



ФИЛОСОФИЯ

КЛАССИЧЕСКАЯ И НЕКЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОСТИ

О ПРОБЛЕМНОСТИ ПОНЯТИЯ «НЕКЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ»

© А. И. Алешин

Алешин
Альберт Иванович
доктор философских наук
профессор кафедры
современных проблем
философии
Российский государственный
гуманитарный университет
г. Москва

Понятие «неклассической философии», широко используемое в литературе, не лишено определенной двусмысленности и проблемности. Эта сторона дела и является основным предметом статьи, намечающей целый ряд вопросов, требующих своего решения. Особое место уделено так называемому феномену «смещения языков», характерному, в особенности (но не исключительно), для ранних вариантов «неклассики», «философии подозрения» (Маркс, Нише). Фиксируемая в общей форме зависимость неклассической философской мысли от классики точно так же как и содержание понятия «кризис классической философии», подлежит раскрытию на языке четких и конкретных смысловых характеристик в контексте широкого круга социокультурных перемен второй половины XIX—XX вв.

Ключевые слова: классическая философия, «неклассическая философия», проблемное поле классической философии, его распад, метафизическая традиция и проект, «самодостаточность Разума, разумения, разумности», философия самосознания, «философия подозрения», Маркс, Нише, «смещение языка классики и неклассики».

В этой, первой из предполагаемого цикла, статье я хочу поставить ряд вопросов, возникающих в ходе осмысления проблемности понятия так называемой неклассической философии.

Использование частицы «не» в обозначении (предполагаемо) новой фазы существования европейской философии призвано, как я полагаю, подчеркнуть ее принципиальную новизну сравнительно с философствованием предшествующим, которое мы неслучайным образом именуем классическим. Факт их различия бесспорен, однако трактовки его смысла множественны и

А. И. Алешин

проблематичны. В меру такой проблематичности под сомнение может быть поставлена даже и сама правомерность обозначения современной философии (или, по меньшей мере, каких-то «авангардных» ее направлений) в качестве неклассической. Во всяком случае, трудно не заметить определенную долю двусмысленности, заключающуюся в этом названии: «неклассическая философия».

Пытаясь осветить существо философствования в настоящем, оправдывая его «неклассичность», проще всего воспользоваться его противопоставлением прошлому, «классическому» состоянию. С одной стороны, не подлежит никакому сомнению, что примерно с середины позапрошлого века стала происходить интенсивная «переоценка ценностей» и одновременный (и почти дружный) отказ от целого ряда глубочайших верований, своего рода фундаментальных культурных очевидностей, питавших классическую метафизическую традицию Нового времени, преемственно связанную с ее античными истоками. Претерпели перемены и способы философствования, его стиль. Более того, стал возможен даже разговор о неизбежном историческом конце «философии как философии», что косвенно свидетельствовало о глубине назревших перемен. Тем не менее, с другой стороны, отчетливый образ новой *позитивно выраженной целостности* философствования не складывался, а проекты, альтернативные классике, отличаясь заметным разнообразием, нередко обладали ясно выраженной несовместимостью, что косвенно свидетельствовало о том, что новая, «неклассическая» философия не обрела собственных оснований, а постольку и независимости от классики. Однако уверенность в том, что линия водораздела не фиктивна и обладает всеми признаками реальности, нас не оставляет. Эта воистину противоречивая ситуация свидетельствует о проблемности не только самого понятия «неклассическая философия», но и ситуации, сложившейся в современной философии в ее целом. Конечно, это не способствует и сближению суждений, касающихся собственно и классики, конституирующих ее черт.

В двух отношениях, таким образом, проблематичен смысл понятия «неклассическая» философия.

Во-первых, не удается удовлетворительным образом выразить позитивное существо того «общего знаменателя», который можно подвести как под остро конфликтующие между собой, так и под проявляющие полное безразличие друг к другу направления «неклассической» философской мысли¹.

Трудно истолковать это положение иным образом, помимо признания распада некогда общего для мысли проблемного поля. А то, что такое общее проблемное поле было реальностью, вряд ли подлежит сколько-нибудь серьезному сомнению. Не составит особого труда усмотреть в разнообразии направлений и отдельных систем новейшей европейской философии несущих конструкций мысли. Их общность и обусловливала определенный

¹ Это либо безразличие, либо острое взаимное неприятие представителей различных направлений друг к другу, нередко сопровождающееся отказом инакомыслящим в праве называться философами, характерно для общего бытования мысли, именуемой неклассической или постметафизической.

