

УДК 101.2

ТЕНДЕНЦИЯ ПРОРЫВА К АБСОЛЮТУ И РЕЛИГИОЗНО-ФАНАТИЧЕСКИЙ СРЫВ

М. А. Володченко

Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова

Поступила в редакцию 30 октября 2023 г.

Аннотация: в статье предпринята попытка показать, что онтологический смысл является производным от антропологического. Автор выделяет тенденцию философской аргументации, при которой происходит отказ от смысла как онтологической категории. Посредством анализа концепта «Абсолюта» К. Мейясу делается вывод о том, что преодоление принципа достаточного основания направлено против онтологии и метафизики. Обращение к «Абсурду» А. Камю показывает, что человеческое существование бессмысленно в условиях ожидания недостижимой полноты бытия. В итоге автор приходит к выводу, что в рамках онтологии полнота основополагающего смысла невозможна, следовательно, проблема человека неразрешима в онтологической оптике.

Ключевые слова: онтология, антропология, абсурд, смысл, спекулятивный реализм.

Abstract: the article attempts to show that the ontological meaning is derived from the anthropological one. The author highlights a tendency in philosophical argumentation, in which there is a rejection of meaning as an ontological category. By analyzing the concept of «absurdity» by C. Meillassoux, it is concluded that overcoming the principle of sufficient reason is directed against ontology and metaphysics. An appeal to A. Camus's «The Absurd» shows that human existence is absurd in conditions of expectation of an unattainable fullness of being. As a result, the author comes to the conclusion that within the framework of ontology, the completeness of the fundamental meaning is impossible.

Key words: ontology, anthropology, absurdity, meaning, speculative realism.

Обоснование антропологического смысла

В статье будет рассмотрена тенденция прорыва к Абсолюту. Под тенденцией автор понимает способ философской аргументации, который обнаруживается при тематическом анализе философских текстов; под Абсолютом – онтологическая категория, в которой сосредоточен предельный смысл бытия; под тенденцией абсолютизации – стремление философов совершить скачок мысли, преодолевающей собственные границы. Подобный скачок не является логическим следствием из рассуждений, но представляет собой отчаянный акт «насилия» мысли, опровергающий ее рациональные основания. Возможность такого скачка обусловлена тем, что смысл содержится не в бытии, но в человеке. Мысль последовательно движется согласно эксплицированной Гегелем логике развития мысли, в то время как внезапный прорыв преодолевает имманентную мыслительную логику и достигает антропологического смысла. Если бы

смысл был онтологическим, то человек не совершал бы трансгрессию за пределы мысли. Так, постановка Хайдеггером вопроса о смысле бытия является онтологической. Он исходит из само-понятности бытия, определенного в отношении к сущему: «понятность бытия, как сущностный бытийный момент присутствия, только тогда даст радикально прояснить себя, когда сущее, к чьему бытию оно принадлежит, само по себе исходно интерпретировано в аспекте своего бытия» [1, с. 231]. Онтологический подход к смыслу предполагает изначальную осмысленность существования, ведь человек – это существо, которое изыскивает смысл в бытии. Обнаружение смысла в бытии гарантирует фундаментальное успокоение человека. Если у бытия, которое является Абсолютом в смысле категории, сосредотачивающей в себе предельное существование, есть смысл, то человек не пропадет в мире. А что произойдет, если лишить человека возможности обращаться к бытию, подобно тому, как «смерть Бога» привела к нравственному кризису человечества? Человек окажется перед выбором, что

