

# РЕФЛЕКСИЯ ПОВСЕДНЕВНАЯ И РАДИКАЛИЗМ РЕФЛЕКСИИ ФИЛОСОФА

Тамара Тузова

Prof. Dr. in Philosophy  
Department of Philosophy  
European Humanities University  
Official address: 24, F. Skorina Prospekt,  
Minsk, 220030 Belarus  
Phone: (375) 172 32 35 59 (office)  
Fax: (375) 172 29 23 55  
E-mail: ttuzova@yandex.ru; tuzova@ehu.by

*Исследуется специфика философской и повседневной рефлексии и их взаимоотношения. Предпринята попытка выявить инвариантные конститутивные характеристики структуры рефлексивного пространства философии и определить смысл специфического радикализма философской рефлексии. Этот радикализм исследуется в качестве усилия и способа расширить и самосознательно преобразовать наше присутствие в своем опыте через сопряжение фактического и предельного (должного) как возможного (и необходимого) для человека. Предлагается вариант «метафизики присутствия» человека в предметах и отношениях его опыта как способ исторической и логической идентификации философской рефлексии. «Метафизика присутствия» вводится как общее пространство интеллигибельности, что позволяет соотнести конкурирующие типы рефлексии и методологии исследования человеческого опыта (редукционистские и нередукционистские, детерминистские и трансценденталистские) и проинтерпретировать их как незаместимые и взаимодополнительные способы расширения границ его самосознательности.*

*Ключевые слова:* философская рефлексия, повседневность, радикализм, самоидентификация, метафизика присутствия, индивидуация.

В центре нашего внимания, как об этом свидетельствует название статьи, будет вопрос о природе, специфике и соотношении двух типов рефлексии – повседневной и философской. Обращение к проблеме рефлексии, ее видов, их специфической природы и взаимоотношений, познавательных функций и механизмов (нередко искажающих первоначальный опыт субъек-

тивности, что обнаруживает и активно проблематизирует современная философия в своих концепциях «ложного сознания», онтологической первичности дорефлексивных, дотеоретических и допредикативных слоев человеческого опыта, его историчности и «перспективизма», децентрации сознания и «полисубъектности» человека и др.), а также конститутивности ее содержания

ний представляется мне важным в свете современной ситуации в философии, которую нередко обозначают как размывание границ специфически философской рефлексии и самостоятельного (*автономного*) философского дискурса.

## **1. Проблема рефлексии и образ человека в современной философии**

Современную ситуацию в европейской философии нередко называют ситуацией «невроза» философии. Его связывают с восходящей к Декарту рефлексивной конструкцией «Я». Философия XX в. осуществила много вариантов децентрации «Я» и опыта субъективности, среди которых и феноменологические (в их немецких и французских вариантах), и нефеноменологические, так наз. «антифеноменологические» (если прибегнуть к языку П. Рикёра) концепции: психоаналитические, структуралистские, постструктуралистские и др.

Соответственно, существенно изменились и представления о том, какой должна и может быть мысль и сама философия, каковы ее познавательные и преобразующие возможности. Эти изменения носят довольно радикальный характер, вплоть до отказа от понятия «сознание» и фиксации, как это имеет место в постструктурализме, на образе «надтреснутого Я и распавшегося мыслящего субъекта», на образе человека как «опоры и жертвы» «психических динамизмов», «своих кошмаров», «протанцовывающих свои собственные танцы» (Ж. Делёз). Из рефлексивного пространства современной философии с ее раздробленными дискурсами вытесняется проблематика, связанная с конститутивной функцией самосознания, со способностью действи-

тельно «расколотого» и постоянно «раскалываемого» Я к работе синтезирования своего опыта «на собственных основаниях», т.е. с нашей способностью вставать «в истоке своего опыта» и брать его на себя, способностью к самоосвобождающей индивидуации опыта и уникальной (ответственной) реализации истины своего состояния, своей ситуации, своей мысли.