стиль философских рассуждений, ставивших своей целью осмысление всей совокупности человеческих действий, предпринимаемых на рациональных основаниях, в самых различных сферах жизни².

Во-вторых, эта проблематичность не исчерпывается распадом проблемного поля мысли. Прямым следствием этого распада явилась и *возможность*, и потребность в самоопределении философской мысли как бы *заново*, в свете обретенного наконец сознания «тайны» философской мысли прошлого. Потому многие философские начинания в эру наступившей «неклассики» осознали и прокламировали себя в качестве «революций в философии», склонялись к радикальному пересмотру сути и смысла философского дела и, как крайний случай, провозглашали смерть философии. Даже краткий обзор и простое перечисление наиболее значимых инициатив такого рода окажется достаточно внушительным. Поиск и обретение новых (расходящихся) путей философствования являет собой проблемность особого рода. Диалог расходящихся направлений настолько эпизодичен, малозначителен и непродуцирован, что, в свою очередь, свидетельствует об особом характере проблемности *существования* самой философской мысли. Не случайно, авторы уже цитировавшейся замечательной статьи «Классическая и современная буржуазная философия» задавались вопросом: «Почему имеющиеся в ней концептуализации новой проблемной реальности и нового духовного опыта воспринимаются (и описываются) как отступление и отход от классики, как своего рода “предательство” по отношению к последней?»³. Существо их ответа на этот вопрос свелось к тому, что мы имеем здесь дело с *несамостоятельной*, производной от классики формой философии. Поскольку, согласно их суждению, классическая философия есть «тайна» современной (буржуазной) философии, постольку она должна быть постигнута «как проявление и свидетельство — в плоти и материале нового духовного опыта и новых проблем — кризиса традиционной философии и ее классических мысленных схем внутри современных философских исканий вообще»⁴.

² «Это важно учитывать, ибо посылки и представления рефлексивной философии обычно с трудом прослеживаются в эмпирико-сенсуалистских ответвлениях классических теорий познания ... и приписываются одному только трансцендентализму. Но стоит только присмотреться к связанному с традицией эмпиризма социальному мышлению эпохи, взяв для анализа ее социальных философов, экономистов, антропологов, моралистов, психологов, представителей теории “естественного права” и “общественного договора” и т. д., как мы увидим, что Руссо и Кант, Тюрго и Гегель, Кондильяк и Фихте являются мыслителями одной формации» (*Мамардашвили М. К., Соловьев Э. Ю., Швырев В. С.* Классическая и современная буржуазная философия // Необходимость себя. Лекции. Статьи / М. К. Мамардашвили. М.: Лабиринт, 1996. С. 385).

³ Там же. С. 414.

⁴ Там же. С. 415. Правда, этот вывод непосредственно относится хотя и к доминирующему региону бытования философии («официальной, академической, профессиональной буржуазной философии»), но не исчерпывающему собой всю сферу ее бытования. Признается существование феномена «независимой философии» ученых, литераторов, художников, общественных деятелей и т. д., существующей и развивающейся помимо «профессиональной», т. е. известных направлений современной философской мысли. Что же касается феномена «независимой философии»,

«Неклассическая философия» современности, таким образом (правда, за вычетом того, что авторами было названо «философскими исканиями вообще»), — это явленное во многих своих вариантах выражение кризиса самой классики, ее несостоятельности. Это, по крайней мере, позволяет истолковать феномен «неуловимости» общего лица «неклассичности», так как, согласно этой версии анализа, она в глубине своей лишена подлинной самости. Вероятно, и причастность «новой философии» к философии вообще обеспечивается как раз этой ее несамостоятельностью, роковой зависимостью от классики, чем-то, что связывает ее с ней, несмотря на значительность перемен.

Такова одна из возможных версий, одновременно и фиксирующая проблемность понятия «неклассичности»⁵, и предлагающая некий подход к ее осмыслению и трактовке. Правда, и она оставляет ряд вопросов без ответа. На некоторых из них мы остановимся позже.

Прежде чем обратиться к другим возможным аспектам понимания проблемности «неклассической философии», несколько слов о тех переменах в области самой мысли, в круге фундаментальных для нее очевидностей, которыми ознаменовался рубеж, давший основание для различения классической и неклассической философии⁶.

