности «ложного» блеска силы, власти, славы, богатства, в отрицании остающихся теми же самыми, оставляющих сияние этого блеска без изменений, но в качестве таковых превращающих жест отвращения от политики в торжество политического. Однако главное во всём этом то, что *стоическо-платонический* жест философской установки выдает постыдное родство идеалистических и материалистических претензий, обязывая даже махрового материалиста заниматься самооправданием с помощью отсылок к предметностям этического плана, с настойчивостью параноика искать и разоблачать ложные формы подлинно материалистической мысли, воздвигаемой в идеалистический абсолют. «Плотное, весомое, абсурдное, brutальное, но и невозмутимое присутствие; а также униженность, нагота, уродство» – всё это заменяет «материальный объект, предназначенный для употребления» [1, с. 34]. Но насколько это проникновение искусственного в природное и наоборот сопровождает и разлагает мысль Маркса согласно его же проекту критики нищеты философии? На этот вопрос мы попытаемся ответить, подспудно подчеркивая опасную значимость того, что иные именуют внятием, возвращая эстетическому не признаваемое за ним действительное эстетическое содержание, преодолевая одностороннюю действенность эстетического режима нищеты мысли, к рассмотрению которой со всей внимательностью подходит Маркс. «Эту установку можно преодолеть только *изначально*, т. е. так, чтобы ее изначальная истина была поставлена в собственные границы и тем самым вновь обоснована» [2, с. 196]). Действительно, философскую мысль по-настоящему может интересовать только опыт собственного начала. А значит, обратимся к тому, что исторически предшествует «нищете философии», и попытаемся вновь рядоположить этот титул с мизерностью подвижек «философии нищеты» к искоренению социальной несправедливости.

Представляющаяся через контрадикторную связь понятий, эта конструкция, образуемая переходом от философии нищеты к нищете философии, навязывает нам два очевидных на первый взгляд варианта.

Безусловно, как к тому подталкивает формальная логика и основанная на ней повседневная культура мышления, в этой оппозиции мелкобуржуазного блага реформаторства по-настоящему критическому, научному подходу, намеревающемуся коренным образом преобразовать наше совместное бытие, выбрать можно только один из вариантов. И Маркс явно обозначает, какой именно<sup>1</sup>. Только вопрос, какая из этих диспозиций все-таки верна, этим противопоставлением окончательно не решается, иначе было бы совершенно бессмысленным чуть позднее уже Дьерду Лукачу вновь экзистенциально подтверждать свою приверженность «материалистической истине» во всей ее полноте и богатстве содержания, оправдывая уже свой выбор знаменитой статьей «Большевизм как моральная проблема». Определенность этого выбора и других, подобных ему, полагается экзистенциально, самим выбором, через новое, вновь провоцируемое столкновение противоположностей, а значит, через удержание их как неразрешающихся в той или иной дихотомии. Решение здесь никак не может быть гарантировано заведомо самим противопоставлением «философии нищеты» «нищете философии», которое теряет таким образом запал контрадикторности, увязая в комплементарной связи своих элементов.

И та и другая позиции, обозначаемые этими элементами, взаимно необходимы для их собственного функционирования в означивании так или иначе преподносимой реальности. Простота, тотальность прозрачного мира, взятого с точки зрения множества образующих его отношений, в данном случае экономических, поскольку в «Философии нищеты» речь идет о корреляции простого со справедливым (пере-) распределением товаров и ресурсов, будучи первоначально полагаемой метафизически<sup>2</sup>,

<sup>1</sup> «...То уравнительное отношение, тот корректирующий идеал, который он хотел бы ввести в мир, сам является лишь отражением существующего мира и что поэтому абсолютно невозможно перестроить общество на основе, которая есть не более как собственная приукрашенная тень этого общества. По мере того как эта тень вновь становится чем-то телесным, оказывается, что вместо рисовавшегося в мечтах преображенного общества появляется лишь тело современного общества» [3, с. 46].

