

НЕГАТИВНЫЙ ПЛАТОНИЗМ

Ян Паточка

Об истоке, проблематике и закате метафизики и о вопросе, может ли философия её пережить

I

Несмотря на глубокие различия, которые отделяют философские размышления современности от философии XIX века, между ними существует ряд связующих звеньев. К числу этих звеньев принадлежит сознание того, что метафизическая эпоха в философии закончилась. Мы живём на закате великой эпохи или даже сразу после её окончания. Вслед за великим сейсмографом катастроф, произошедших после него, можно сказать, что воздух наполнен запахом тления¹. Но что же умерло, что окончательно ушло в прошлое, от чего остался только могильный холм, насыпанный историографией? Никто не знает этого со всей определённой, поскольку вопрос об этом до сих пор даже не поставлен удовлетворительным образом. Философские направления и школы различного толка используют друг против друга упрёк в метафизичности как смертоносное оружие. Как правило, метафизической считается всякая философия, которая выходит за границы позитивной науки. По этой формуле метафизика — это неясность, надуманная глубина мысли, секуляризованная теология, отжившая, устаревшая, антикварная наука. Однако противоречия начинаются уже в этом пункте: что же является научным? Следует ли понимать науку, вслед за позитивистами, как собрание описаний чувственно доступных элементов реальности вместе со средствами такого описания? Но тогда мы получим только науку *pro praeterito*, науку относительную и незавершённую по своей сути, хотя она и будет стремиться к консолидации в «единую науку». Или же мы, вместе с марксистами, будем стремиться к созданию активной науки — науки также *pro futuro*, которая должна не только констатировать факты, но и придать смысл жизни, науки, притязающей на охват целого. Но такая наука должна выходить за пределы простой констатации истин, ибо сама будет участвовать в создании истины. Во всяком случае она выйдет за пределы чистой данности, даже если будет руководствоваться данностями и не признает никакой иной реальности помимо чувственной. В обоих случаях целое либо выпускается из виду, либо постигается, но так, что для этого образования нет никакой гарантии объективности. Однако, чем же была традиционная метафизика, как не наукой о целом? Быть может, она утверждает и даже полагается уже самим

тем фактом, что так называемые антиметафизические направления её отвергают, и тем, как они это делают?

Видимо, стоит основательно исследовать, чем, собственно, была и является метафизика и чем она отличается от философии вообще, не только в исторической, но и в философской перспективе.

Позитивистское, как и гегелевское, представление о сущности и развитии метафизики определяется соответствующим пониманием истории. С обеих точек зрения метафизика является состоянием человеческой незрелости, которое проявляется в том, что человеческий дух ещё не в состоянии воспринять реальность в целом и потому заменяет её абстракциями. Но позитивизм видит всю человеческую реальность только в конечном знании и действии, которое отказывается от задачи понимания абсолютного целого и поэтому создаёт в качестве опоры свою собственную, относительную, но прочную и удовлетворительную целостность. Гегель и гегельянцы более радикальны и решительны: старая метафизика не должна сохраниться даже в качестве некой тени целого, если оно не соотносено с человеком существенным образом. Функцию надчеловеческого, внечеловеческого целого старая метафизика выполняет только благодаря тому, что отделяет конечное от бесконечного, вечное от временного, абсолютное от относительного, божественное от человеческого. Иными словами, метафизика мыслит неисторически, и причина этого состоит в том, что она не владеет диалектикой и не знает о ней. Все действительные проблемы метафизики решаются посредством диалектики, и поэтому метафизика растворяется в новой логике, которая занимает её место как действительная наука об универсальном целом.

Оба направления порождают интегральный гуманизм: метафизика является абстрактной формулировкой теологических мыслей и исчезает по мере успешного овладения природой и улучшения социальной организации общества. В современном логическом позитивизме метафизику принято считать не только недопустимой и избыточной, но даже бессмысленной. Метафизика, согласно этому представлению, вытекает из неправильного использования языка, из очевидных языковых ошибок. Человеку остаётся только единая наука со своим собственным методологическим органом, которому можно, памятуя о его предыстории, оставить название «философия». Проблема целого, если только она имеет какой-либо смысл, становится научной проблемой, наука должна охватывать всё. Отсюда понятно, почему, например, Филипп Франк, один из представителей логического позитивизма, в выступлении на парижском конгрессе по единой науке (1936)² пытается найти точку соприкосновения с советским диалектизмом и находит её в «конкретном мышлении», которое ориентируется не на общие тезисы, а на исторические ситуации, — в «диалектическом мышлении», не связанном никакой схемой. Такое мышление создаёт всегда новые схемы в соответствии с новым состоянием науки и ведёт войну на два фронта: против школьного идеализма и старого механицизма. При этом Франк сам остаётся в неведении относительно того, что его собственный проект — заменить материалистическую диалек-

тику логистической терминологией — превратил бы философию диалектического материализма в профессорскую абстракцию, в которой точность формулировок душист исторический порыв. Наука констатирует факты, и наделять её схемы императивным значением — это определённое дерзание, нацеленное на охват целого. Можно, конечно, принять результаты конечной науки за единственное мерило нашей деятельности, устроить будущее по образцу прошлого, ещё не данное и не реализованное — по образцу данного и реального. Но позитивист забывает о принципиальном различии между констатацией, которая всегда имеет частный характер, и решением, которое всегда имеет характер целостности. Диалектический гуманизм, напротив, вполне осознаёт это различие, и если позитивист объясняется ему в любви, как это делает Филипп Франк, он должен либо стать метафизиком, либо отказаться от постижения жизни как целого. Но тогда он должен также признать, что помимо того, что он сам называет «смыслом» и «значением», есть и другой смысл, который невозможно контролировать «научно», то есть при помощи конечного, позитивного, содержательного знания. Так, внутри самого позитивизма проявляется напряжение, проистекающее из связи с метафизикой: либо он становится интегральным гуманизмом и вынужден мыслить метафизически, либо отказывается от метафизики, но вместе с тем и от философии и гуманизма. Диалектический гуманизм находится в том же положении, только зеркально перевёрнутом: в нём тоже имеет место тенденция к позитивизму, к позитивной науке, провозглашённой в качестве единственной инстанции, отвечающей за ориентацию человека в универсуме, и он хотел бы предоставить этой инстанции ведущую роль. Но он считает позитивной наукой то, что таковой не является, поскольку под наукой он понимает науку целостную, философскую. Он хотел бы видеть философию столь же объективной, близкой самим вещам и свободной от любого человеческого участия, какими являются результаты относительной эмпирической науки; но между философской наукой и эмпирией всегда отсутствует среднее звено, поэтому их необходимо вновь и вновь подгонять друг к другу, чтобы философия отвечала идеалам как тотальности, так и объективности. Обычно это приводит к тому, что философия не удовлетворяет ни одному из этих требований.

Таким образом, ни позитивизм, ни диалектический гуманизм не отвечают на вопрос о целом, и оба это хорошо понимают. Требовать во всём научной строгости, научной объективности означает жертвовать автономией жизни и её отношением к целому; если же мы, напротив, всегда придерживаемся целого, то мы набрасываем это целое только в существенных чертах и теряем научную детальность. Но в самом ли деле философские направления, которые движутся в рамках этой замкнутой диалектики и потому неизбежно сталкиваются с мышлением о целом, свободны от связи с метафизикой — даже когда они желают забыть о ней? Не находятся ли они, напротив, под властью метафизической философии?

Кроме того, как позитивизм, так и диалектический гуманизм рассматривают вопрос о метафизике слишком близоручко. Они видят в ней секуляризированную теологию, которая выполняет реакционную общественную функцию. Но метафизика старше христианской теологии: именно метафизика дала христианской теологии систематический язык. Современная метафизика лишь пытается — не очень успешно — вернуть свою собственность, некогда данную теологии в заём; связь с теологией — это только определённый этап в жизни метафизики, и сегодня теология сама иногда дистанцируется от неё. Но современный гуманизм видит метафизику только с этой стороны, и, возможно, такое ограниченное ретроспективное видение ограничивает также понимание настоящего и будущего. Поэтому при всём неприятии традиции и формы, которую метафизика принимает в церкви и традиционном государстве, а также в своих школах, современный гуманизм, именно как сопротивление метафизике, остаётся в рамках, определённых этой традицией: он выступает только против традиционного метафизического решения вопроса, но не против способа постановки этого вопроса. Можно отбросить ответ — и всё же оставить в силе вопрос; как знать, не происходит ли это в случае с современным гуманизмом? Кто знает, не питает ли он надежду на позитивное и содержательное знание, которое охватывало бы целое, — как это было в традиционной метафизике? Если так, то и вся так называемая антиметафизическая философия содержит в себе метафизику.

II

Трудно описать конкретно, как возникла метафизика, и исследовать её начало в историческом аспекте, поскольку мы не располагаем предварительными философскими и историко-филологическими исследованиями. Вся традиционная история первой фазы греческой философии уже является реинтерпретацией её возникновения с точки зрения сформировавшейся метафизики, с позиции учения Аристотеля, которое само себя считало телеологической реализацией, ἐντελέχεια развития греческого мышления. Мы знаем, что не только вся древнегреческая философская доксография, но и вся современная историография — Целлера, Виндельбанда, Барнета и др. — движутся в колее этого древнего толкования. Сегодня мы также знаем — к сожалению, речь идёт о негативном знании, — что эта, по видимости, совершенно ясная и, несомненно, величественная концепция лежит в руинах. Книга Райнхарда о Пармениде³ явилась одним из первых признаков её крушения. Эта концепция была опровергнута и филологически, и философски. Однако то, что новые авторы — тот же Райнхард — предлагают вместо концепции Аристотеля, является, как правило, столь неадекватным греческому пониманию вещей, что, несмотря на изящество, оно наталкивается на одни отрицания. Поэтому у нас всё ещё нет истории раннего периода греческого мышления, и появится она, по всей вероятности, нескоро. А знать эту историю было бы в высшей степени важно в философском отношении. Ибо если метафизика яв-

ляется только некоторым решением на пути западной философии, то для философии жизненно важно освоить ту изначальную сферу, в которой метафизика возникает как одна из возможных форм мысли и которая имеет свою историческую судьбу и, конечно, может иметь свой конец.