Что же самым очевидным образом утратило кредит доверия в круге верований и убеждений, присущих классической философии? Пожалуй, в первую очередь следует назвать безотчетную убежденность в самодостаточности «разумности», взятой независимо от разнообразия форм ее приятия или полагания. Традиционно признанным предметом философии была сфера Безусловного, Абсолютного. Это предписывалось самим существом метафизического проекта, сложившегося еще в античной философии. Возможность умопостижения этого предмета, оправдывавшая существование философии, имплицитно полагала разумность в качестве начала самодос-

то ее носителей характеризует то, что они «на деле начинают мыслить иначе — еще до того, как они выработали об этом какую-либо философию» (там же, с. 413). Авторами фактически предполагается, что условием ее полноценной реализации в качестве собственно философии является иная (не буржуазная) «среда обитания», радикально иная социальность (там же). Отмечу также, что и сам способ подхода к характеристике классической и современной буржуазной философии основан на анализе изменений в составе и статусе духовной деятельности, способе циркуляции ее продуктов, социальных форм существования ее агентов и носителей (см.: с. 396—414). Изменения «в способе философствования могут быть схвачены через “смотровое окошко” исторического формализма духовного производства, лежащего в основе классической философии» (с. 374).

Во всяком случае, ситуация современности, осмысленная авторами под знаком кризиса, не отменяет и, надо полагать, вполне отвечает их убежденности в реальной возможности в некотором историческом будущем формирования единого проблемного поля философской мысли и восстановления ее цельности.

⁵ Правда, по отношению к тому, что авторы в силу понятных причин называли «современной буржуазной философией», исключая, фактически, из рассмотрения марксистскую философию.

⁶ Я отдаю себе отчет в том, что настоятельность многократных попыток вновь и вновь обращаться к ответу на этот вопрос абсолютно естественна, так как мотивировки таких обращений неминуемо отличны друг от друга.

таточного по своей природе. Ее характер не выводился из начал внеразумных, она не толковалась в качестве некоей *особенной* функции, способа действия чего-то внеразумного, но способного такую разумность *созидать* и даже, возможно, так или иначе *менять* ее смысл и характер. Разумность в этой своей самодостаточности была внечеловечной, она «божественна», канонична.

Разумность же, свойственная человеку, причастна, в той или иной мере, разумности как таковой. Она имеет *вторичный* характер либо как дар Бога человеку, либо как то, что складывалось в опытном, практическом общении с миром, которому эта разумность присуща по природе, будучи разлита в нем. Методическое искусство достижения истины, наилучшим образом оптимизирующее в человеке эту способность, реализует ту или иную *полноту* причастности к подлинности и единственности Разума и разумности. Уже постольку, в качестве своего рода идеальной нормы (достижимой, правда, лишь теоретически), утверждалась реальность способности человеческого ума (в силу его причастности к разумности как таковой) к *предельному характеру осознания*. На этой почве сформировалась абстракция «чистого сознания» или рефлексии, самосознания⁷.

Естественным в контексте таких представлений являлось и убеждение в смысловой предзаданности мира, а также широко практикуемый эссенциализм классики. Все это предполагало и особую позицию субъекта познания, обеспечиваемую его имманентной причастностью Абсолютному и Безусловному, следовательно, и Разумности вообще. Именно эта причастность обеспечивала *привилегированное* положение субъекту, позволяла выносить за скобки все то, что могло стать препятствием для *универсальной значимости* его мысли и действия.

Совокупные социокультурные перемены в европейской жизни первой половины XIX века подорвали круг тех очевидностей и фундаментальных верований, которыми была движима мысль классической философии⁸. Наступившая эпоха критики классики, эпоха трезвости и разоблачения присутствующих ей тайн, при всей радикальности своих начинаний и предприятий удивительным образом оказалась, как уже отмечалось, далеко не свободна от предмета своей критики.

Следует заметить, что наряду с радикальной и бескомпромиссной критикой метафизики и классической философии были начинания, пафосом которых было (наряду с критикой) и *восстановление метафизики* в обновленном виде, свободном от прежних недостатков (отвлеченной разумности и пр.). При этом порой причудливо сочетались моменты разрыва с некоторыми отчетливо классическими особенностями философствования (тот же

⁷ «Сознание, репродуцированное рефлексией, и есть «как есть» бытия — таково мысленное уравнение классической философии, которое ориентировало в ней все операции над сознанием и вообще над человеческой деятельностью, осуществляющейся с участием сознания» (там же, с. 383).

⁸ «Пошло трещинами зеркало абсолютного и универсального сознания, врученное когда-то привилегированному и как бы бесплотному, безгранично самосознательно мыслящему индивиду, который занимал абсолютную позицию в мире и представлялся себе конечной, дальше не проявляемой системой отсчета» (там же, с. 401).