«жизнь не стоит того, чтобы ее прожить» [2] или в хаосе аморальных дозволенных деяний? У человека появляется потребность совершить прорыв через логику смысла, которая разворачивается мыслью без надежной опоры. Из подобного неустойчивого состояния проецируется пространство смысла. Бытие Хайдеггера является проекцией антропологического смысла, который должен быть локализован в человеке. Бытие приобретает смысл в результате антропологического акта, который можно назвать «осмыслением», вопреки утверждению Хайдеггера, что наделенное смыслом бытие раскрывается через человека, взывая к нему. В свою очередь, «осмысление» не является картезианским сомнением или рациональным взвешиванием феноменов мира, так как предмет раздумий уже содержит смысл. Мысль скользит по поверхности вещей, пытаясь обнаружить достаточные основания для их признания (т. е. согласия с тем, что они *осмысленны* или должны быть отвергнуты в качестве ошибки, заблуждения). Значит, рациональность основывается на смысле, которым обладает человек вне зависимости от внешнего предмета рассмотрения. Так, «Правила для руководства ума» были сформулированы Декартом на основании поиска того, в чем невозможно усомниться. А то, сомнение в чем не подлежит возможности, является антропологически ближайшим человеку, локализуется в нем самом. Разумеется, Декарт признавал существование Бога, благодаря которому можно было ручаться за истинность направления мысли («Бог не обманщик»). Бог Декарта занимает место Абсолюта, того предельного смысла, который и делает рациональность осмысленной. Каким же образом человек придает смысл внешнему, является ли это волюнтаристским актом наделения смыслом, подобно божественному наименованию вещей, или необходимостью, принуждающей его к смыслу? Если бы человек мог произвольно наделять феномены внешнего мира смыслом, он не находился бы в ситуации мучительного поиска смысла бытия. Все, что он видит перед собой, любое происходящее с ним могло бы доставить ему величайшее удовольствие от того, что все доступное восприятию обладало бы всею полнотой смысла. Стоит отметить, что подобное мировоззрение развивает феноменология. Каждый феномен мира обладает полнотой лишь потому только, что на него направлено наше внимание. В терминологии Гуссерля, интенциональная направленность сознания на объект позволяет анализировать его во всем многообразии нозматических значений, посредством выделения различных слоев смысла [3, с. 286]. Осуществляется попытка усмотрения сущности при сохранении множественности мельчайших смыслов: «многообразие способов и форм переживания вместе со всеми их реальными и интенциональными составами сущно-

стей неисчерпаемо, а потому неисчерпаемо и многообразии основывающихся внутри их сущностных взаимосвязей и аподиктически необходимых истин» [там же, с. 195]. Казалось бы, человек мог бы пребывать в безмятежности беспрестанного удивления от происходящего. Каждый раз его внимательному взору открывались бы новые грани одного и того же феномена. Однако в феноменологии смысл остается в эйдосе, некоей абстрактной данности, поэтому человеку может не доставать такого исключительно созерцательного отношения к миру. Если все обладает равной ценностью, значит все ее одинаково лишено. В пределах феноменологии человек не только пассивен, но и подвержен крайнему интеллектуализму из-за поиска сущности, эйдоса в феноменах восприятия [там же, с. 32]. Не вдаваясь в нюансы феноменологической теории, отметим, что географическое расширение опыта не приносит человеку удовлетворения, поскольку смена объектов внимания является скорее психической разрядкой, временно занимающей не обладающего более фундаментальным смыслом человека, нежели его подлинным осмысленным существованием. Итак, в данном рассуждении мы стремились показать, что антропологический смысл не произволен. В каком смысле можно согласиться с тем, что он необходим? Его необходимость обусловлена тем, что человек свободен поступать в соответствии со своим фундаментальным антропологическим смыслом. В отличие от нравственного императива И. Канта, который постулирует этически должное, антропологический смысл может быть рационализируемым лишь вторично. Даже если человек не осознает, что поступает в разлад с собственным представлением о морально приемлемом, антропологический смысл уже заранее предполагается. При этом он не является сущностью, которая формирует мировоззрение человека. Напротив, он сопутствует любому проявлению человека в мире. В этом смысле человек, как автономное существо, свободен поступать в соответствии с нерационализируемым предпониманием того, как в любой ситуации вести себя «по-человечески». Важно отметить, что антропологический смысл с необходимостью (в том смысле, в какой Кант понимает практическую необходимость) предполагает свободу человека. Человек свободен потому, что его существование осмысленно. У него есть внутренний смысл, с которым он себя полностью идентифицирует. Идентификация понимается в антропологическом смысле, как ощущение того, каким образом человек должен поставить себя по отношению к миру. Антропологическая идентификация не всегда представляет собой позитивность, подобно религиозным догмам об узкой тропе праведника, которая является самой трудной и др. Однако и без религиозных правил человек понимает, что он должен