Итак, истории возникновения метафизики у нас нет, и получим мы её не скоро. Но многое в истории так называемого досократического периода говорит о том, что уже тогда главной проблемой была основополагающая истина, несокрытость, ἀλήθεια. Древнейшая философия не обладала обширным знанием и порой даже сознательно дистанцировалась от многознания. То обстоятельство, что первые философы много путешествовали и были знатоками многих вещей, ещё не делает из их философии – даже в смысле притязания – примитивную науку. Впрочем, науки в строгом смысле этого слова, то есть в смысле систематизированной дисциплины, использующей систематический понятийный аппарат, тогда ещё не было. Такая наука сформировалась только в XV–XVI вв., причём не без участия философии, и прежде всего уже оформившейся метафизики. Если на Платона повлияла математика так называемых пифагорейцев, то и платоновская систематика, несомненно, способствовала дальнейшим попыткам математического синтеза; также несомненно влияние логики Аристотеля на корпус работ Евклида. Ранняя философия мало говорила об универсуме и не занималась построением системы мира. Если же философы делали это, то с тем же правом и в той же манере, как греки основывали колонии, как торговцы получали прибыль с хорошего урожая или как стратеги побеждали неприятельские флоты. Понятно, что в ранней философии различные виды «теории» ещё не разделились ясно и явно. Мы видим здесь скорее хаос, в котором формируются некоторые удивительные, неожиданно обширные и неисчерпаемо богатые континенты. Но если ранняя философия и имитирует мифологическую поэзию в её эсхатологической и космологической формах, если она и облекается в одеяния изречений оракулов и божеств, её «знание» – это знание особого рода. И лишь в момент завершения всех этих движений, в рефлексии в отношении последнего представителя этой изначальной формы мышления, философия, теперь уже метафизическая, нашла формулу для нового вида «знания»: это собственно «философия» в отличие от всего иного исследования и научности, от ἱστορία. Является ли философ Сократ литературным мифом или историческим лицом (психологически мы всегда склоняемся к последнему предположению) – нам определённо представляется, что в его образе у Платона мы видим особую, деятельную, антропологически направленную версию этого философского «изначального знания». Платон, создатель метафизики, был укоренён в этой дометафизической почве и стремился зафиксировать её в описании фигуры Сократа. Его исполинскому гению писателя и философа удалось создать образ, символическое значение которого выходит за рамки всякой исторической реальности. Образ Сократа по праву стал символом философии вообще, и только мелочная, без-

жизненная интерпретация в традиции аристотелевской логики (а это значит: метафизика) могла представить его как тип непродуктивного интеллектуализма, сводящего вопросы «жизни» к логической доказательности и искусству правильной дефиниции. Но платоновский Сократ — это и не «моральный философ», как его обрисовал Г. Майер⁴, не моралист, гармонизирующий внутреннюю жизнь и ведущий к правильной жизни, устойчивости и единству внутреннего мира. Или точнее: Сократ и таков тоже, однако не как моралист, не как выдающийся гений морали, но именно как *философ*, как тот, кто имеет «знание» определённого вида.

Это «знание» можно охарактеризовать как знание о незнании, то есть как вопрос. Сократ — великий вопрошатель. Только будучи великим вопрошателем, он явился тем великим борцом в диалектической дискуссии, которым его делает Платон. Он не мог бы стать таким — абсолютно независимым — борцом, если бы не был абсолютно свободным, если бы он был связан чем-то конечным на земле или на небе. Суверенитет Сократа состоит в том, что он ничем не связан, в том, что он постоянно освобождается от оков природы и традиции, от чужих и собственных схем, от физической и духовной собственности. Смелость его философии безгранична: кажется, что она имеет целенаправленный характер, основывается на модели *τέχνη*, на связи цели и средств, с которой имеет дело обычная, обыденно-практическая человеческая жизнь, но в действительности она лишь использует эту модель для прыжка в такое пространство, где ничто реальное уже не даёт опоры. При помощи своей тривиальной схемы Сократ открывает одно из главных противоречий человека — противоречие между неотделимым от человека отношением к целому и неспособностью и невозможностью выразить это отношение в форме обыденного, конечного знания. Так Сократ, вопреки обычному течению жизни, выходит на новый уровень, где уже невозможно формулировать предметные, содержательные и позитивные тезисы, но где он действительно — при всей суверенности жизни — движется в пустоте. Свою новую истину — а речь ведь идёт о проблеме истины — он формулирует лишь косвенно, в форме вопроса, скептического анализа, негации всех конечных тезисов. *А propos*: лишь на основе действительной деструкции видения истории философии, сформировавшегося в перспективе метафизики, можно выявить отношения родства, связывающие греческую философию с восточными философскими начинаниями, которые сформировались примерно в то же время и при всех различиях иногда напоминали досократическую философию.

Сущность метафизики, как она была создана Платоном, Аристотелем, Демокритом, состоит в том, что на сократический (или досократический) вопрос даётся ответ, который философ стремится вывести из самого вопроса. Так разворачивается иное знание, более высокое, нежели повседневное, конечное и утилитарно «практическое». Обнаруженное ранней философией различие должно остаться в силе; бытие, универсальное целое, должно быть трансцендировано; но, с другой стороны, это новое знание должно быть предметным,

содержательным и позитивным. Незнание становится формой знания, новое знание является позитивным в высшем смысле, в кажущемся незнании открывается истинное знание, более твёрдое, нежели что бы то ни было на земле или на небе. Так учреждается новая, необычно противоречивая форма знания, которое, с одной стороны, знает об абсолютном трансцендировании, об отношении человека к целому, а значит, и о неизбежном отношении человека к не-сущему, к нереальному, а с другой стороны, через это трансцендирование вступает на путь, ведущий в «иной мир». Трактую «иной мир» «внутримирно» («mundan»), философия стремится с его помощью объяснить, высветлить мир. Главным средством этой интерпретации является рефлексия на λόγος, через который было осуществлено трансцендирование: разве не с помощью логоса Сократ разрушил всякое человеческое целеполагание? Разве λόγος не выражает у Парменида то единственное внемировое бытие, которое хоть и соотносится с реальностью в целом, но, будучи смешано с нею, открывает дорогу ко всему неистинному жизни и духа? Эта рефлексия на λόγος в его объединяющей и трансцендирующей функции становится фундаментом учения об идеях, которое уже у самого Платона, но более всего стараниями Аристотеля превратилось в одну из трёх главных дисциплин новой метафизической философии – логику (см. исследование Стенцеля об истории античной диалектики³). Здесь идея постигается как стоящее над многим единство, в котором заключён принцип иерархического порядка, делающий возможным строгий метод доказательства. Но идея является также – и в этом состоит элемент сократизма – целью и образцом, а также *vis a fronte*; и как *vis a fronte* она становится основой для интерпретации универсума, который изначально был закрыт для философского мышления, – основой физики, второй главной философской дисциплины. Всем известно, как сам Платон, а затем Аристотель переходили от строгой трансценденции идей и исследования идеального бытия к размышлениям о мировых астрономических иерархиях и как Аристотель трансформировал принцип идей и платоновский ἔρως в космологическом смысле. Теперь и человеческое поведение, «смысл» человеческой жизни, получает наконец от идеального бытия новую форму: единство человеческой жизни разрушено, человек становится одним из способов бытия, направляемых идеально, этика и политика в своём единстве ставят задачу отыскать внутренний идеальный закон совершенной человеческой жизни. Так во всех этих метафизических дисциплинах, как наметили гениальные основатели и сохранила долгая традиция, проявляется принципиальное смешение трансцендентального и не-сущего бытия с вечным сущим, связанное с принципиальным пониманием сущего как постоянного. Так живая сила трансценденции, не имеющей предметного основания, связывается с неким гармоничным, духовным, но застывшим миром. На место историчности сократовской борьбы против жизненного упадка становится имитация вечного идеального мира. Абсолютность истины кажется здесь гарантированной непреодолимой универсальной понятийной систематикой и реализованной в совершенной форме го-

сударства. Идея как исток абсолютной истины становится вместе с тем истоком всего сущего, а тем самым, и всей жизни. Поэтому и государство является, по сути, государством воспитания, которое ведёт человека к идее и в свою очередь регулирует всю свою жизнь в идеальной перспективе. В таком государстве свобода, которая всегда в самом глубоком смысле является свободой к истине, управляется обществом, поскольку сама истина существует здесь в позитивной, предметной, постигаемой форме.

Разумеется, Платон не был бы Платоном, если бы в нём не было чего-то большего, чем Платон. Недорешённость метафизической проблемы проявляется у него в таких категориях, как ἄρητον, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, в невозможности рационального обоснования χωρισμός, а следовательно, в самостоятельности мира идей, о котором седьмое письмо говорит ρητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἔστιν... Поэтому действительным завершителем плана построения метафизической философии был не Платон, а Аристотель. У Аристотеля трансценденция с фатальной неизбежностью превращается в трансцендентную, надмировую реальность, в трансцендентное божество. Хотя проблематика трансценденции ещё присутствует как в теологии, так и в вопросе воззрения на εἶδη, попытки создания науки об абсолютном, объективном и позитивном целом заглушают в философии — на протяжении двух тысяч лет — все остальные мотивы. В историческом аспекте в высшей степени важен тот факт, что учение о целом, в разных вариантах, становится средством интерпретации христианского откровения, инструментом христианской теологии. Таким образом, метафизика была не абстрактной формулировкой теологических тезисов, как утверждают позитивисты, но предшественницей теологии. Йегер в своей книге⁶ указывает на ряд мотивов, которые уже в ранней греческой философии, поскольку она рассматривается как предшественница метафизики, предвосхищают теологию, по крайней мере в части, обозначенной как *preambula fidei*. С этого времени связь между метафизикой и теологией становится основополагающим духовным фактом западной цивилизации; все метафизические начинания касаются и теологии, борьба за метафизику или против метафизики часто толкуется как борьба против теологии или за неё. И поскольку теология имеет не только абстрактно-духовную, но и вполне конкретные общественные форму и функцию, эти позиции по отношению к теологии толковались как общественные, политические позиции. И это верно, поскольку здесь имеет место общественная связь; но когда эта связь понимается односторонне, как выражение или отражение общественной ситуации, пусть даже как некоторый аспект этой ситуации, это тоже метафизическая интерпретация, имплицитно содержащая в себе претензию на постижение последнего основания и целостной реальности и в этих рамках — также общества и истории. На рубеже столетий в свете этой неосознанно метафизической концепции казалось, что теология и философия вскоре разделят участь дисциплин, уже принадлежащих истории, дисциплин, время которых миновало и которые теперь уходят

в прошлое, уступая место позитивному знанию и осознанно целенаправленному рациональному действию.