отказ от Разумности как таковой, отвлеченных начал и т. п.), с преемственностью самому метафизическому проекту. Так, к примеру, если разумность перестает признаваться и мыслиться в качестве самодостаточного начала и должна трактоваться имеющей нечто своим *источником* (момент «неклассического» хода мысли), то указание, к примеру, что таким источником является незамутненный искажениями религиозный опыт подлинного христианства, позволяло, одновременно отмежевываясь, сохранить многое из арсенала классической метафизической традиции. Многие, но не все, так что при всей близости к ней, по крайней мере, ряда направлений религиозной философии XIX—XX вв. мы без труда можем усмотреть и то, что ей не было свойственно⁹.

Разрушение веры в самодостаточность разумности — другая сторона процесса осознания того, что несомненным носителем разумности следует признать единственно человеческое существо. Разумность, с которой имела дело классика, теперь следовало истолковать в качестве своего рода идеализирующего искажения именно человеческой разумности. Тем самым возникла потребность, во-первых, понять причины такого искажения и устойчивость его воспроизведения, а во-вторых, освоить одновременно новую глубину в «сознании разумного». Ведь смыслы, которые оно несло в себе, вопреки видимости, обеспечивавшейся как раз верой в самодостаточность разумности, *скрывали* то, что ими собственно высказывалось. Их следовало перепрочесть, преодолев обманчивую видимость сказанного или утвержденного ими. Так формируется особое проблемное поле для ряда ранних направлений «неклассической философии», которые вошли в историю современной европейской философии под именем «философии подозрения».

В сущности, наиболее важная часть работы в так заданном проблемном поле имела ближайшее отношение к самой классике. Последняя подвергалась переосмыслению, которое могло быть осуществлено только при том условии, что удастся открыть, обнаружить и опознать то, что ею было совершенно упущено, — инстанцию, ответственную за «производство разумного», реального носителя его. Хотя человеческое существо признавалось единственным носителем разумности (сознания, способности мышления и пр.), но ее несамодостаточность, исполнение ею некоей предполагаемой функции, самому сознанию адекватно не данной, такую инстанцию неизбежно полагала. Эта *подлинная инстанция*, ответственная за «отладку и режим работы» такой функции, должна быть открыта, что даст ключ к адекватному прочтению (перепрочитанию) того, о чем говорило и говорит «разумение». Ведь согласно убеждениям философов, взявших сознание под подозрение, ими открыт подлинный источник всех его вольных и невольных движений. Теперь в наших силах и возможностях установить *допод-*

⁹ Так, у И. В. Киреевского концепт «православно верующего мышления», занимающего высшее место по отношению к иным, низшим типам разумности (обладающим, тем не менее, ограниченным оправданием), очевидным образом не отвечает классическим трактовкам разумности. Вместе с тем, это не помешало развитию определенного рода метафизики, смягчало разрыв с классикой, делало его не таким резким.

лишь то, что этим сознанием сказывалось на самом деле. Более того, мы максимально близки, наконец, и к тому, что только и может быть источником истины. В согласии с той или иной версией, развиваемой философией подозрения, определялась и та единственная стезя, которой только и может отвечать либо подлинная философия и философствование, либо то, что уже не является ею, но способно открыть нам путь к истине.

В картине обрисованных перемен заметна структура, вообще говоря, характерная для метафизической мысли, утверждающей существование скрытой реальности, являющейся источником подлинного и истинного в этом мире. Но если в метафизике скрытый («сущностный») план есть план так или иначе утверждаемой разумности сущего, есть то, что только разуму и способно быть данным, то здесь, в известном смысле, напротив, сама разумность (правда, как человеческое достояние) подвергнута *расщеплению*. Скрытый же план, в свете которого она и должна быть «перепрочитана», понята в своей смысловой подлинности, а не обманчивой кажимости прямо заявленного смысла, не является какой-либо формой разумности; этот план, по существу своему, внезаумен. В речи Заратустры «О презирающих тело» эта обнаруживаемая зависимость разумения от того, что им водительствоует, выражена с присущей Ф. Ницше яркостью¹⁰.

Исключительно примечателен и иной вариант философии подозрения, который был развит К. Марксом. Ход мысли К. Маркса в отношении классической метафизики был еще более радикальным. Он, в конечном итоге, вообще не оставлял философии места для существования. Рано осознать тщетность младогегельянской «критической критики», нацеленной на разоблачение различных форм ложного сознания, исток которого усматривался в самоотчуждении человека, К. Маркс связал их устойчивость по отношению к критическим нападкам и разоблачениям с укорененностью этих форм сознания в материально-практических структурах и процессах. Тотальность лжи, пронизывающая эти формы сознания — выражение наличных процессов отчуждения в духовной сфере, — трактовалась Марксом как прямое следствие базисного, уже не духовного, отчуждения вполне *материального и практического* характера. Это отчуждение *труда*, которое было рождено, и, соответственно, закреплено и освящено рядом исторически сложившихся фундаментальных социальных структур и институтов (разделение общественного труда, товарного производства и обмена, института частной собственности и пр.). Оно и придало ту основательную прочность ложным образам общественного и личного сознания, которая пре-

¹⁰ «Что чувствует чувство и познает ум — никогда не имеет в себе своей цели. Но чувство и ум хотели бы убедить тебя, что они цель всех вещей: так тщеславны они.