<sup>2</sup> Догматизм метафизического построения Прудона разоблачается Марксом чисто по-гегелевски, через критику абстрактного противоположения анализируемых французским мыслителем понятий, которые, следовательно, оказываются совершенно оторваны от объясняемой ими действительности: «Представив изобилие как потребительную стоимость и редкость как меновую стоимость, – нет ничего легче, как доказать, что изобилие и редкость находятся в обратном отношении друг к другу, – г-н Прудон отождествляет потребительную стоимость с предложением, а меновую стоимость – со спросом. Чтобы сделать антитезу еще более резкой, он совершает подмену терминов, ставя на место меновой стоимости “стоимость, определяемую мнением”. Таким образом, борьба переносится на другую почву, и мы имеем, с одной стороны, полезность (потребительную стоимость, предложение), а с другой стороны, – мнение (меновую стоимость, спрос)» [3, с. 11–12]. Абстрактно полагаемая связь таких противоположностей, как изобилие и редкость, предложение и спрос, приводит Прудона к совершенно необоснован-

нуждается в дополняющей, а в итоге «исправляющей» ее диалектике, хотя бы формально сталкивающей ее с запутывающей сложностью обмена, предполагая «систему экономических противоречий». В свою очередь, рефлексивный анализ, опирающийся на представление о мире как сложной и разомкнутой в «темноту» своего горизонта структуре, не является голым, абстрактным отрицанием «простого», т. е., того утопического идеала, за которым неминуемо следуют смерть софистичной по сути философии и кристаллизация мысли в достигнутой таким образом абсолютности многообразия позитивного. Можно сказать, что Маркс со всей серьезностью принимает все следствия из вводимого им самим же тождества «философии нищеты» «нищете философии», отрезая пути дальнейшего следования до конца весьма притягательному курсу недоверия философии (курсу нищеты мысли), обещающего своей ложной простотой фактичного избавить научное знание от всякой тени субъективизма и антропологизма. Иначе это означало бы реинкарнацию догматизма и выход к иной, более содержательной, нежели в случае с Прудоном, но такой же абсолютной реальности предполагаемых экономических отношений. Налицо тупик прежней, спекулятивной методологии, обязывающий не противопоставлять сложность простоте, но постоянно раскрывать внутреннюю связь различающегося и тождественного, презентировав последнее в качестве перманентно разрушающей себя целостности интегральной величины. Вот почему критика «философии» Маркса не чурается подпитываться той естественностью простоты, которой, как он это показывает, не удается достичь на путях догматического человеколюбия «сверх-социализма», ибо она задается коррелятивно дифференцированности зависящего от философии метода. Показателен в этом отношении немарксистский опыт продолжения марксистского дискурса в творчестве Бодрийяра, в теории знаковой стоимости, где Бодрийяр, несмотря на всю свою «патафизику», остается верным глашатаем старых и добрых ценностей Просвещения, являя идеологическую подоплеку и Марксовой критики меновой теории стоимости, или же немарксистский способ критики капиталистического и фашистского общества, продемонстрированный Делезом и Гваттари в «Капитализме и шизофрении». Дифференцированность экономической сферы жизни общества, являемая критическим разбором прудоновского утопизма, подготовлена дифференцированностью инструментария, применяемого Марксом в «Нищете философии», заимствуемого им у нещадно критикуемого там же Гегеля, как образцовой, в том числе и для выявления несостоятельности диалектических потуг Прудона, фигуры философа. И сложность, а вернее, конкретность предпринимаемого Марксом анализа, который, в противовес Прудону,

ному утверждению «свободной воли», во-первых, как причины несправедливого соотношения меновой и потребительной стоимостей в общей синтетической стоимости, а во-вторых – как инструмента, позволяющего эту же несправедливость устранить. Таким образом, через отождествление Марксом подхода Прудона и Гегеля, через критику немецкого, да и всего идеализма, плохая диалектика замещается истинной.

не просто не может обойтись без учета таких явлений, как конкуренция, классовая борьба и т. д., но, что гораздо важнее, не предполагает ими и ограничиться, есть уже способ достижения, а не обнаружения, интегральной простоты, т. е. *справедливого* устройства общественного бытия, построение которого поэтому не может не быть вынесенным в перспективу неопределенности<sup>3</sup>, несмотря на всю научность «марксистского» подхода к осмыслению социально-экономических условий человеческого существования. Содержательность и дифференцированность подхода оказывается окольной дорогой к тому якобы простому и всем понятному, что потом бесп проблемно сведут к объективной реальности марксизма, игнорируя содержание первого тезиса о Фейербахе.