Но что же произошло с теологией в Новое время? Она была подвергнута критике со стороны духа эпохи, то есть в первую очередь со стороны новой науки и философии. Наука в строгом и специальном смысле этого слова – дитя Нового времени. Древность в этом смысле знала только математику, или, лучше сказать, математические дисциплины, которым давала метафизическое объяснение и включала их в универсальное целое как одно из главных доказательств человеческой способности постигать универсальную, объективную и позитивную целостность. Мы уже говорили, что и Новое время также начинается с метафизики; оно выступает лишь против старых метафизических концептов, которые стремится заменить новыми, и прежде всего оно стремится заменить старый онтологический концепт математическим. И это превращение математического разума в метафизику, которое мы находим, например, у Декарта, сопровождается существенным изменением в понимании разума: теперь акцент ставится на понятии достоверности, а не на понятии органичности, то есть целостности этого разума. Целостность, к которой мы приходим этим путём, становится суммой частей; не существует никакого изначального постижения универсума как целого, напротив, мнимая целостность является одной из тех вредоносных иллюзий, которые сводят на нет позитивность разума и требуют методического устранения. Но тем самым метафизический рационализм готовит собственную смерть, поскольку применительно к природе оказывается, что если разум не обладает изначальным целостным характером, то и вера в то, что к этой целостности можно прийти, отталкиваясь от ясного и отчётливого понимания простых и единичных истин, представляет собой не более чем *artikulus fidei* этой более строгой науки. С этого времени, начиная примерно с Ньютона, с завершения галилеевской механики, наряду со старым учением о целом и его окончательно определёнными, понятиями в своей архитектонике основаниями сосуществует ряд прочных, позитивных, достоверных и объективных наук, которые, однако, конечны и лишены целостности, продвигаются от одной предметной области к другой и никогда не достигают окончательного завершения своих вычислений. У мыслителей типа Декарта этот конфликт ещё не осознаётся во всей остроте, но со времени Паскаля он уже вполне отчётлив. Паскаль не конструирует систему, но решает отдельные, независимые друг от друга проблемы, с которыми человек сталкивается вновь и вновь, – не имея цели постигнуть целое и без *«esprit de système»*. С конца этого столетия в философии, поскольку она методически овладевала новым опытом, почти единогласно признаётся, что математическая строгость не является ни адекватной заменой старой целостности, ни дорогой к ней. Математический рационализм ещё не противопоставил себя теологии; он только предложил новый принцип доказательства её основных истин. Но показательно, что уже Паскаль предпринимает попытку построить неметафизическую теологию, связать теологию с человеческой конечностью, с его противоречивостью

и невозможностью целостно понять человека посредством конечного и позитивного разума. Эпоха противостояния *esprit de système*, собственно эпоха Просвещения, победы конечного, обычного и практического разума как в процессе духовного постижения универсума, так и в жизненной практике, повлекла за собой также критику рациональной теологии, то есть метафизической части теологии. Так мало-помалу разрушался мост, который возводился долгие столетия, мост между христианским откровением и присущим человеку естественным постижением мира. Так была отвергнута наивно предполагаемая античной метафизикой возможность человека достигнуть собственными силами основы внечеловеческого сущего. А поскольку метафизическое мышление направляло и этот процесс низвержения метафизики, начиная с XVIII в. человек ищет или прочную опору в конечном, как если бы оно было целым и всеохватным, или же новый путь к целостному, органическому понятию разума, как оно сформировалось в античной метафизике и как его восприняло и трансформировало европейское человечество в Средние века. По первому пути направились эмпиризм – скептическое отрицание метафизики – и позитивизм: они придерживались чувственной данности, поверхности вещей, эмпирической науки; философия являлась для них критикой метафизики, что означает, в сущности, вербальных ошибок, которые человек по привычке и в силу своего антропоцентризма проецирует на реальность; религия – это антропологизм, а теология – догматизированная наивная наука и институционализированное духовное насилие. Здесь философия обладает только негативной ценностью: это чистая деструкция всего того, что существует вне непосредственной данности, того якобы respectable метафизического каркаса, в рамках которого должно постигаться бытие в его целостности и последней определённости. Посредством этого деструктивного процесса вся прежняя система понятий редуцируется к эмпирической конечности, к ограниченной и всегда обусловленной области, связанной с человеком. Рука об руку с этой философией шла новая жизненная практика, ориентированная на категорию пользы, личной или общественной, и новый способ объективного рассмотрения человека, его ценностей и целей как переменных новой алгебры целесообразности и благополучия. Уже утверждалась новая техника вещественного, хозяйственного, непрямого господства над человеком и исчисления человека. Новый аналог органического понимания разума вырос из неудовлетворённости скептической и негативистской позицией конечности, из недостатков эмпиризма, прежде всего из его чересчур пассивного характера; он появился там, где лучше всего сохранилась живая традиция позитивного метафизического мышления. Эта философия использовала мотив, открытый нововременным рационализмом в лице Декарта, но не развитый в органическую систему: мотив субъекта и его самодостоверности. Она использовала этот мотив человеческой автономии, противостоящей абсолютной *potestas divina* в сфере истины, прежде всего для того, чтобы с помощью строгой, замкнутой понятийной системы очертить область человеческого, или,

лучше сказать, автономно-духовного господства, а впоследствии для того, чтобы отождествить эту систему с собственной структурой реальности, поставить знак равенства между субстанцией и субъектом. Теперь «идея» трактовалась как «понятие», которое развивается и через это саморазвитие впервые реализует то, что издревле было целью метафизического мышления, – единство сущего и мышления, их тождество, синтез, преодолевающий разрыв и противоречие между ними. Теперь метафизика засияла в последний раз в своём систематическом блеске и даже выступила с притязанием, которое никогда ещё в своей истории не формулировала так открыто и сознательно.

Этот новый и последний взлет метафизики позволил увидеть и некоторые её новые стороны. Прежде всего, проявился до сей поры скрытый гуманизм и антропоцентризм, претензия поставить человека или даже только его решающую сторону – субъекта, дух – в центр и во главу угла универсума. Если Аристотель в первой книге *Метафизики* говорил о новой, искомой *ἐπιστήμη* как о божественной и о возможной зависти богов, которую может навлечь подобное притязание⁷, то на конечной стадии метафизики дух, то есть исторический и общественный человек, становится на место, когда-то отведённое богам и Богу. Миф, догматика и теология исторически поглощаются и вливаются в философию, которая отказывается от своего давнего имени всего лишь «любви к мудрости», чтобы стать научной системой. Метафизика показала своё антропологическое, антитеологическое, и историческое лицо. Она стала теорией вступления человека в последнюю эпоху, в век зрелого человечества, а порой и призывом вступить в эту эпоху даже там, где ход истории, объясняемый в своих изменчивых признаках и формах по-прежнему метафизически, ещё запаздывает.

Как известно, систематическая метафизика эпохи последнего взлёта не удержала того авторитета, которым обладала в последние годы жизни своего создателя, когда «научным» считалось только то, что в гегелевском смысле было диалектическим, когда самые могучие силы реальности – государства – могли, по выражению Гайма⁸, считаться прочными лишь в том случае, если они были сконструированы диалектически. Вскоре у современников возникло впечатление, что авторитет метафизики отброшен в сторону могучими силами конечности, силами развивающейся естественной науки и техники, всеохватной и расширяющейся промышленной революции, политическими усилиями по изменению общества в сторону более эффективного устранения общественных противоречий. Однако в действительности царство философии не осталось без монарха, как думали современники. «Состоятельный дом», как эпоха на своём биржевом жаргоне трактовала систему целого, не постигло банкротство. Подобно тому как после смерти Аристотеля система не была заменена новой, но продолжала существовать и утвердилось, прежде всего, в качестве идеи метафизически научной систематики, несмотря на снижение уровня понимания и изменение общей направленности эпохи, – так произошло и позже. Искусственные конструкции исчезли, антропологическая, историче-

ская и антитеологическая направленность «мировоззрения» осталась. На этой почве соединились два течения современной мысли, которые мы различали выше: направление, основанное в конечном — позитивизм, — и направление, исходящее из органического понимания разума и бытия. Эти направления претендовали на то, чтобы дать человеческим надеждам основу, направление, метод мышления и работы, а также вдохновляющий идеал; на то, чтобы прежде всего обосновать надежду страдающего человечества на освобождение, на исцеление собственными силами и средствами (которые, впрочем, не отличаются от сил самостоятельно развивающегося универсума, но лишь используют их и наделяют смыслом). Представлялось, что антропологизм находится в неудержимом наступательном движении и что человеческая мысль, как и деятельность, может занимать только антропоцентрическую позицию. Ничего не изменилось и тогда, когда в конце века на поверхности вновь появились поднявшиеся из глубин романтические течения, пропагандирующие, в противовес позитивистским устремлениям, идею автономной, всемогущей жизни, недоступной рациональному, конечно-научному анализу. Ничего не изменилось и тогда, когда и в них вновь отчётливо проявилась внутренняя расщеплённость метафизики, скрытая и утаённая в позитивистских и материалистических версиях: претензия на постижение целого — и вместе с тем стремление достичь такой целостности в форме действительного, всепроникающего знания. Неожиданно метафизическое круговращение началось вновь, в самых разных формах, будь то биологическая метафизика, новые издания романтического историзма, попытки возвращения к исправленному Платону, Аристотелю, Гегелю. Однако при всех новациях, в их буйном росте и чередовании, проявилось лишь одно: антропологическая эпоха не имеет действительного фундамента и не является чем-то большим или более глубоким, нежели предшествующая эпоха религии и теологии.