(Поясню свою позицию на примере феномена действительной полисубъектности человека, или наличия в его опыте – тем более внутри столь синкретичного, многослойного и разнородного опыта, каковым является повседневный опыт – многих «голосов», «субъектов». Понятно, что их число зависит от способа и «масштаба» проблематизации того или иного вида опыта. Так, полагая, что «на самом деле все дискурсы, наделенные функцией-автор, содержат эту множественность Эго», М. Фуко даже в математическом дискурсе выделяет, как минимум, три симультанных Эго. «Эго, которое говорит в предисловии математического трактата и которое указывает на обстоятельства его написания, не тождественно – ни по своей позиции, ни по своему функционированию – тому Эго, которое говорит в ходе доказательства и которое появляется в форме некоего «я заключаю» или «я предполагаю»; в одном случае «я» отсылает к некоторому незаместимому индивиду – такому, который в определенном месте и в определенное время выполнил некоторую работу; во втором – «я» обозначает план и момент доказательства, занять которые может любой индивид, лишь бы только он принял ту же систему символов, ту же игру аксиом, ту же совокупность предварительных доказательств. Но в том же самом трактате можно было бы также засечь

и третье Эго – то, которое говорит, чтобы сказать о смысле работы, о встреченных препятствиях, о полученных результатах и о стоящих еще проблемах; это Эго располагается в поле математических дискурсов – уже существующих или тех, что только должны еще появиться» (Фуко: 1996, 29).

Но если для Фуко, предпочитающего «мыслить письмо как отсутствие», эта исследовательская перспектива означает «исчезновение автора», его смерть, то для нас проблема полисубъектности человека, *множественности дискурсов в одном человеке, множественности субъектов, присутствующих в одном дискурсе, наконец, способности человека работать в разных типах дискурса* есть, прежде всего, указание на необходимость ее философской (метафизической) артикуляции как проблемы *жизненной необходимости и онтологической возможности для человека сознательным решением и волевым усилием как бы высвободить себя из стихийного синкретизма своего опыта*, в том числе и опыта мышления, «расцеплять» себя на разные типы дискурса, «собирать», строить и реализовывать себя в качестве автора определенного типа дискурса, удерживая *чистоту, внутреннее единство и гомогенность* последнего. Это важно в контексте наших поисков конститутивных для философской рефлексии черт, специфицирующих ее в качестве собственно философской (метафизической) рефлексии и позволяющих ее историческую и логическую самоидентификацию.

Одним словом, для нас это – вопрос о способности человека не пассивно (стихийно) принадлежать каким-либо дискурсам, проговаривающим себя в нем, но постоянно совершать усилие и работу *рождения и сохранения (восстановления) себя в качестве их автора*.

И в этом ракурсе очевидно, что детерминистские, редуccionистские, аналитические «дискриминации» автора (*cogito*, сознания, субъективности, смысла), несмотря на их популярность, на их правомерность и значимость в строго определенных и ограниченных исследовательских рамках, являются лишь *одной из возможных* исследовательских интенций и перспектив. Одной и, может быть, не «магистральной», не самой главной для философии. По меньшей мере, не отменяющей противоположные, хотя и заставляющей принимать себя в расчет, считаться с собой. Ведь «децентрация» и дискретность человека – реальность, данность, то, что *фактически есть*; авторство же – задача, то, что *всегда еще нужно сделать и постоянно делать*. И метафизика – именно об этом; она – о том, что есть, но об этом «есть» – всегда *на трансцендирующем фоне, в предположении того, что должно и может быть, и в стремлении к этому должному и возможному.*)

Сопряженные с абсолютизацией образа мысли, «пробитой снаружи», трансформации образа человека, образа мысли и исследовательской стилистики человеческого опыта, о которых мы говорили выше, нередко приводят к отказу философской рефлексии во всякой претензии на продуцирование знания.

Современные трансформации рефлексивного пространства философии во многом обусловлены радикальными изменениями в способах проблематизации повседневного сознания, а именно как онтологически первичного и конститутивного слоя опыта субъективности и под знаками «позитивного значения конечности» (формулировка М. Мерло-Понти).