«Великая сила марксистской философии, исходящей из человека экономического, состоит в возможности полностью избежать лицемерия проповеди. С позиций искренности намерения, чистосердечия голода и жажды предлагаемый марксистской философией идеал борьбы и самопожертвования, побуждение к культуре – лишь продолжение этих намерений. Марксизм притягателен именно сущностной искренностью этого предложения и призыва, а не мнимым материализмом. Он вне всегда возможного подозрения, бросающего тень на любой идеализм, не коренящийся в простоте и однолинейности намерения. Ему не приписываются задние мысли лжеца, а также того, кто обманут или пресыщен» [1, с. 26]. Однако всякое рассуждение о бесхитростности естественных потребностей человека предательски амбивалентно. Самому Левинасу продемонстрировать возможность искренних намерений удастся лишь в случае крайней ситуации голода, только посредством непрерывающейся ни при каком его рассуждении имплицитной отсылки к опыту сталага, по его собственному признанию не гарантирующему *глубины* философского осмысления, посредством указания на след той непредставимой сегодня, как впрочем и тогда некоторыми ее современниками, но в высшей степени реальной<sup>4</sup> катастрофы человеческого универсума, рухнувшего под тяжестью гуманизма в одночасье. Но трансцендентность в-себе сущего, будучи лишенной абстрактного способа полагания уже в «Тезисах о Фейербахе», замечанием о необходимости брать действительность «субъективно», а не как чуждый объект, тем самым перестает быть означенной обманчивой игрой различения «естественного» и «искусственного», обнажая перед нами в качестве действительности революционную по своей значимости сферу «практическо-критической деятельности» человека и ничего более. Это и впрямь революционная трансформация в понимании практики, которая, наконец, после засилья идеалистических установок в немецкой философии, начинает тракто-

---

<sup>3</sup> Причем лишь в силу того, что в этой аргументации речь идет, хотя и об общественном, но *бытии*, несущем на себе груз неопределенности по определению.

<sup>4</sup> «...Эта виртуальность реальна, не будучи актуальной, и идеальна, не будучи абстрактной» [4, с. 149], как пишет об этой специфической области действительного Делез, анализируя творчество Пруста и Бергсона, прописывая основания структуралистского подхода.

ваться не как конститутивное утверждение идей Разума и абсолютность воплощения продуктивной способности воображения, что мы находим, соответственно, у Канта и Фихте, а через них и у Гегеля, но как ограниченная рамками человеческих возможностей деятельность, *критически задающая пределы преодоления «субъективности» действующего*. В силу чего бесчеловечность, свидетельство от имени которой только и могло бы оправдать в рамках классической рациональности тему естественного, та самая бесчеловечность, гарантирующая онтологическую искренность вещей, продолжая не позволять сбываться перспективе и «глубине» человеческого и исторического в их абстрактной форме становящегося Абсолютного Духа, упрямясь в отторжении мысли как таковой, парадоксально становится вполне различимой и обнаружимой. Ведь сущностная ограниченность практической деятельности означает не что иное как конечность действующего (такие события, как отчуждение, война, затрагивают не мировую Идею, но человека), и субъективно понятая действительность оказывается явленной взору лишенного своего идеалистического убежища субъекта, выдворенного из рая предустановленной гармонии в сферу лишений, однако способного утолять голод символической пищей. Именно о такой парадоксальной явленности инерциального бытия в-себе идет речь у Бланшо, в литературном письме которого конституируется доступная человеческому внятию область «чистого» существования, когда он описывает, как Анна, героиня романа «Фома Темный», прежде чем всецело ввергнуться в свое начало, став совершенным с точки зрения простого бытия телом, сталкивается с отсутствием тайны в Фоме, страстно вопрошаемом ею на предмет его «сокрытой» сущности: «Это была история с отсутствием событий, пустая до такой степени, что любое воспоминание и всякая перспектива в ней были упразднены, и однако вытягивающая из этого отсутствия свой неутомимый ход, который казался извлекающим все из неудержимого движения к неминуемой катастрофе»<sup>5</sup>.