Неудивительно, что в свете этих ожиданий появились разные варианты критики всего антропологического направления и были предприняты попытки его преодоления. Характерно также, что в то же время проявляется новая форма отвержения метафизики. Теперь метафизика отвергается не потому, что, как полагали Кант и первые позитивисты, обещает больше, чем может дать, не потому, что она хочет слишком многого. Эта новая критика обвиняет её в том, что она хочет слишком многого там, где не надо, и, соответственно, добивается слишком малого — или не добивается ничего — там, где нужно. То есть метафизика обвиняется не только в нескромности, но также в чрезмерной скромности, или, лучше сказать, в неспособности стремиться к главному. Прежде метафизику критиковали за неспособность реализовать притязание быть наукой; теперь её критикуют за само намерение быть наукой. И это намерение быть наукой критикуется уже не во имя якобы сверхрационального знания, возвышающегося над сферой конечного, не во имя интеллектуального созерцания, интуиции, погружения в мистические глубины, где происходит слияние с ядром бытия. Метафизика критикуется не во имя

человека и его права быть и господином универсума, и смыслонадеждающей инстанцией. О господстве над универсумом, о нашей власти и силе, большей или меньшей, речь уже вообще не идёт. В отличие от традиционной метафизики – и всё же в контакте с ней, с её не до конца продуманными притязаниями – речь идёт о том, чтобы найти для человека *новую ориентацию*, иную, нежели исключительная направленность на реальный универсум и то, что принадлежит ему как каркас абстрактных закономерностей и схем, или – на внутреннее, только внерационально доступное течение его жизни.

Эта параллельная критика, стремящаяся придать мышлению новое направление, проявляется в двух сферах, которые, будучи весьма различными и отдалёнными друг от друга, тем не менее объединены определённой аналогией своих стремлений. Это, с одной стороны, теология, которая стремится освободиться от метафизики, а вместе с ней и от антропологического одеяния, а с другой – экзистенциальная философия, поскольку в ней проявляется борьба против антропологизма и интегрального гуманизма. Эти два направления критики, выросшие из начинаний прошлого века, но лишь сегодня кристаллизовавшиеся в начальные формы будущего мышления, в значительной мере независимы друг от друга, однако проявляют ряд структурных сходств. Они возникают именно в то время, когда интегральный гуманизм, радикальный антропологизм, пережив период интеллектуального брожения, предпринимает грандиозную попытку стать господином истории, завоевать общественную действительность, а тем самым придать единый, последний и действительный смысл всему универсуму. В фазе реализации абсолютного гуманизма само мышление находится уже за пределами гуманизма.

III

Задача этих размышлений – показать, что новый способ преодоления метафизики, в отличие от прежних, лишь по видимости антиметафизических попыток, не останавливается на простом отрицании и не лишает человека сущностных мотивов. Именно поэтому новой критике удастся понять саму метафизику и воспринять, в очищенном виде, её сущностную философскую волю.

Претензия на целостное понимание универсума приводит метафизику к противоречивой проблематике интегрального гуманизма. Метафизика по существу предполагает *transcensus* по отношению ко всему мировому существу; но этот *transcensus* должен возвести метафизику к новому, «истинному» существу и тем самым сделать её «истинной наукой». Так она становится наукой об «истинном сущем», то есть в обычном (теологическом) смысле – о божественном сущем. Наука о божественном – это метафизика. Но тогда она должна и действовать как наука: осуществлять дедукцию из принципов и проверку опытом, в котором открывается реальность её предмета. Такова первая, положительная, сторона дилеммы. Вторая же сторона имеет отрицательный характер: не существует никаких «метафизических

фактов». Метафизика не имеет никакого самостоятельного предмета; а если она предполагает, что имеет таковой, то как предметный, так и логический анализ вскоре показывает, что речь идёт только о фикциях, порождённых, главным образом, структурой нашего языка, о фикциях, которым не соответствует никакая реальность. Так мнимая трансцендентная реальность, мнимый метафизический факт сводится к простому эмпирическому факту, природному и языковому; при этом возникает задача создать неметафизический язык, который не привёл бы к невразумительным метафорам и фикциям.

Оказывается, что такого рода языковыми фикциями являются все старые метафизические понятия: идеи, не только в смысле высшей, истинной реальности, но и в смысле чисто «логических сущностей», универсалии, сущности, ценности и прочие квазиобъекты; точный язык, который должен быть структурным аналогом реальных фактов — и не более, — во всех этих фикциях не нуждается.

Такие категории, как субстанция или причинность, суть фикции, если они понимаются не просто как типические формы отношений, обнаруживаемые в чувственном материале (то есть, в конечном счете, как форма речи о мире, предполагающая анализ континуума восприятия), а как предельные формы строения самого сущего.

Наконец, фикцией является не только «сущее» (уже как абстракция), но и слово «быть» в значении существования, ибо, с одной стороны, у него нет никакого собственного предметного содержания («бытие» — это не реальный предикат); с другой стороны, оно служит только для того, чтобы включать единичные предметы в предельно широкую совокупность предметов, в совокупность эмпирической предметности вообще.

Вместе с абстракциями, сущностями, категориями, сущим как таковым и бытием исчезают и все предметы возможного метафизического опыта, метафизической рефлексии.

Как мы видим, на современном этапе метафизического мышления порождает антиномию: метафизика желает быть наукой об абсолютном объекте, но воля к абсолютности и объективности в конечном счёте приводит к тому, что она оказывается лишена какого бы то ни было объекта. Начало нашего столетия с новой актуальностью демонстрирует обе стороны этой дилеммы, которая в истории философии уже много раз воспроизводилась в разных формах. Мейнонг, Гуссерль, Шелер, англосаксонские неореалисты, Уайтхед и др. возобновляют рационалистическую метафизику с её сущностями, ценностями в себе, субстанциальными категориями; в то же время поздний Brentano, логические позитивисты, Рассел как аналитик фикций и многие другие современные логики (особенно семантики и теоретики логического синтаксиса), отталкивающиеся от конкретных проблем конечной науки (особенно проблемы обоснования математики), осуществляют основательную деструкцию метафизики.

Таким образом, эти тонкие и абстрактные философские вопросы, весьма, как кажется, далёкие от конкретных исторических интересов, от человеческой практики, вопросы, которые занимают только спе-

циалистов и служат в лучшем случае лишь упражнением для «остроты ума», суть составная часть секулярной борьбы человека за метафизику, то есть за одну из возможностей философии, а значит, за философию вообще, поскольку она является столь же существенным делом человека, как религия или искусство. На первый взгляд, те виды деятельности человека, которые не служат непосредственным образом для поддержания жизни, представляются более проблематичными, чем прочие; ведь жизнь является чем-то просто данным, и с этой точки зрения не требует никакого оправдания. Но человек, тем не менее, постоянно стремится к тому, что не только проблематично в указанном смысле, но даже не может быть оправдано на основе предметной данности – и возможно, что к такого рода возможностям относится и философия. И жизненное значение этих сил уже никто не может отрицать, независимо от того, оцениваются они положительно или отрицательно.

Метафизика в обеих своих формах, положительной и отрицательной, содержит одну и ту же скрытую предпосылку, от которой зависят как её построения, так и попытки «критики языка», предпосылку того, что язык, поскольку он имеет смысл, может выражать, то есть отражать, воспроизводить, только объективные факты, реальные предметы; иными словами, смысл языка – это описание вещей – и ничего более, и вне сферы этого воспроизведения (и его средств) язык представляет собой простое скопление бессмысленных слов.

Верно, что логические позитивисты стремятся устранить метафизику, поскольку, по их мнению, философия не говорит о вещах ничего содержательного, она говорит не об универсуме, а только о языке. Некоторые языковые знаки предназначены для обозначения вещей, иные – для обозначения других знаков; некоторые из языковых выражений и высказываний имеют предметный смысл, т. е. выражают факты (действительные или недействительные; они могут быть подтверждены или опровергнуты чувственным опытом); есть также выражения, лишённые какого бы то ни было фактуального содержания, чистые системы конвенций, имеющие особое значение, ибо только благодаря им возможна взаимосвязь высказываний, их последовательность и бесспорность. Логика и математика полностью состоят из такого рода бессодержательных, но осмысленных высказываний, без которых было бы невозможно знать, не противоречим ли мы сами себе, когда производим различные высказывания, т. е. говорим ли мы вообще (не устраняется ли одно наше высказывание другим).

Даже высказывания, не имеющие фактуального содержания, в конечном счёте существуют для того, чтобы стали возможными высказывания о фактах. Но высказывания, касающиеся фактов, проверяются фактами, т. е. обосновываются в процессе упорядочивания и прогнозирования того, что дано чувственно. Так логический позитивизм замыкает человека в границах языка, а тем самым, как считается, в границах чувственности и данности.

В самом деле, логика и математика таким образом лишаются того метафизического нимба, которым их наделял старый рационализм от Платона и Декарта до Гуссерля (первого периода) и неореалистов.

Но последовательный и продуманный язык не является чем-то однозначным. Возможны разные системы конвенций, и человеческий дух конструирует всё новые и новые математические и логические системы. Язык, а вместе с ним и опыт развиваются в ходе истории. Чтобы опыт мог стать точнее и шире, необходимы всё более сложные, проработанные и формальные конвенциальные системы. Наука – и в самом деле «хорошо сделанный язык», но лучше сказать, это язык, который создается, творится. Однако и в отношении самого этого процесса можно сделать определённые заключения: он стремится быть последовательным и объединить весь возможный опыт.

Если в языке мы имеем средство, позволяющее нам жить в предметном универсуме, выделять в нём область управляемых и предвидимых вещей, то это, конечно же, происходит благодаря нашей способности образовывать осмысленные предложения без фактуального содержания, нашей способности к конвенции. Эта способность возвышает нас над пассивностью животных, позволяет именно *предвосхищать* что-либо, точнее, предполагает выход за рамки чистой данности. Мы живём в языке, и уже само наше пребывание в нём показывает, что мы существуем, дистанцируясь по отношению к данному, что мы не так скованы в нём, как утверждают позитивисты, хотя *предметно* мы не можем выйти за данные рамки. Можно согласиться с позитивизмом в том, что предметная трансценденция возможна только через расширение опыта в науках; но такая трансценденция уже вполне убедительно доказывает, что *предметное* знание является по своему характеру нецелостным – именно потому, что трансценденция проявляется в движении постоянного расширения и углубления.