Радикальный характер этих изменений актуализирует вопросы демаркации структуры рефлексивного пространства и эпистемологических режимов философского и повседневного сознания в современных исследовательских контекстах. Работа в этом направлении может, на мой взгляд, способствовать прояснению вопроса о специфической природе и незаместимой эвристичности метафизического знания. Она позволит обсудить и вопрос, *какой мы видим и какой хотели бы видеть современную философию.*

## 2. Рефлексия как «сокращение непосредственного»

Применительно ко всякому типу рефлексии справедлива лаконичная гегелевская формулировка, а именно рефлексия есть «сокращение непосредственного».

Эта простая формулировка характеризует *общий смысл и общую функцию* любого типа рефлексии в структуре человеческого опыта (во всех его разновидностях: повседневный, научный, философский, религиозный, художественный и др.). «Сокращение непосредственного» – общий смысл и общая функция как «естественной» (в терминологии Э. Гуссерля<sup>1</sup>), так и собственно философской рефлексии; рефлексии как трансценденталистского, так и детерминистского, объективирующего и редуцирующего, редукционистского и антиредукционистского типов и др.

Приостанавливая и «подвешивая» нашу непосредственную включенность в мир и отношения с другими, прерывая нашу непосредственную растворенность в собственных актах, состояниях и переживаниях, нашу слитость с ними, стремясь вновь обнаружить, осознать, «собрать» и переконституировать нас самих в нашем опыте, рефлексия в любых ее разновидностях есть усилие понять смысл происходящего с нами и миром.

Эта работа понимания и ее продукты конститутивны для нашего опыта. Само изменение понимания – уже и преобразование реальности: как мы понимаем, так мы и действуем. *Иное* понимание ситуации, *иное* объяснение мира, Другого и др. для нас есть *всегда и иная возможность действия.*

Однако в разных видах рефлексивной работы это общее стремление к истолкованию мира, своей ситуации, это общее усилие самопонимания выполняются по-разному. Принципиальные различия имеют место на всех уровнях – на уровне назначения и функций истолковывающей работы; способов «приостановки» и артикуляции стихийного опыта; способов и средств истолкования, обоснования и удостоверения производимого знания; характера сопряженного с ним универсума<sup>2</sup>. Универсума

<sup>1</sup> Задачей рефлексии является не «повторение прежнего переживания, а его рассмотрение и истолкование того, что в нем может быть найдено». Именно поэтому уже и естественная, не говоря о философской, рефлексия изменяет статус рефлекслируемого: прежнее наивное переживание «утрачивает первоначальный модус прямого акта, и именно благодаря тому, что рефлексия делает предметом то, что прежде не было предметным, будучи переживанием» (Гуссерль: 1998, 98; 97).

<sup>2</sup> Отсылаю читателя к М. Хайдеггеру, писавшему об этом присутствии мира (Целого) как «непредметности», «которой мы подвластны, доколе круговращения рождения и смерти, благословения и проклятия отторгают нас вовнутрь бытия. Где выносятся сущностные решения нашего исторического совершения, где мы следуем или перестаем следовать им, где мы не осознаем их и вновь их испрашиваем – везде, всюду бытийствует мир. Для камня нет мира. И для растения, и для животного тоже нет мира – они принадлежат неявному напору своего окружения, которому послушествуют, будучи свергнуты в него. А у крестьянки, напротив, есть свой мир, поскольку она находится в разверстых просторах сущего» (Хайдеггер: 1987, 284–285).

одновременно и предполагаемого, и поддерживаемого соответствующим типом производимого знания. Универсума и продуцирующего, и легитимирующего определенные типы человеческого самоощущения, самопонимания и поведения, определенные типы социальности и социальных практик.

Проблема специфики и соотношения разных типов рефлексии, включающая в себя этот вопрос о далеко не всегда эксплицитированной (однако реально всегда уже присутствующей и всегда уже «работающей») структуре и функциях тех пространств интеллигибельности разных видов человеческого опыта, которые создаются (равно как и предполагаются) разными типами рефлексии, обслуживающими, соответственно, эти виды опыта, может задаваться в разных ракурсах, материалах и языках.