Орудием и игрушкой являются чувства и ум: за ними лежит еще *Само*. Само ищет также глазами чувств, оно прислушивается также ушами духа.

Само всегда прислушивается и ищет: оно сравнивает, подчиняет, завоевывает, разрушает. Оно господствует и является даже господином над Я.

За твоими мыслями и чувствами, брат мой, стоит более могущественный повелитель, неведомый мудрец — он называется Само. В твоём теле он живет; он и есть твоё тело». (Ницше, Ф. Так говорил Заратустра // Сочинения в двух томах / Ф. Ницше. Т. 2. М., 1990. С. 24).

одолима не посредством *теоретического* ниспровержения существующего порядка, но только *практически-революционным* преобразованием всего базового уклада жизни.

Особый интерес здесь должна представить интегральная оценка злокозненного жизненного базиса общества, требующего для собственного функционирования и воспроизводства господства в человеческом сознании *ложных* образов мира и жизни. Каким же словом можно было бы выразить те особенности характера и связей в этом базисном целом, что венчали себя таким закономерным финалом — ложной мыслью, ложным сознанием?

Эпистемическая ложь, присущая сознанию, естественным образом взрастает на почве особых характеристик мысль-творящей и мысль-ведомой инстанции. Существовая по ту сторону самого явления мысли, она должна отличаться какой-то реальной спутанностью, неестественными инверсиями, незаконными отождествлениями, способностью все ставить «с ног на голову» и т. п. К. Маркс в ранних работах не случайно использовал для обозначения подобного состояния, приписываемого им социальному миру буржуа, слово «*превратность*», способное быть своего рода «эквивалентом» ложности, поскольку здесь дается оценка состоянию реальности, продуцирующему ложность сознания и мысли¹¹.

Может ли адекватное постижение этой превратной реальности, водительствоющей нашим сознанием, стать предметом некоего совершенно нового способа философствования? На этот вопрос К. Маркс дает совершенно определенный отрицательный ответ уже в «Немецкой идеологии»¹².

А вот метафизическая (философская) мысль в мире превратности чувствует себя вольготно, как рыба в воде. Это естественная стихия ее суще-

¹¹ «Неподлинность», весьма ходкое слово как в классике, так, в особенности, и в «неклассике», также в смысловом отношении близко к «превратности», поскольку оно указывает на фальшь, подмену, на обман своего рода. «Неподлинность» влечет вместе с собой неподлинное и в мысли, сознании и чувстве, т. е. не могущее обладать достоинством истины по природе, но притязующее на нее.

¹² «При помощи унаследованного от Гегеля теоретического вооружения эмпирическое, материальное поведение этих людей, конечно, нельзя даже и понять. Благодаря тому, что Фейербах разоблачил религиозный мир как иллюзию земного мира, который у самого Фейербаха фигурирует еще только как *фраза*, перед немецкой теорией встал сам собою вопрос, у Фейербаха оставшийся без ответа: как случилось, что люди «вбили себе в голову» эти иллюзии? Этот вопрос даже для немецких теоретиков проложил путь к материалистическому воззрению на мир, мировоззрению, которое *вовсе не обходится без предпосылок*, эмпирически изучает как раз действительные материальные предпосылки как таковые и потому является впервые *действительно* критическим воззрением на мир». Далее Маркс отмечает, что правильный путь был намечен еще в его публикациях в Немецко-Французском ежегоднике, но «это было облечено в философскую фразеологию», что дало повод к неверному пониманию общего хода его мысли. «Нужно «оставить философию в стороне»» (Вигант, стр. 157, ср. Гесс, «Последние философы», стр. 8). Нужно выпругнуть из нее и в качестве обыкновенного человека взяться за изучение действительности. ... Философия и изучение действительного мира относятся друг к другу, как онанизм и половая любовь» (Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 224—225).