Следовательно, язык – не раз и навсегда данная структура, но история; он не дан, а создаётся нашими усилиями, направленными – хотя совершенство недостижимо – на всё большую полноту и содержательность; так человек, в отличие от животного, воспринимающего данности пассивно, способен воспринимать и постигать всё новые и новые значения. Но историчность структуры языка возможна только потому, что человек не привязан к чувственным данным (как и вообще ко всему, что в готовом виде наличествует вне его и перед ним), потому что он «свободен».

Эта открытость по отношению к «чувственным данным» выражается уже в том, что чувственные данные должны быть интерпретированы, должны войти в наши языковые, «логические» схемы, позволяющие ввести их в обзор и взаимосвязь, – логические позитивисты говорят, что из этих данных должны быть созданы логические конструкции. Однако такого рода конструкции означают свободу от данности как таковой. В процессе конструирования имплицитно содержится логика, то есть единство, последовательность, которая, как мы видели, не имеет ничего общего с содержанием фактов, но имеет чисто аналитический характер. То, что позволяет нам говорить

о вещах, не имеет с самими вещами ничего общего; утверждение, что язык — это единый язык, не уничтожающий сам себя, задает чисто «абстрактное» единство и представляет собой голый постулат.

Это, однако, подтверждает, что язык предполагает и осознание этой угрозы, и защиту от неё. Логический слой, слой логических выразительных средств, создан для защиты от этой всеобщей, принципиальной угрозы. Каждый тезис, каждое предложение, которому мы верим, находятся под угрозой: они не зависят от нас, но и не являются чем-то самостоятельным; они имеют содержание и смысл вне себя, могут опровергаться опытом или, напротив, оставаться без внимания — я могу пренебречь ими, никак их не использовав. Так мы видим, что каждое предложение, а, следовательно, язык в целом предполагают присущий человеку *временной горизонт*, горизонт продолжающегося опыта, который является предпосылкой любой памяти и любого воспоминания. Однако эти воспоминания, существующие лишь во временном горизонте, наполняющие и оживляющие его, равным образом предполагают, вместе с самим этим горизонтом, ту общую угрозу, что присуща всякому темпорально экзистирующему существу, — привязанность к вещам и вместе с тем *дистанцию по отношению к ним*.

Логические позитивисты очень горды тем открытием Юма, что индивидуальный субъект — это не субстанция, а «сенсуальная история», то есть исторический ряд чувственных содержаний. Однако о самой этой «сенсуальной истории», о её признаках и форме они постоянно умалчивают, как будто от этого вопроса можно отделаться, передав его в ведение психологии. Но именно эта передача «личной истории» в ведение психологии показывает, что позитивист произвольно ограничивает понятие действительности сферой чувственного, поскольку действует так, как будто само понимание, постижение обнаруживаются только в чувственных содержаниях.

Очевидно, и понимание, и постижение, и значение можно рассматривать как «логическую конструкцию» на фундаменте чувственных данных; но равным образом и чувственные данные можно рассматривать как моменты внутренней истории и соответствующей ей сферы опыта. Конечно, эта сфера не имеет того «принудительного характера», который присущ чувственному опыту и логической конструкции и необходим для объединения опыта с целью более совершенной антиципации. Однако сфера опыта внутренней истории сущностным образом демонстрирует не менее всеобщий характер, поскольку только она в состоянии придать действительный смысл тому «индивидуальному ряду чувственных переживаний», о котором говорит позитивизм.

Отрица осмысленность неverifiedируемых предложений, а также модифицируя юмовский вопрос о том, «как я убеждаюсь в истинности или ложности своих собственных высказываний», логический позитивизм ставит вопрос с надлежащей остротой, будучи при этом уверенным, что всякому лояльному свидетелю спора остаётся лишь одна возможность — признать внешний опыт — опыт, *который*

мы имеем, — единственным судьёй в вопросах о значении и истине. Здесь в самом деле расходятся два пути: мы признаём либо примат того опыта, который *мы имеем* и решения которого приходят извне, либо примат того опыта, который *суть* мы сами.

Но как раз в этом вопросе чувственный опыт не может быть решающей инстанцией, поскольку тогда он был бы не только судьёй, но и заинтересованной стороной. Конечно, можно сделать вид, что проблемы не существует, поскольку она не имеет смысла. Но речь идёт именно о том, что проблема «имеет смысл или не имеет смысла» не только в силу объективной достоверности, но и в силу того, кто мы *суть* и как мы существуем. Основополагающий опыт человека как исторического существа — опыт, который не определяется чувственными данными, и язык, который поэтому нельзя логически перевести в высказывания о чувственных данных, — это опыт *свободы*. В сравнении с чувственным опытом этот опыт имеет ту особенность, что он не является опытом какого-либо факта, *предмета*, который описывается с разных позиций и доступен разным наблюдателям, опытом вещи, к которой можно возвращаться вновь и вновь и которая является составным элементом взаимосвязи многих вещей. Но свобода в любом случае переживается в опыте. Это опыт *риска*, на который можно пойти и от которого можно уклониться. Этот опыт не является пассивным, вынужденным опытом, какой является вся чувственность, ибо опыт, *которым мы обладаем*, это вместе с тем опыт, *который обладает нами*. По этой причине опыт свободы не является также всеобщим и самоочевидным, как пассивный сенсуальный опыт, который по времени ему всегда предшествует; опыт свободы — это опыт *завоевания*, завоеванной свободы, а не безмятежного обладания свободой. Поэтому есть люди, не имеющие собственного опыта свободы, и их даже большинство. И поэтому есть те, которые толкуют её по образцу пассивного чувственного опыта, как если бы речь шла о некоем факте или данности, пусть даже «субъективной», как если бы свободу можно было обнаружить «интроспективно», всматриваясь в глубины личности, путем рефлексии над собственным сознанием и т. д. В чём же заключается опыт свободы? Это опыт неудовлетворенности чувственно данным, перерастающей в понимание того, что данное и чувственное — это не всё и даже не главное. Поэтому для опыта свободы определяющими являются «негативные» переживания, показывающие, что содержание пассивного опыта является незначимым, преходящим и ничтожным; переживания, позволяющие понять, что возможно не только приостановить веру в каждый единичный сенсуальный опыт, но и превзойти само Я, поскольку оно подчинено чувственной пассивности, сделав это Я предметом внимания и исследования. Эти переживания показывают, что изначально недействительное, нереальное, фантастическое, просто «произведённое» может быть более важным, более значимым, чем чисто пассивная реальность, что оно может «придать» этой пассивной реальности «смысл».

Опыт свободы — это всегда целостный опыт целостного «смысла»; пока нет опыта свободы, вопрос о целостном «смысле жизни», как принято говорить, лишён значения. Сократовская диалектика имела целью именно демонстрацию того, что никакой чувственный объект, никакой вещный опыт не в состоянии поставить этот вопрос, тем более ответить на него.

Все эти обстоятельства позволяют определить опыт свободы как опыт трансценденции; негативной метафизики эмпиризма нельзя избежать ни посредством рационалистической метафизики, ни посредством метафизики субъекта, который утверждает свою автономию или превосходство по отношению к вещам природным и принадлежащим культуре; это возможно только через обращение к опыту трансценденции и через стремление обрести такой опыт.

Но если опыт трансценденции по своему охвату является более ограниченным, чем пассивный опыт, если он, в отличие от пассивного опыта, актуально реализован лишь незначительным количеством людей, то не оказывается ли опыт трансценденции чем-то «аристократическим», не делим ли мы здесь человечество на два принципиально различных «вида», которые кроме внешнего подобия имеют мало общего? Не оказывается ли опыт свободы чем-то таким, что затрагивает только тех, кто ею обладает, чем-то необщечеловеческим? Что может такой опыт дать людям, которых гнетут обычные человеческие нужды и которые в материальных заботах и униженности взывают о помощи, нуждаются в хлебе, чтобы насытиться, в лекарстве, чтобы сохранить жизнь, в планах и машинах, чтобы не оставаться рабами биологических и общественных потребностей? Более того, не есть ли этот «опыт» всего лишь конструкция, предназначенная для того, чтобы позволить людям удовлетворенным и сытым с чистой совестью занимать привилегированное положение, которое иначе было бы таковым только *via facti*?

Здесь необходимо провести различие. Конечно, опыт свободы менее распространён, чем пассивный опыт, но сама свобода, точнее, возможность свободы — это факт, затрагивающий всех людей вообще. «Целостный смысл» — это дело каждого, и жизнь каждого из нас явным или неявным образом имеет к нему отношение. Можно также сказать, что *некоторым* опытом свободы обладает каждый человек, но его черты не всегда обретают ту отчётливость, с каковой они оформляются в единую картину целостного значения у тех, кто живёт в опоре на явный опыт свободы. Дистанция по отношению к вещам, язык, предвосхищение опыта, научное объяснение в конечном счёте могут быть поняты только исходя из возможности свободы. Но они доступны также натуралистической и утилитаристской интерпретации, которая, конечно, удовлетворяет того, в ком не развернулся опыт свободы или кто подавляет его в себе по соображениям практического характера или из убеждения. Человек творит и трудится на основе свободы, даже когда отворачивается от неё. Свобода не является аристократической привилегией, она обращена ко всем и действительна для всех; без неё человек не был бы человеком. И «челове-

ческое достоинство» тоже проистекает исключительно из свободы; даже там, где люди этого не осознают, оно коренится отнюдь не в том, что человек является самым могущественным из живых существ. Поскольку если бы это было так, человек, будучи способным выполнять общественные конвенции сотрудничества и солидарности, всё же осознавал бы в глубине души свою ничтожность — ничтожность положения смертного существа, ограниченного в познании и подверженного случайностям космического и социального характера, — без всякой компенсации, кроме более или менее законной гордости того, кто соревнуется с кем-то в силе и кто хоть и может достигнуть многого, но в конечном счёте будет повержен. Но если свобода обращена ко всем, то бессмысленно считать её привилегией, как и уловкой господствующих, имеющих целью легитимировать себя и отвлекать других от насущных забот.