поступать в соответствии с собственным смыслом. Смысл не является полностью рационализируемым, он ощущается как внутренняя опора, которая противостоит всему внешнему и шаткому. Если предать себя, т. е. поступить не в согласии с собственным предощущением должного, то человеческое, осмысленное, будет неизменно возвращаться как совесть. Можно предать себя как человека-в-мире, но нельзя полностью отречься от себя как от человека. Свобода заключается в том, что можно предать собственное ощущение смысла, но нельзя от него отказаться, подобно тому, как можно заключить сделку с Фаустом, не теряя доступ к своей душе. Если возможно избавиться от любых профессиональных, социальных и иных идентификаций, то от смысла невозможно дистанцироваться. Смысл представляет собой нечто человеческое, что разительно противоположно всему тому, что можно назвать онтологическим. За пределами человеческого смысл отсутствует. Это проявляется в том, что человеку недостаточно профессиональной реализации. Занимаясь какой-либо деятельностью, можно рациональным волонтаристским образом придать ей смысл, но это является психическим оправданием деятельности, в которой нуждается человек, не желающий вести бессмысленную жизнь. Само нежелание вести бессмысленную жизнь является экстраполяцией антропологического смысла на внешнее, именно поэтому любая деятельность, событие или случай должно быть достаточным образом объяснено. В таком объяснении на передний план не всегда выходит моральная оценка происходящего. Чаще всего в центре прояснения оказываются сам человек и его оправдание перед внешними обстоятельствами. Однако человеческое и само по себе осмысленное не нуждаются в рациональных подпорках, подтверждениях извне и социальном признании. Осмысленная причина нужна только там, где смысл отсутствует. Если же человек попадает в ситуацию, когда смысл сам себя являет, ему не нужно искать подтверждений. Антропологический смысл по-настоящему захватывает человека, ради его осуществления он может пойти на все. Можно найти множество причин не делать что-либо, тем не менее человек сразу ощущает, что является важным, а что второстепенным. Онтология настолько доминирует в современном дискурсе осмысления человека, что наделенный властью может превышать свои властные полномочия, искренне считая, что как человек он в действительности проявляет более изощренные умственные способности, а в моральном плане и вовсе безупречен. Это происходит потому, что онтологическая идентификация доминирует над антропологической. Если система на его стороне даже в случае очевидного нарушения неписанных приличий и предписанных норм, то человека будто подталкивает

к чувству признания за собой права на неограниченную власть. Однако человек признает полноту смысла дорефлексивным образом, поэтому профессиональная вседозволенность опосредует ощущение того, что она является разумным продолжением одаренного, особенного человека. Таким образом, смысл антропологичен, он всегда обнаруживается в ситуациях как совершенно обыденных, так и героических, когда необходимо сделать свободный выбор. В свою очередь, признание первичности онтологического смысла приводит к неограниченному эгоцентричному «возвышению» человека, который склонен приписывать себе целостный образ, состоящий из достоинств, непременно соответствующих его «блестящему» социальному положению. Антропологический смысл сопутствует человеку во всех его проявлениях, возвращаясь к нему в чувстве *Il y a*, буквально понимаемом как отсутствие человека, т. е. отсутствия смысла в том, как он себя проявляет в мире. Человек может вести какую угодно жизнь, занимаясь разносторонней деятельностью, всегда будучи обеспеченным только антропологическим смыслом. В онтологии место фундаментальной опоры занимает не внутренний человеческий смысл, но бытие. Как представляется, бытие является сугубо аналитическим понятием, которое сглаживает травматичность самого вопрошания о смысле. Итак, автор настаивает на том, что смысл не является онтологической категорией. Смысл антропологичен, он проявляется как ощущение того, каким образом человек должен поставить себя по отношению к миру. Смысл не является полностью рационализируемым, он ощущается как внутренняя опора, которая противостоит всему внешнему и шаткому. Однако в онтологии совершается инверсия, смысл понимается как оформленная онтологическая сущность. Инверсию смысла можно продемонстрировать на примере концепта концепта анонимного существования *il y a*, которое является ужасом [4]. *il y a* рассматривается как абстрактное бытие. Однако абстрактное бытие является проекцией антропологического *il y a* на сферу онтологического. Если *il y a* рассматривать только как абстрактное бытие, то такое бытие может быть только ужасом. Такая «выдуманная», помещенная в онтологический ряд сущность является субстантивированной негацией, о которой ничего нельзя сказать. В пользу антропологической трактовки *il y a* свидетельствует невозможность ситуации, в которой человек, ощущая ужас или «безличное наличие», просто констатирует их как онтологическое нечто, не задаваясь вопросом об их отношении к нему лично. Как представляется, *il y a* указывает не на само бытие, но на отношение человека к бытию. Оно связывает человека с бытием таким образом, что указывает на некоторое фундаментальное упущение в отношении