ствования, стихия, в которой она родилась и существует. И хотя теоретическая критика философии и метафизики тоже уже реальность, но реальность, пока еще не обладающая реальной силой и практической действительностью. Эта сила придет, согласно К. Марксу, вместе с набирающим все большую массовость рабочим движением, неумолимо ведущим к революционной перестройке социального мира, подготовленной предшествующим развитием цивилизации. В этих процессах формируется и определенная перспектива, новый взгляд на вещи, открывающий возможность *научного* постижения того, что еще в траектории философского движения мысли Маркса было поименовано как мир превратности.

«Превратность»¹³ как некоторый концепт (имеющий отчетливо философский характер) был, таким образом, завещан Марксом-философом Марксу-экономисту. Это обстоятельство во многом предопределило не только общий ход его экономического анализа, его методологию, но и существо полученных результатов. По ходу изложения своих экономических исследований Маркс неоднократно обращает внимание на исключительную близость причудливого мира экономических явлений буржуазного производства миру религиозных и метафизических образов¹⁴.

Подобно тому, как метафизика исходит из факта своеобразного двумирия, подобно этому и мир экономических явлений имеет свой скрытый, «истинносущий план» и ту видимость, которую мы наблюдаем на «поверхности» явлений. Искусство исследования и изложения состоит в том, чтобы связать мир своеобразной кажимости с глубинными принципами, лежащими в основе буржуазного способа производства. Такое выведение/сведение (и, следовательно, объяснение экономических феноменов: цен, прибыли, процента и пр.) одновременно несло в себе мощный заряд разоблачения *мнимости* того смысла и содержания, о которых эти феномены свидетельствовали, вводя нас в заблуждение. Само изображение буржуазной экономической системы невозможно, таким образом, в обход *критики* ее экономического сознания в лице науки, представляющей это сознание¹⁵.

Хотя в политической экономии, несмотря на очевидное классовое пристрастие ее творцов, были сделаны научные открытия, признанные самим К. Марксом, но по мере ее дальнейшего развития, нацеленного на оптимизацию капиталистической эксплуатации, ее научный потенциал, согласно его убеждению, неумолимо падает. Это побудило К. Маркса провести резкое различие между так называемой классической и вульгарной политической экономией¹⁶.

¹³ Я буду употреблять это слово, вбирающим в себя многие знакомые читателям Маркса другие концепты: от «превращенных форм» и феномена «товарного фетишизма» до уверенного членения экономической действительности на «поверхность» и скрытую за ней сущность.

¹⁴ Это дает ему повод и для того, чтобы, воспользовавшись «понятным для философа языком», иллюстрировать существо того или иного экономического явления. См. например, раздел о товарном фетишизме в первом томе «Капитала».

¹⁵ Капитал. Критика политической экономии.

¹⁶ «Вульгарная политическая экономия всего-навсего выражает в доктринерской форме это сознание (агентов буржуазного производства. — А. А.), по своим мотивам и представлениям находящееся в плену у внешних проявлений капиталистичес-

Но нас, в первую очередь, интересуют те трансформации, которые претерпели структуры классической философии в результате открытий К. Маркса, его материалистического понимания истории. С одной стороны, им было выявлено, что философские проблемы являются в существе своем практическими, т. е. проблемами самой человеческой жизнедеятельности. Поэтому их осмысление в качестве философских, т. е. придание им собственно теоретического характера, мистифицирует их существо и создает иллюзию того, что они и могут решаться таким образом. Но, будучи реальными проблемами, они требуют реального *действия*, вооруженного *действительным*, т. е. научным знанием.

Однако то знание, которое притязает на раскрытие действительного положения дел (научная экономическая теория К. Маркса), реализует как раз ту структуру мысли, которая свойственна классической философии (метафизике)¹⁷.

В этом превратном мире, где естественной, обычной нормой понимания явлений, обслуживающего воспроизводство этой жизни, является (и должно им быть) ложное сознание, все же имеется, согласно Марксу, возможность разрыва этого порочного круга и истолкования всех этих реальных превратностей и отвечающих им ложных форм мысли как необходимых следствий функционирования этого социума. Для этого необходимо определить и *адекватно* описать ту *подлинную* реальность, которая сама себя мистифицирует, скрывая собственное свое существо от наивного в своей естественности человеческого ума и взора. Не будем останавливаться и специально рассматривать обоснования и условия возможности такого прорыва, как они даются самим марксизмом. Зафиксируем ситуацию словами самого Маркса, что, приступая к анализу товарного мира буржуазного общества, мы действительно вступаем в область «чувственно-сверхчувственных» вещей, и для работы в этом мире, вопреки ранней убежденности творцов марксизма (высказанной в «Немецкой идеологии»), «перечитать Гегеля» было чрезвычайно полезно. Более того, если с позиций, согласных с марксизмом, защищать тезис, согласно которому мир буржуазного производства является живым «вещественным» воплощением мира метафизики, то такая защита может надеяться на успех. Потому столь обильно представлен в «Капитале» словарь метафизических категорий и структур: суб-

кого способа производства. И чем поверхностнее она цепляется за поверхность явлений, всего лишь копируя ее в известном порядке, тем больше она сознает себя «согласной с законами природы» и далекой от всяких абстрактных мудрствований» (Маркс, К. Сочинения. Т. 26. Часть 3. С. 509).