IV

Опыт свободы лежал в основании метафизики в её историческом возникновении и развитии. Сократ сформулировал этот опыт посредством мысли о незнающем знании; на почву подлинной метафизики он не вступил. Этот шаг сделал Платон, когда объяснил опыт свободы (и трансценденции) исходя из особой системы понятий, которая опять же выдвинула претензию на предметность и позитивность, создавая понятия, формулирующие наш позитивный чувственный опыт. Платон истолковал свободу как *transcensus* от чувственного к трансцендентному, от «кажущегося» к «истинному» существу. Посредником между двумя мирами выступает диалектика — духовный процесс, который покоится на двух опорах — чувственном и сверхчувственном — и обеспечивает как восхождение от чувственного к сверхчувственному, так и нисхождение от сверхчувственного к чувственному. Восходящая диалектика означает поиск необусловленного и надпротиворечивого по ту сторону обусловленного, неединого и исполненного противоречий. Нисходящая диалектика, которая исходит из единого, надпротиворечивого и необусловленного, показывает генезис множественности, взаимоотношённости многого друг к другу и вместе с тем — генезис (относительных) противоречий. Тем самым Платон предложил первый проект положительной (рационалистической) метафизики. Благодаря этому он внёс вклад не только в метафизику, но и в позитивную науку, поскольку именно на её почве он набросал и частично реализовал идею понятийной систематики. Этим он определил судьбу философии на две тысячи лет; проблематично, однако же, поставил ли он тем самым философию на её истинный, окончательный путь? Споры о платоновской форме, а впоследствии — в наше время — о самом существовании метафизики не утихают со времен Платона. Это неслучайно уже потому, что в противном случае метафизика была бы обоснована несовершенным и наивным образом. Неполнота и изначальная наивность не мешают фактуальным наукам в их продвижении, коль скоро последние достигли стадии прочного конституирования.

Метафизика, хотя она и основывается на аутентичном опыте, по сущностным причинам не может конституироваться в качестве науки, как она этого хочет и требует от своих адептов.

Пассивный опыт является положительным и содержательным, то есть открывает нам определённые стороны предметного сущего, которое хотя и присутствует в них всегда неполно и односторонне, но всё же в оригинале и таким образом, что каждая данность представляет прежде всего позитивное содержание; последнее хотя и может быть несовместимо с другими, однако эта несовместимость является всегда чем-то вторичным, что характеризует изначально позитивные содержания. Опыт свободы, напротив, не имеет никакого позитивного содержания; категории, с помощью которых мы характеризуем и определяем предметные содержания – качество, количество, субстанциальность, отношение и т. д., – здесь вообще неприменимы, поскольку не находят никакого соответствующего субстрата, чего-то, к чему можно было бы относиться так же рецептивно, как к предметным содержаниям, которые просто есть или, напротив, отсутствуют. В опыте свободы не содержится никакого представления, никакого конечного полюса, на котором могла бы закрепиться наша деятельность, направленная на предметы. Опыт свободы не имеет никакого субстрата, если под субстратом мы понимаем некоторое конечное и позитивное содержание, некий субъект, предикат или совокупность предикатов. По отношению ко всему этому опыт свободы характеризуется особой негативностью – дистанцией, отдалённостью, преодолением любой предметности, содержательности, представляемости и субстратности. Это выражается, прежде всего, в *целостности* этого опыта. Именно этот опыт превращает наше предметное переживание в переживание целого – единственно благодаря тому, что мы находимся всегда *по ту сторону* предметного, что нам одних предметов недостаточно, он образует для нас целое из предметов, – ибо действительная совокупность всего конечного сущего нам, конечно же, совершенно недоступна. Актуальный предметный опыт со своим общим стилем и своими перспективами продолжения в неопределённом направлении постижим только в отнесённости к этому «акту» целостного радикального дистанцирования от него, сущностной неудовлетворённости, незаstopоренности в голом предметном мире. Эта дистанция создаёт, однако же, *область* предметности как таковую – область, которая, несомненно, отсутствует у животного с его привязкой к конкретным, наличным, инстинктивно обусловленным вещам. Для животного конкретный предмет – это всё, предметный мир не представляет для него никакой «области», в нём нет никакого самостоятельного «стиля», никакого момента неопределённости и простого «и так далее», никакой чистой потенциальности.

Поскольку опыт свободы не имеет никакого положительного предметного содержания, попытка проинтерпретировать наш предметный универсум в терминах чисто пассивного опыта должна была всегда казаться убедительной и успешной. Эта попытка имеет различные формы: в традиционной психологии она выступает, например,

в форме составления опыта из объективных элементов, в последнее время, в гештальтпсихологии, — в форме сведения воедино отдельных динамических составляющих, имеющих всецело позитивный и содержательный характер. «Память» и «фантазия» объясняются как структуры, состоящие из актуальных, специфических элементов, как особые структуры настоящего. Язык, это свидетельство не только о сущих вещах, но, прежде всего, о дистанции по отношению к ним и распоряжении ими, истолковывается всецело как образ вещей, предметных структур. Всё это можно вполне успешно делать, потому что, с одной стороны, в действительности всегда можно указать на соответствующие объективные факты, а с другой стороны, собственный «духовный» опыт не предлагает никаких предметных и позитивных содержаний. Попытка распространить предметное описание, предлагаемое естествознанием, на весь универсум сущего, включив всё в систему объективной науки, должна поэтому казаться заманчивой, поскольку она всегда может опереться на убедительность успехов естествознания.

Если мы только раз поняли действительность и возможность пережитой свободы, это должно отразиться и на нашем предметном опыте. Интерпретация нашего человеческого опыта, опыта исторических существ, является, однако же, чем-то принципиально отличным от метафизики. Метафизика открывает новый универсум и, отправляясь от него, трансцендирует этот; напротив, объяснение опыта открывает, освещает этот наш данный, живой мир, в котором оно обнажает то, что до сих пор было завуалировано: его скрытый смысл, его собственную структуру, его внутреннюю драму. Разумеется, для этой интерпретации можно найти некую поддержку и со стороны самой метафизической традиции. Ведь традиционная метафизика в своих построениях равным образом опиралась и на опыт трансценденции, и на внутреннюю драму свободы. Она знала эти феномены, которые анализировала и трансформировала в чисто конструктивной манере.

Если позитивистская, или, лучше сказать, негативистская версия метафизики отвергает позитивную метафизику как набор языковых ошибок, то наш подход в состоянии «снять» (*aufheben*) метафизику в более глубоком смысле; речь идёт о возможности постичь также и момент её внутренней оправданности, а не только пустоту, особенно заметную там, где метафизика измеряется масштабом, которого она требует сама, но который, тем не менее, неадекватен её собственному внутреннему ядру, — масштабом строгой, конечной и нецелостной науки, как её создал современный математически-конструктивный и предметно-описательный дух. Один из главных платоновских мотивов, который основывался на реальном опыте свободы и которому обязаны своим возникновением метафизические учения, мы хотим интерпретировать здесь неметафизически и одновременно показать, что традиционная метафизика содержит отсылки к этому мотиву. Тем самым должно проясниться, как это возможно, что, несмотря на «пустоту» и «несостоятельность» метафизики, сто раз подчёркнутые объективной рациональностью, несмотря на её предполагаемую без-

защитность и бессмысленность, человеческий дух вновь и вновь возвращается к ней, хотя в свете прогресса наук не в состоянии сделать здесь ни шага вперёд.

V

Платоновская теория отдельно существующих идей часто интерпретировалась как ложное логическое заключение, как гипостазирование имен, как просто недостаточно разработанная логическая теория. Как известно, с логической точки зрения не существует достаточного доказательства тезиса об идеях как отдельных сущностях, которых не достигает никакое чувственно данное сущее. Отсюда современные попытки интерпретировать идею противоположным образом: как мыслительное средство для объяснения опыта, как то, что позволяет придать смысл опыту, как априорный элемент, как методическую предпосылку, как регулятив, без которого в более глубоком смысле не обходится никакое научное познание. Однако при такой интерпретации, которая выглядит более приемлемой с точки зрения современной методологии (особенно неокантиански ориентированной), служебность вещей по отношению к идеям, так часто подчёркиваемая Платоном, замещается служебным положением идей; последние хотя и управляют нами, однако служат лишь пониманию вещей этого мира, толкованию опыта. В любом случае *chorismos* в этих новых интерпретациях исчезает, превращаясь в голое различие между двумя составными частями познания; различие же двух порядков бытия в его онтологическом значении вновь нивелируется. Здесь ничего не даст, если мы от логико-методологического толкования вернёмся назад, в область, близкую сократическому Платону, в ту сферу, где возникает изначальная идеология, в сферу праксиса, обозначенную современной философией как сфера ценностей, и начнём понимать идеи как «ценности в себе», поскольку тогда мы будем вынуждены либо утверждать отделение и более высокий род бытия этих ценностей, не имея на то убедительных оснований, либо понимать их как голые «идеи в кантовском смысле», как ирреальный регулятив нашего поведения, оказавшись снова там, где начинается теоретическое толкование.

Современные толкования могут, таким образом, сохранить и постичь в идее всё, кроме *chorismos*, отделения идеи от нашей реальности, от мира вещей и людей, предоставленного самому себе и рассматриваемого как чистая реальность. Но важно понять, почему именно *chorismos*, именно отделение, изоляция, является важным феноменом, который нельзя игнорировать и замалчивать. Необходимо отбросить определённую метафору, которая вызывается к жизни обозначением «*chorismos*»: представление отделения друг от друга двух предметных областей, поскольку изначально *chorismos* – это всё-таки отделение *без* некоей второй предметной области. Речь идёт о дистанции, которая не разделяет два царства, скоординированных или связанных в некоем третьем, которое охватывало бы их обоих, образуя основание как их координации, так и взаимного разделения.

Chorismos – это отделение, различие в себе, абсолютное отделение как таковое. В нём не содержится тайны некоего иного континента где-то за разделяющим океаном; его тайну нужно вычитывать из него самого, находить единственно в нём самом. Иными словами, тайна *chorismos* – это то же самое, что и опыт свободы: опыт дистанции по отношению к реальным вещам, опыт смысла, независимого от предметного и чувственно данного, опыт смысла, который мы обретаем благодаря переворачиванию изначального, «естественного» направления жизни. Это опыт возрождения, «второго рождения», который присущ всякой духовной жизни, опыт, который известен человеку религиозному, человеку, причастному искусству, и, не в последнюю очередь, философу. Для философии опыт свободы – это то, что сохраняет её от возможного распыления в конечных, предметных, изолированных знаниях, что даёт и гарантирует философии автономию. Итак, если мы метафизическим образом рассматриваем идею как краткое выражение *chorismos*, а этот последний – как символ свободы, тогда можно сказать, что философия существует только благодаря пониманию идеи и что философию не может постичь тот, кому не доступна идея. Только не следует отождествлять идею в строгом смысле этого слова, этот абсолютный предмет, со свободой; напротив, саму идею ещё необходимо преодолеть, превзойти, освободить её от пред-ставляющего, предметного, образного характера.