Возвращаясь к проблематике «Нищеты философии», можно сказать, что Маркс своим подчеркнутым неприятием философского разворачивания мысли, одновременно с применением философского «утяжеляющего вещи» инструментария, демонстрирует по сути невозможность буквального, бесхитростного следования той простоте необходимого и ему идеала в борьбе за достоинство быть человеком. Ложно выстраиваемое Прудом противопоставление *усложненности* практик обмена товарами и услугами, отягощенной несправедливостью распределения богатств и ресурсов, некой *простоте* равноценного обмена, возможного сугубо через изменение нашего отношения к происходящему в экономической сфере, Маркс совершенно справедливо разоблачает как несостоятельное утверждение в этой простоте сконцентрированного сгустка полноты ре-

---

<sup>5</sup> «C'était une histoire vide d'événements, vide au point que tout souvenir et tout perspective en étaient supprimés, et cependant tirant de cette absence son cours inflexible qui semblait tout emporter d'un irrésistible mouvement vers catastrophe imminente» [5, с. 55].

альности, естества, которое всегда с нами и потому возвращение к которому представляется таким легким и воодушевляющим. По причине ненадобности каких-либо реальных действий, революционной практики (практическо-критической деятельности), ведь для достижения этой полноты естественного достаточно лишь сознательного отказа от усложненной искусственности, мы и получаем в итоге этого прудоновского политэкономического проекта по спасению человечества то же самое, что должны были преодолеть. И критика Марксом такого положения дел есть попытка выхода за пределы навязываемой предшествующей традицией пустопорожней диалектики соотнесения искусственного и естественного, диалектики постулирования в качестве полноты реальности результата стоическо-платонического жеста или идеалистического отказа, незаметно свершающегося под прикрытием чистой логики, от признания действительно реальным жалкого удела человека, причем неважно, пролетария, или буржуа, ослепленного логикой квантификации. Иными словами, взамен водворения идеала на место действительных отношений Маркс говорит о движении от одних действительных отношений к другим («более справедливым») неминуемо с оглядкой на идеал, по возможности нейтрализованный в своем стремлении стать чем-то большим именно философской критикой философии, от которой оказывается не так просто избавиться. В этом отношении опыт прочтения «Нищеты философии» показывает, что не стоит преувеличивать значение присутствующего и в философии Маркса момента «мифологизирующего» это учение, якобы демонстрирующего его полнейшую несостоятельность. Конечно, довод о том, что марксизм черпает всю свою легитимность (или «научообразность») от разоблачаемого им прошлого, одна несостоятельность которого в глазах поверженного не до конца диалектического Разума призвана оттянуть на себя всё внимание от притягательного в своей простоте, но абстрактного представления о бесхитростных потребностях рабочего человека, о светлом будущем, может показаться разгромным. И действительно, в той мере, в какой Маркс сочувствует угнетенному, разоблачая бесчеловечные условия его существования, он еще может претендовать на позитивность и научность своего социально-экономического анализа современного ему капитализма, и то лишь по факту овеществленного положения рабочего человека, с легкостью поддающегося описательной объективации в силу своей уже объективированности. В той же мере, в какой Маркс устремлен к утверждению/возвращению человечности в пролетарии, многообразие исторических условий, определяющее то или иное положение человека в обществе, как раз и позволяющее Марксу критиковать блуждающую по кругу мысль Прудона, сменяется бедным по содержанию, но ценностно значимым образом коммунизма. Однако подобные замечания возможны только от того, что «живая» мысль Маркса времен «Нищеты философии», по не зависящим даже от него самого причинам, постепенно оформляется в марксизм с рядом непреложных догм, о театральности которых родоначальник это-

го философского направления предупреждает нас всей строгостью своей философской критической работы.