¹⁷ Это сходство, например, бросалось в глаза С. Н. Булгакову, еще не порвавшему окончательно с марксизмом как с социально-политическим учением, но уже усомнившемуся в его политэкономических построениях. «Употребляя философский термин, можно сказать, что за экономическими явлениями она (экономическая теория. — А. А.) ищет экономической вещи в себе (Ding an sich): в ценах она ищет скрывающиеся за ними ценности, в разных видах дохода — единой прибавочной стоимости и т. д. Таким образом, внешнее сходство с метафизикой у теоретической политэкономии весьма большое» (Булгаков, С. Н. Труды по социологии и теологии : в 2 т. Т. 1. М. : Наука, 1997. С. 296).

станции, акциденции, сущность и явление, форма и содержание, превращенные формы, законы диалектики и пр. и пр. в этом роде. В этом была и своя логика: этот мир, будучи тем, что требует для своего осознания ложной мысли, и был хранителем метафизики, а его грядущая гибель не оставит надежд для ее последующего существования.

Продумывая это сложное сплетение своеобразных противоходов мысли, мы не должны ограничиться простым свидетельством внутренней противоречивости мысли К. Маркса, дополнительно осложненной к тому же тем, что философия не была главным делом в его жизни и деятельности. В решающей степени, эти парадоксальные связи явились своего рода знаменами наступивших перемен, роковым образом затруднивших (сделавших почти невозможным) прежнее философствование. Поэтому те новации (преимущественно отбрасывание того, что разделялось классикой и что мы выше в известной части перечислили) стали всего лишь некоторым знаком необходимых (и начавшихся) перемен, но еще не ими во всей предполагаемой их полноте¹⁸.

В сущности, это время перемен, когда *смешение языка* классики и языка, притязającego на отличное от нее видение мира и на новый способ философствования, стало своеобразной нормой. Этот общий тезис я всего лишь проиллюстрирую двумя характерными примерами. Один из ключевых концептов «неклассической» философии — истина. Поскольку доверие к структурам философии самосознания было основательно подорвано, постольку этот концепт необходимо было переопределить в рамках целого ряда различных вариантов, открывшихся перед философией подозрения. В общей форме «быть истинным» означало надлежащее исполнение сознанием, мыслью предписываемой им функции (тому, чему они служат или должны служить). Но во всех этих вариантах, во всех попытках придать новый смысл этому концепту неизбежно всплывал, явно или неявно предполагался классический его смысл, а именно: истина есть отображение действительности такой, какая она есть. Он оказался условием введения иной трактовки истинности. У Ницше в его многочисленных столкновениях старого и нового концепта это, чаще всего, принимало форму парадокса¹⁹.

¹⁸ «Положим, мы хотим истины, — отчего же лучше не лжи? Сомнения? Даже неведения? Проблема ли ценности истины предстала нам, или мы подступили к этой проблеме? <...> И поверит ли кто, что в конце концов нам станет казаться, будто проблема эта еще никогда не была поставлена, будто впервые мы и увидели ее, обратили на нее внимание, отважились на нее? Ибо в этом есть риск, и, может быть, большего риска и не существует» (Ницше, Ф. Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 241).

¹⁹ «"Истина" — это, с моей точки зрения, не означает необходимо противоположности заблуждению, но в наиболее принципиальных случаях лишь положение различных заблуждений по отношению друг к другу приблизительно так, что одно заблуждение старше и глубже, чем другое, быть может неискоренимо, в том смысле, что без него не могло бы жить органическое существо нашего рода, в то время как другие заблуждения не навязываются нашей волей в качестве жизненных условий с такой силой, а скорее, могут быть устранены и "опровергнуты"». (Ницше, Ф. Воля к власти. М., 2005. С. 304). Или: «Но что есть истина? Быть может, своего рода вера, которая стала условием жизни?» (там же, с. 303). Но: «Ложность суждения еще