бытия. Анонимностью обладает нечто, что ощущается человеком как заблуждение, тревога или ужас, смутно ухватываемое как упущение чего-то, на что невозможно указать. У человека возникает чувство *il y a*, которое обращает его внимание на нечто внешнее, которое представляется как абстрактное бытие, анонимное имеющееся. *Il y a* побуждает человека, воспринимающего мир через себя, посмотреть на мир как на мир, не нагруженный восприятием, на анонимный мир, который просто есть. Это чутье тормозит человека, приводит его в чувство реальности. Поэтому *il y a* представляет собой не рационализируемое непсихическое свойство человека, которое устанавливает его отношение к миру и несет функцию корректировки отношения к нему.

Таким образом, смысл антропологичен, он сопутствует человеку во всех его проявлениях, возвращаясь к нему в чувстве *Il y a*. Об этом свидетельствует тенденция, которую мы обозначили как прорыв к Абсолюту: за рациональными построениями обнаруживается смысл, к которому нужно прорваться во что бы то ни стало. Без него человек, стремящийся к осмысленному существованию, чувствует свою неполноценность.

Абсолютизация

Стремление к Абсолюту выражено в работе К. Мейясу [5], в которой автор выделяет направление в истории мысли, утверждающее непреодолимый характер корреляции, т.е. ограниченности мыслительного доступа корреляцией между мышлением и бытием. Невозможность помыслить вещь-в-себе после Канта стала имманентным пределом философской мысли, которая пресекает докритические попытки добраться до абсолютного. Статус архиископаемых – материальных носителей, на базе которого производятся опыты, позволяющие оценить доисторические феномены [там же, с. 18], – оказывается подорванным запретом на выход за пределы опытной данности. Чтобы помыслить способность экспериментальных наук производить знание о доисторическом, предпринимается попытка разорвать «корреляционистский круг» на примере критики нететических установок и приписывания необоснованных характеристик вещи-в-себе у Канта.

Проблема заключается в том, что корреляционистский способ мысли не согласуется с данными экспериментальных наук о событиях, предшествующих появлению жизни и сознания. В качестве решения предлагается контрпринцип неоснования, «Мы не согласимся больше ни с одной формулировкой принципа достаточного основания, согласно которому у каждой вещи есть необходимое основание быть таковой, а не иной – мы придерживаемся абсолютно истинности принципа не основания» [там же, с. 86].

Абсолютизация заключается в универсальности утверждения о необходимости контингентности, когда произойти или не произойти может все что угодно. В подобном контексте остается непонятным, почему утверждение все же обладает необходимостью, если оно направлено на нивелирование достаточного основания. Иными словами, что позволяет Мейясу выдвинуть сильный тезис о необходимости контингентности и Абсолюте, если достаточное основание отброшено как дериват догматической философии. Тем не менее подрыв необходимости достаточного основания является vesкой претензией к господству дискурса онтологии. Контингентность порывает с субъект-объектной связкой, отдельные элементы которой встречаются даже в концептах, далеких от метафизики (например, «тело без органов» Делеза).

Итак, на основании устранения закона достаточного основания и стремления элиминировать человеческий субъект как закрывающий доступ к области архиископаемого можно утверждать, что сама операция прорыва к Абсолюту направлена против науки и метафизики. Поиск возможности помыслить доисторическое связан с ностальгией по утраченному, которое не ухватывается научным категориально-эпистемологическим аппаратом. Разрыв корреляционистского круга означает прорыв к антропологическому смыслу, обладающему полнотой данности. Антропологический смысл соответствует предлагаемому Мейясу принципу безосновности, независимости от корреляционистской взаимообусловленности бытия и мысли. Прорыв к Абсолюту возвращает антропологическому смыслу забытую, внеисторическую данность.