Конечно, идея, как её описал Платон, содержит в себе два момента: она, без сомнения, есть абсолютный предмет, форма в себе; однако идея – это не только то, что рассматривается, вид и форма, – более сущностным образом она есть то, что прежде всего позволяет видеть, созерцать.

Видеть не в чисто инстинктивно-сенсуальном смысле, что характерно и для животного, а в некоем «духовном» значении, о котором можно сказать, что оно позволяет нам усмотреть в том, что нам дано, что лежит перед взором, больше, нежели непосредственно содержится в данности. Что позволяет нам усмотреть больше, чем мы видим? Это именно то, что воздействует так, что мы в том же самом или почти в том же самом увиденном снова и снова усматриваем нечто новое, – то, что делает из нас существ, которые изменяют самих себя и своё окружение, следовательно, то, что делает человека «историческим». Историческим же является такое существо, которое не живёт в вечности, будь то в смысле возвышения над временным рассеянием вообще или в смысле вечного настоящего, вечного мгновения, но которое как раз проводит различие между тем, что дано, тем, что уже ушло и безвозвратно потеряно, и тем, что есть не иначе, как в форме беспокойства на почве того, что имеет место в настоящем. Историческое существо опирается на прошлое, посредством которого оно расширяет горизонт данности и в то же время преодолевает данное и настоящее. Однако на всё это оно способно только тогда, когда оно распоряжается силой дистанции, силой отстояния от просто данного и просто настоящего – силой освобождения от чисто предметного и данного, в платоновской терминологии – силой идеи. Конечно же,

так понятая идея сама никогда не может быть увидена, она далека от того, чтобы быть предметом в себе, она лишь образует начало и исток всего *человеческого* опредмечивания, но только потому, что прежде всего и основополагающим образом она является силой рас-предмечивания и де-реализации, силой, из которой истекают все наши способности противостоять «голой реальности», которая в противном случае была бы возложена на нас как абсолютный, неотвратимый и непреодолимый закон. Из этой идеи возникают силы памяти и воспоминания, отношения к тому, чего больше нет, силы актуализации того, что прямо не дано и что не показывается само, силы фантазии, комбинирования, синтеза того, что вне нас никогда не совмещается. Здесь выступают способности негации во всех формах – от простого фиксирования того, чего нет и что себе противоречит, вплоть до намерения разрушить то, что существует, осквернить то, что считается сакральным, осудить действительное во имя того, к чему стремишься и чего нет «здесь и теперь».

Так понятая идея не образует никакой иерархической системы сущностей; её главной проблемой не может быть единство вида и рода – проблема, которая лишь постфактум заняла центральное место. Единство, на которое указывает духовный опыт свободы, является более абсолютным, чем единство рода. Виды и роды, как и весь мир языка, являются, несомненно, творениями идеи, но идея не есть ни *species*, ни *genus*, как она трактуется в метафизической версии. Аристотель в своём учении οὐτε τὸ ἕν οὐτε τὸ ὄν εἶνα γένος⁹, находится к идее ближе, чем Платон в своей «логической» фазе. Но и Платон, и Аристотель знали о великом мыслителе, который впервые и с недостижимой глубиной постиг *Единое* в его возвышенном и отрицающем характере; и, с нашей точки зрения, это не кажется ни чем-то непонятным, ни признаком сознательного отклонения от сократовской традиции (которая означает для нас нечто символическое, некое преломление древнейшей прафилософии вообще), когда в *Софисте* вместо Сократа разговор ведёт элеатский чужеземец.

Идея как символ свободы имеет в отношении простого понятия «активного опыта» и «опыта свободы» то особое преимущество, что избегает субъективизма. Философия свободы, как правило, отождествляется с учениями немецкого идеализма; не вызывает никакого сомнения, что исторически она связана с ними самым тесным образом. Однако немецкий идеализм является философией абсолютной, суверенной субъективности, верховного статуса человечески-исторического Я, которому придаётся значение абсолютной субстанции. Как субъективизм, немецкий идеализм метафизичен: он является учением, которое рассматривает универсум в его целостности и глубине, учением о целокупной реальности; и если кто-то предпринимает попытку преодолеть этот концепт философии как учения об абсолютном целом, как в случае Канта, то в конце концов это происходит во имя «метафизики как науки» и во имя свободы как самого глубокого *определения человека*. В противоположность этому идея является определением, имеющим ту особенность, что она, если мы освободим её

от всех метафизических шлаков, возвысится над всем субъективным, равно как и объективным сущим; именно *chorismos* гарантирует, что в ней мы не встретимся ни с каким сущим в смысле некоего содержания или хода опыта. Конечно, опыт свободы разыгрывается в человеке, человек является её «местом», но это не означает, что он самодостаточен в этом опыте. Подобно тому как пассивный опыт является свидетельством универсума предметного сущего и, вместе с совокупностью процессов нашего сознания, свидетельством сущего в целом, наш активный опыт тоже является свидетельством, но свидетельством чего-то такого, что мы никогда не можем поставить на одну сторону с «сущим» в предыдущем смысле и расположить на одном с ним уровне.

Не приходим ли мы как раз вместе с парадоксом этого негативного учения об идее туда, где должно открыться внутреннее противоречие данного учения? Не должна ли идея быть чем-то принципиально не существующим, не-сущим — именно благодаря *chorismos*, который заставляет нас самым безусловным образом противопоставлять идею целокупности всего сущего — как объективного, так и субъективного? Но что остаётся, когда мы исключаем всё сущее, что — кроме голого ничто? Не является ли само ничто — как это уже показывали многие логики и метафизики — неким невозможным понятием, коль скоро оно понимается в абсолютном смысле слова, то есть используется не только как обозначение пустот между действительными вещами или как языковое средство речи, как голый способ выражения посредством знаков, служащих для обозначения реального? Не должно ли это учение признавать, что оно, точно так же как в своё время позитивный платонизм, терпит крушение на том, что гипостазировало нереализуемое, недействительное, принимая за действительное некий *flatus vocis*?

Одно из искушений языка, который предназначен для обозначения реального, состоит в том, что он и не-сущее тоже учит нас постигать прежде всего как предметное не-сущее и потому — как понятие отношения, как это уже сделал Платон в *Софисте*, а после него и многие другие. Как понятие отношения, как связь между существующими вещами, не-сущее может быть зафиксировано и постигнуто; но Платон также знал, что не-сущее скрывается, что оно *по своей сути* есть в сокрытом, и что как сила, определяющая нашу жизнь, оно является для нас чем-то более изначальным, чем просто понятие, в которое стремится превратить его наше опредмечивающее мышление.

В каком смысле наша жизнь определяется иной силой, нежели те предметности, которые мы преднаходим в универсуме и в отношении которых нам не остаётся ничего другого, кроме как признать их? Мы уже говорили, что для человеческой жизни характерно отношение к целости: человеческая жизнь — это жизнь в целом. Ни в коем случае не *над* целым; ни в коем случае не так, что мы можем овладеть универсумом и опредметить его, как этого издавна желала позитивно-метафизическая теория, но так, что мы обо всём пережитом и переживаемом знаем, что всё это принадлежит к одной и той же

целокупности реального свершения, и что некоторым образом, при помощи некоторой модели или схемы, мы понимаем то, что в этом целом разыгрывается; в нашем распоряжении есть критерии и реагенты, касающиеся реального и нереального в нём. Что же превращает их в то целое, к которому мы не имеем никакого доступа? Если мы никогда не владеем целым, если целое никогда не представляет для нас аутентичный предмет и субстанцию, откуда происходит наше отношение к целостности, откуда берётся тот факт, что наша жизнь не превращается в серию бессвязных событий, а разыгрывается как бы на одной сцене?

Это отношение происходит из идеи как основного источника, из которого проистекает наша жизнь. Каждая предметная или высказывающая данность подвержена критике с точки зрения идеи, приводится во взаимосвязь с идеей посредством того, что идея высказывает на её счёт свое *нет*, являющееся высказыванием трансценденции. Человеческая свобода – это не что иное, как другая сторона трансценденции идеи. Каждое наше конечное переживание, каждая вещь, которая выступает в нашем конечном, ограниченном горизонте, являются только выражением того, что они не достигают идеи. Идея невысказываема и непостижима, она является вечной тайной, причём именно потому, что никакая действительность её не выражает, не похожа на неё, неадекватна ей. По этой же причине идея изначально кажется чем-то не-сущим, хотя она и есть то, что своим сопротивлением объединяет для нас всё конечное сущее. До тех пор пока мы принимаем конечные и предметные способы бытия в качестве масштаба и единственно возможного уровня сущего, пока мы (как это в принципе имеет место в обычной жизненной установке) живём, «отвернувшись» от идеи и её не замечая, хотя и живём исходя из неё, до тех пор она является нам как голое ничто.

Онтологи-идеалисты, такие как Мальбранш и Росмини, особо подчёркивали этот идеальный источник человеческой жизни и тот способ, каким идея «предшествует» каждому конечному, ограниченному и чувственному переживанию и суждению. Недостаток их онтологий состоит не в том, в чём их, как правило, упрекают: не в непонимании так называемого субъективного характера этого «*arigi*», – а, скорее, в их слишком объективистском понимании идеи. Идея представляет для них бесконечный объект, и её вмешательство в жизнь духа выражается в суждении, основанном на сравнении двух видов объектов: бесконечного и ограниченного. Неадекватность, негативность, которую предъявляет нам, согласно этим философам, идея и которую она вводит в нашу жизнь, есть неадекватность чувственного бытия по отношению к идее, коренящаяся в одновременном созерцании обеих сторон; наша интеллектуальная жизнь состоит в стремлении к единству, к связыванию бесконечного субъекта с конечными предикатами, к синтезу, который должен иметь форму отрицания.