Затруднение, которое испытывает Ницше, называя ложным (в силу очевидной для него неадекватности образов сознания самой реальности), — следствие твердой привычки следовать пониманию истины, принятому в метафизике. Так, скажем, для Спинозы всякий чувственный образ есть образ, неадекватный действительности и, следовательно, неистинный. Однако это не означает его бесполезности. У него свои достоинства, связанные с нашим телом. Истинным лишь в силу признаваемой полезности он не может быть. Это естественное следствие последовательно метафизического взгляда на вещи. Ницше использует язык традиции, но ценностные координаты, в которых даются оценки знанию, у него уже другие. Новые основания знания (человечески-бытийственные) обретают достаточную прочность в его сознании, но старый язык этой прочности не потворствует. Отсюда бесчисленные парадоксы, когда правилом становится определять одно через другое, истину через ложь, и наоборот.

Уже в ранней небольшой работе «Об истине и лжи во вненравственном смысле» Ницше развивает следующую мысль. Истина — это движущаяся толпа метафор, метонимий, антропоморфизмов, одним словом, это сумма человеческих отношений, которые были возвышены, перенесены и украшены поэзией и риторикой и после долгого употребления кажутся людям каноническими и обязательными. Истины — иллюзии, о которых забыли, что они таковы; метафоры, которые уже истрепались и стали чувственно бессильными; монеты, ставшие простым металлом. Но это не исключает, тем не менее, и употребления Ницше (в особо пафосных местах его сочинений) понятия истины в полном соответствии именно с метафизической традицией. Действительно, когда удовлетворяются смешением языка, это вполне означает тот или иной вариант возрождения метафизики. У Ницше он определенно связан с идеей воли к власти.

Несколько сложнее дело обстоит у К. Маркса. В «Тезисах о Фейербахе» он прямо отказывает проблеме истины в чисто теоретическом статусе. Отсылка к практике как способу убедиться в действительности, «посюсторонней мощи» нашего мышления проблемы также не решает, ибо ложная, вульгарная экономическая теория соответствует реальности в плане действительности, «мощи», оптимизируя эксплуатацию. Но в праве на истинность ей должно быть отказано, так как в «глубину вещей» она не проникает

не служит для нас возражением против суждения; это, быть может, самый странный из наших парадоксов. Вопрос в том, насколько суждение способствует жизни, поддерживает жизнь, поддерживает вид, даже, возможно, способствует воспитанию вида; и мы решительно готовы утверждать, что самые ложные суждения (к которым относятся синтетические суждения a priori) — для нас самые необходимые, что без допущения логических фикций, без сравнения действительности с чисто вымышленным миром безусловного, самостождественного, без постоянного фальсифицирования мира посредством числа человек не мог бы жить, что отречение от ложных суждений было бы отречением от жизни, отрицанием жизни. Признать ложь за условие, от которого зависит жизнь, — это, конечно, рискованный способ сопротивляться привычному чувству ценности вещей, и философия, отваживающаяся на это, ставит себя уже одним этим по ту сторону добра и зла» (Ницше, Ф. Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 241).

(а это уже язык классики, ее тон). Но и практика должна быть реабилитирована, а потому различена как «недостойная» (в «грязноторгашеской форме своего проявления») и достойная (как форма, революционно преобразующая мир). Риторичен ли при этом вопрос: не потребует ли для того, чтобы отличить одну форму практики от другой, использование классического критерия истины? В. И. Ленин предпочитал старый, испытанный подход к решению проблем такого рода (разумеется, в чисто словесном ряду). И хотя истина должна была быть подвергнута практическому испытанию, однако ее сила превосходила возможности критерия (поэтому «Учение Маркса всесильно, потому, что оно верно», но не наоборот).

В обозначившемся разрыве традиции европейской классической философии, по крайней мере, еще с середины позапрошлого века, мы отчетливо фиксируем характерное *смещение языка и структур* классики и «неклассической философской мысли». Этот феномен в настоящей статье лишь обозначен и частично описан, но не истолкован в той полноте смысла, которая скрыта в нем. Для этого необходимо принять во внимание целый ряд других процессов этого и более позднего времени, которые здесь не могут быть рассмотрены. Во всяком случае, описание и толкование перемен, которые произошли во второй половине XIX века и позже, не могут в смысловом отношении удовлетвориться простым фактом признания кризиса классики. Они также требуют и более ясной и внятной характеристики всех тех связей классики и «неклассики», которые позволят вполне предметно рассмотреть указанную зависимость одной от другой. Понятно, что осмысление самих этих вопросов предполагает искреннюю сопричастность живой потребности в самоопределении философской мысли сегодняшнего дня.