Абсурдизация

В отличие от прорыва к Абсолюту Мейясу Камю признает бесплодность попыток осуществления такого предельного акта [2], образно свидетельствует о неизменном постоянстве человеческой ноши, того «камня», который является и роком, и достоянием человека. Стремление к Абсолюту не может быть удовлетворено, так как в основе отношения человека к миру лежит чувство абсурда. «Ностальгия по Единому, стремление к Абсолюту выражают сущность человеческой драмы. Но из фактического присутствия этой ностальгии еще не следует, что жажда будет утолена» [там же, с. 32]. В отличие от имманентного разрыва внутри субъекта, положенного Декартом, Камю проводит различие между реальным и воображаемым [там же], т.е. различие проводится им не метафизически, но функционально, таким образом, чтобы показать недостижимость Абсолюта, абсурдность поиска единого смысла в масштабах человеческой жизни. Понимание единства как Абсолюта яв-

ляется абстрактным потому, что из мира изъят Бог, но категория смысла остается приближенной к нему. Смыслом бытия является Абсолют, недостижимость которого обесмысливает существование человека. Камю хотел бы поверить в Бога, но из-за абсурдности взаимодействий с миром не может этого сделать.

Несмотря на критику прыжков «веры» – рассуждений, которые неправомерно соединяют желаемое и действительное, Камю также предлагает осуществить прорыв, но без веры. Прыжок без цели составляет идеал человека бунтующего, сизифов труд, не предполагающий ложных ожиданий на освобождение. Экзистенциальная судьба человека реализует его стремление к осмысленной деятельности, но должна быть избавлена от ожидания невозможного результата. Но если изначальная установка человека заключается в абсурдности мира, то, все же бунтуя против его бессмысленности, он верит в некий смысл, бунтует ради чего-то? Сам бунт, с одной стороны, является актом отрицания мира, с другой – утверждения смысла. Если мир не обладает смыслом, то почему смысл не может быть антропологическим? Следуя логике Камю, можно заметить, что свойственное человеку стремление к осмысленности уже располагает смысл в области антропологического.

Деантропологическая проблема бунтующего человека заключается в том, что смысл предстает онтологической категорией, поэтому проект заранее обречен на неудачу. Если смысл полностью располагается в области разумного, т. е. онтологического, то бессмысленность будет проявляться всякий раз, когда разум будет наталкиваться на иррациональное, абсурдное противостояние мира. Если же смысл полагать в воздействии человека на мир, а не в самом

мире, то осмысленность человека освобождается от неизбежной абсурдности. Смысл остается в самом акте деятельности, тем самым проблематика становится антропологической, тогда как тоска Камю по невозможному Абсолюту онтологически делает человека зависимым от неразрешимого ожидания.

На основании рассмотрения тенденций прорыва к Абсолюту на материале проектов спекулятивного реализма К. Мейясу и бунтующего человека А. Камю было продемонстрировано, что целью прорыва служит достижение антропологического смысла, независимого от онтологических условий. У Мейясу подобным условием является принцип достаточного основания, устраняемый ради осуществления прорыва, между тем как у Камю – Абсурд, противоположный онтологическим категориям знания, истины и разума. Автор приходит к выводу, что в рамках онтологии полнота основополагающего смысла невозможна, о чем явно свидетельствуют попытка преодоления логических принципов и смирение с Абсурдом как единственно возможным исходом онтологического «тупика».

ЛИТЕРАТУРА

1. Хайдеггер М. Бытие и время. М. : Ad Marginem, 1997. 503 с.
2. Камю А. Бунтующий человек. М. : Политиздат, 1990. 419 с.
3. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М. : Академ. проект, 2009. 489 с.
4. Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. СПб. : Универ. книга, 2000. 416 с.
5. Мейясу К. После конечности : эссе о необходимости контингентное / пер. Л. Медведевой. – Екатеринбург ; М. : Кабинет. ученый, 2015. 196 с.

Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова

Володченко М. А., аспирант кафедры философской антропологии философского факультета
E-mail: volodchenkomaria@yandex.ru

Moscow State University named after M. V. Lomonosov
Volodchenko M. A., Post-graduate Student in Philosophical Anthropology, Faculty of Philosophy
E-mail: volodchenkomaria@yandex.ru