Указанным образом связь между идеальным и мунданным, мирским, сущим невозможно представить. Представлять, то есть (духовно) ставить *перед* собой (что вместе с тем означает располагать *под*

собой), можно, естественно, только предметы; идея же изначально не является ни предметом, ни понятием (поскольку понятие с необходимостью является предметом). Поэтому идея в первоначальном смысле не является и просто диалектическим движением, то есть движением понятий в целостной последовательности шагов суждения, которыми исчерпывается континуум бытийных отношений. Все теории, согласно которым идея – это не только то, благодаря чему мы видим, но и то, что мы в итоге видим, суть антропоморфизм. Верно, конечно, что изначально мы созерцаем в вещах самих себя: в них мы видим свои настроения и состояния своего духа, из них проясняется для нас наш собственный характер как эмоциональных существ, то есть существ, которые включены в универсум конечных вещей, пристрастны по отношению к ним и захвачены ими, зависимы от них. Через вещи дают о себе знать наши намерения, цели и средства, равно как последние, несомненно, являются в определённом смысле тем, на основании чего и посредством чего мы видим вещи. Но всё это, конечно же, ещё не идея; всё это впервые становится возможным и создаётся благодаря идее, тогда как сама идея как то, что по сути не имеет формы – хотя именно благодаря ей что бы то ни было обретает (в нашем представлении) свою форму, – предметом созерцания быть не может. Идея – это как раз распредмечивающая сила, сила дистанции по отношению к любому возможному предмету; эта её распредмечивающая способность выражается в предметной области посредством целостных дереализованных квазипредметов и квазипредставлений, которые уже находятся на самой границе предметного и тем самым указывают на нечто по ту сторону, но которые, тем не менее, не являются идеей, не совпадают с ней. Здесь есть возможность объяснить некоторые философские мотивы, которые современная психология большей частью отвергает, как если бы им ничего не соответствовало в плане переживаний, как действительные феномены – такие мотивы, например, как чистое созерцание пространства (в смысле Канта), то «и так далее», которое лишено всякого содержания (и в конечном счете – всякой определённой геометрической формы) и о котором Шелер сказал, что оно принадлежит к чертам, характеризующим человека как такового; или, например, кантовский мотив «продуктивной силы воображения», то есть силы, которая не только комбинирует чувственные содержания, но и создаёт из них некоторую синтетическую сцену, позволяющую соединять и обзрывать их. Конечно, мы предполагаем, что созидательная сила воображения, как и чистое созерцание, не может иметь никакого собственного позитивного содержания, которое не было бы почерпнуто из эмпирической сферы, – и тем не менее в них содержится некоторый *негативный плюс*, а именно выход за пределы всякого данного содержания. При помощи чистого созерцания мы всегда уже находимся – не фиксируя этого в суждении – за границами всякого конкретного содержательного созерцания, следовательно, всегда уже касаемся чего-то целостного, хотя это целое не может быть квалифицировано содержательно; при помощи чистой способности воображения мы стремимся

разложить то, что опыт предъявляет в связанном виде, и сложить и соединить то, что он представляет разделённым. Благодаря этой способности мы всегда находимся также *за границами* предметных и чувственных синтезов, хотя и не способны определить *содержательно* и позитивно ни один неэмпирический элемент и через собственную синтетическую способность навязать его вещам. Но хотя чистые созерцания (по выражению Канта) суть *entia imaginaria*, они никоим образом не являются идеями; они суть только след воздействия идеи на наш пассивный опыт. Таким следом является весь наш индивидуально-специфический исторический мир, которому «чистое созерцание» и «продуктивная способность воображения» принадлежат как несамостоятельные компоненты.

Таким образом, идея — это подлинная надпредметность, чистый призыв трансценденции. С точки зрения предметности, формы, конечного содержания, идея должна представляться голым ничто, *flatus vocis*; в действительности же впечатление, переживание, а в конечном счёте — и само понятие «ничто», как и понятие отрицания, происходят из призыва идеи, до тех пор пока последний ещё не реализован адекватно и пока мы ещё не обратились к идее, то есть пока в нас не пробудилась не только возможность, но и действительность свободы. Из этого опыта мы знаем, что предметы — это не всё; опыт свободы — это именно опыт ничтожности реального мира, предоставленного самому себе. Однако до такого рода опыта мы полагаем, что во всём, что в нашем опыте каким-либо образом превосходит вещную, содержательную, чисто предметную сферу, мы имеем не более чем языковую иллюзию, иллюзию, которая в лучшем случае целесообразна (например, в общественной жизни — в качестве идеологического обмана), но не имеет никакого внутреннего оправдания, не обладает истинностью. С логической (и конструктивной) точки зрения не только возможно, но и естественно объяснять все *entia imaginaria* как чисто языковые иллюзии; бесспорно, это объяснение правомерно в том, что только с предметной точки зрения их нельзя понять и оправдать: например, нельзя считать «ничто» лишённым содержания предметным понятием, поскольку такая трактовка тотчас запутывается в антиномиях. Кроме того, это объяснение с необходимостью приводит к низведению человеческой истины до уровня инстинктивного успеха или неуспеха, до уровня прагматизма, и игнорирует сущностно человеческую компоненту опыта, то есть весь опыт свободы. С нашей точки зрения *entia imaginaria* понимаются как следы воздействия идеи в нашем конечном опыте; связанные с идеями иллюзии и заблуждения возникают оттого, что мы проецируем на предметный уровень то, что не принадлежит ему и имеет совершенно иную природу.

Словом, идея, как мы её понимаем, это единственная не-реальность, которая не может быть объяснена как голая конструкция на основе реального; она не является предметом созерцания, поскольку вообще не является предметом; она необходима для понимания человеческой жизни, её опыта свободы, её внутренней историчности; она проявляется и утверждает себя как постоянный призыв к выходу

за рамки чистой данности предметности и вещиности. Такой выход выражается в созидании нового и в постоянно возобновляющемся стремлении преодолеть упадок, на который нас обрекает пребывание в сфере чистой данности. Идея, в нашем понимании, — это не власть абсолютного опредмечивания, как это заложено в идее исторического Платона; как абсолютный предмет платоновская идея представляет собой обращённое к человеку требование поставить себя в центр универсума и владеть им, как он — в конечном счёте благодаря причастности к идее знания — владеет всем интеллигибельным и чувственным космосом. Эта тенденция платоновской метафизики не была полностью реализована ни в философии самого Платона, ни в Античности и Средневековье, поскольку приглушалась мифологической и теологической установкой тогдашнего человека; но современная метафизика, характеризующаяся антропологизмом и волей к безусловному верховенству человека над предметным сущим, натурализмом, техницизмом и волей к власти, полностью осуществляет эту тенденцию, в зародыше существовавшую уже тогда. В противоположность этому платонизм, как он представлен здесь, показывает не только достоинство человека, но и его непреодолимую границу; он признаёт господство человека над предметным сущим, но показывает, что его призвание не господство, но служение; он показывает, что существует нечто более высокое, чем человек, нечто, с чем существование человека неразрывно связано и без чего пересохло бы главное русло нашей исторической жизни. Платонизм в такой трактовке — это очень бедная и вместе с тем очень богатая философия. Она бедна, потому что отказывается от притязания, которое исторический платонизм хоть и не осуществил, но инспирировал во всей последующей традиции: от притязания построить научную систему; эта философия не может сказать ничего содержательно позитивного ни об идее, ни о человеке, она не претендует на роль универсального ключа, которым можно открыть любой замок. Она не стремится занять место действительно эмпирической науки или заменить её конечные, но добротные исследования неким якобы более глубоким методом. Напротив, она демонстрирует уважение к науке и её автономии, она понимает, что наука, будучи многим обязана метафизике, тем не менее не может быть заменена философией, и отказывается от притязаний на содержательное или методическое руководство наукой; равным образом она не допускает и абсолютизации науки как метафизики *sui generis*. Философия негативного платонизма бедна, поскольку знает только одно, и она не сообщает это одно как предметное знание, которым можно располагать и на которое всегда можно указать и сослаться. Негативный платонизм выражает скорее ту «проблематичную» точку зрения философии, которая, по словам Канта, «должна оставаться в силе, даже если не имеет никакой опоры ни на земле, ни на небе»¹⁰. Но вместе с тем она богата, поскольку сохраняет для человека одну из его существенных возможностей — очищенную от метафизических притязаний философию, философию, которую в её сфере нельзя заменить никаким иным духовным, теоретическим или практическим

знанием; она сохраняет для человека возможность опираться на истину, не являющуюся релятивной и не принадлежащую «миру», хотя она и не может быть сформулирована позитивно и содержательно. Она показывает, сколь много истины заключено в извечной метафизической борьбе человека за нечто, что возвышается над природой и традицией, в борьбе за вечное и надвременное, в постоянно возобновляющейся борьбе против релятивизма ценностей и норм — при том, что она признаёт принципиальную историчность человека и релятивность его ориентации в окружающем мире, его науки и практики, и его понимания жизни и мира.

Примечания

- ¹ Намёк на Ф. Ницше и фрагмент о «Безумном человеке» из его *Весёлой науки* (кн. 3, параграф 125). — *Прим. перев.*
- ² Frank Ph. *Logisierender Empirismus in der Philosophie der USSR*. In: Actes Congr. int. Phil. scient., Paris, 1936.
- ³ Reinhardt K. *Parmenides*. Frankfurt/Main, 1959.
- ⁴ Maier H. *Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung*. Tübingen, 1913.
- ⁵ Stenzel J. *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*. Breslau, 1917; 2. rozš. vyd. Leipzig, 1931.
- ⁶ Jaeger W. *The Theology of Early Greek Thinkers*. Oxford, 1948.
- ⁷ Aristotelés. *Metafyzika*. I, 982b32.
- ⁸ Haym R. *Hegel und seine Zeit*. Berlin 1857.
- ⁹ «Ни единое, ни сущее не может быть родом» (Аристотель. *Metafyzika*. 998b22). — *Прим. перев.*
- ¹⁰ Kant I. *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*. In: *Akademieausgabe*. SV. IV. Berlin, 1911. S. 452.

Перевод с чешского: Павла Прилуцкого и Ивана Хватика.

Выполнен по изданию: Jan Patočka, *Negativní platonismus*.

In: *Péče o duši I* (Sebrané spisy J. Patočky. SV. 1),

OIKOYMENH. Praha, 1996. S. 303–336.