В заключение, чтобы обосновать философичность предлагаемого Марксом в «Ницете философии» движения мысли, обратимся к схожей по структуре философской проблеме соотношения «бытия феномена» и «феномена бытия». Соотнесение этих двух реальностей также дается через комплементарную логическую связь, вводящую тем не менее в противоречие. Здесь, как и в разобранным нами случае, интересно удержание одним титулом дистанции по отношению к другому титулу, особенно в коррелятивном переложении (ни к чему не приводящей) динамики, характерной для движения мысли от «философии ницетей» к «ницете философии», на эту вторую систему обращающихся друг на друга субъектов и предикатов, ограниченных полюсами бытийственности и феноменальности. Второй случай предполагает знаменитое хайдеггеровское онтико-онтологическое различие, которое и ставит мысль в тупик: феномен требует размыкающего бытия, которое в свою очередь, открываемое мыслью, являет себя, теряя размыкающую способность. Необходимо помнить об этом коварстве феноменологическим образом описываемого начала разворачивания такого рода динамических ситуаций, поскольку не важно, начинаем ли мы анализ с бытия явления, как это делает Сартр в противовес названию соответствующего параграфа «Бытия и ничто», или же с явленности самого бытия, мы с необходимостью схватываем в итоге только постоянно ускользающий от тетического взора сознания источник дара, теряя возможность тем самым прояснить основания научного знания, расширяя бездну между «представляющим» сознанием и «наличествующим» бытием. Выйти из этой ситуации круга взаимоотношений, из этой классической гносеологической дилеммы, с попутным обоснованием возможности утверждения к требуемому трансфеноменальному бытию («чистому» существованию), которое разрубило бы этот противоречивый узел, Сартру удается посредством идеи дорефлексивного *cogito*, нететического сознания. В результате сознание остается сознанием, как пишет Сартр, «абсолютом» (каким ему и следует быть в феноменологической традиции). И, как следствие, сохраняется феноменологическая трактовка имеющегося в нашем распоряжении материала. Но при этом утверждается абсолютность сознания не над бытием, а в бытии, или – в существовании, т. е. не в проясняющем познании, как это полагает классическая философская установка, доверяющая тождеству переживаемого знанию о переживаемом. И бытие оказывается доступно не в качестве высвеченного феномена, что невозможно, ибо функция высвечивания принадлежит бытию, но в качестве смысла, экзистенциального переживания тошноты, тревоги, стыда, затрагивающих экзистенцию в самом ее существе. Нетрудно заметить в этом сартровском дорефлексивном *cogito*, бытийствующем в качестве «дыры в бытии», аналог той действительности, что должна быть взята только субъективно, в рамках «практически-критической деятельности» или выбора как акта.

И опять же, с помощью концепции нететического сознания мы оказываемся избавлены как от «искусственности» представлений воспринимающего, ограниченного этими представлениями как тяжким бременем, оставаться в пределах которых и выходить за которые не смеет всякая трезвая мысль, так и от «естественности» бессознательно полагаемого сознанием Абсолюта «не-Я».

### Литература

1. *Левинас Э.* От существования к существующему / Э. Левинас // Избранное. Тотальность и Бесконечное. – М. ; СПб. : Унив. кн., 2000. – С. 7–65.
2. *Хайдеггер М.* Введение в метафизику / М. Хайдеггер. – СПб. : НОУ – «Высшая религиозно-философская школа», 1998. – 302 с.
3. *Маркс К.* Ниццета философии. Ответ на «Философию ниццеты» г-на Прудона / К. Маркс. – М. : Изд-во полит. лит., 1987. – 189 с.
4. *Делез Ж.* Марсель Пруст и знаки. Статьи / Ж. Делез. – СПб. : Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ ; Алетейя, 1999. – 190 с.
5. *Blanchot M.* Thomas l'Obscur / M. Blanchot. – Mayenne : Gallimard, 1971. – 139 p.

*Воронежский государственный университет*

*Литвинов М. Ф., кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии*

*E-mail: v-sebe@mail.ru  
Тел.: 8-903-857-77-84*

*Voronezh State University*

*Litvinov M. Ph., PhD, Associate Professor of the History of Philosophy Department  
E-mail: v-sebe@mail.ru  
Tel.: 8-903-857-77-84*