И помимо тех принципиальных *отличий*, которые можно, на мой взгляд, стягивающим (синтезирующим) образом задать через особого рода *радикализм* философской рефлексии, этот вопрос включает в себя необходимость артикулировать мысль (а любая рефлексия – при всей ее зависимости и производности от дорефлексивных, до-теоретических форм опыта и при всем наличии в ней неисчислимых механизмов их искажения – всегда есть мысль, или, точнее, «мысль о мысли»: о той мысли, которая непосредственно растворена, артикулирована, всегда уже воплощена в наших актах и состояниях, в объективациях любой практики человека; и в качестве таковой рефлексия есть попытка извлечь эту «фактическую» мысль) в качестве *экзистенциальной событийности*.

Ибо анализ мысли как экзистенциального события позволяет, на мой взгляд, говорить и об *изначальном родстве (единстве)*, и о *конф-*

*ликте* исследуемых нами двух типов рефлексии; и об онтологической конститутивности тех содержаний сознания, которые произведены рефлексивной работой, о их способностях оказывать обратное продуктивное воздействие на непосредственные, дорефлексивные пласты человеческого опыта.

На этом пути появляется возможность – в ситуации почти тотального «подозрения» к рефлексии в пространстве современного философского дискурса – критически переосмыслить ее «верительные грамоты» и вернуть ей хотя бы часть ее прав и притязаний на полноценное участие в работе нашего самопознания и сознательного, ответственного преобразования опыта.

### **3. Экзистенциальная событийность мысли, или к вопросу о родстве и борьбе философской и повседневной рефлексии**

Акт мышления (в широком смысле слова, включающем в себя переживание, понимание, решение) – как экзистенциальное событие, а таковым он в любом случае должен быть *прежде*, чем быть объективированным, выраженным, зафиксированным в каком бы то ни было языке, в том числе и в языке поступка, жеста, состояния и др., не говоря уже о его рефлексивной констатации и интерпретации, – есть необратимый онтологически первичный акт субъективности в качестве некоей органичной (и стремящейся к постоянному самовоспроизводству) изначальной целостности глубинных духовно-интеллектуальных, эмоциональных, волевых и других личностных структур.

В этом смысле можно сказать, что акт мышления совершается на дорефлексивном,

довербальном уровне, или на уровне того, что философы называют *экзистенцией*.

Думаю, именно этот экзистенциальный уровень, уровень жизненной энергетики глубинных онтологически первичных, изначальных структур и содержания «человеческой реальности», конституирующихся, организующихся и осуществляющихся *спонтанно*, лежащих в основе всех последующих, в том числе и рациональных, вербальных ее проявлений, имел в виду Ф. Ницше, когда, заявляя устами своего Заратустры о любви к тем, кто не ищет «за звездами причины, чтобы погибнуть и стать жертвою», но отдает себя «в жертву земле, чтобы земля когда-нибудь сделалась землею сверхчеловека», с надеждой говорил о «хаосе»: «... нужно еще иметь в себе хаос, чтобы быть в состоянии родить танцующую звезду. Говорю вам: в вас еще есть хаос!» (Ницше: 1990. Книга I. С. 11).

Эту же проблематику отстаивал Х. Ортега-и-Гассет, требующий, чтобы «чистый разум» передал свою власть «жизненному разуму», ибо «нет культуры без жизни, нет духовности без жизненности, в куда более земном смысле, *terre a terre*, чем хотели бы придать этому слову. Духовное не больше и не меньше жизнь, чем недуховное» (Ортега-и-Гассет: 1991, 29; 21).

Рефлексия (в узком смысле этого слова) – и в этом можно согласиться с Сартром – всегда уже «запаздывает», она есть уже обработка, или вторичная обработка, рационализация этого онтологически первичного мыслительного акта. «Подлинные книги должны быть не детьми дня и не детьми бесед, а детьми темноты и молчания». Эти слова М. Пруста М.К. Мамардашвили перефразирует: «Продолжая эту мысль о книгах, можно слово «книги» заменить

другими словами, – например, выражением «наше подлинное я». Это совершенно одно и то же. Можно сказать: подлинная книга есть дитя молчания и одиночества, а можно сказать: узнавание того, что я есть на самом деле и кто я, – это дитя темноты и молчания» (Мамардашвили: 1995, 67).

В ином языке проблему экзистенциальной событийности мышления можно, на мой взгляд, обозначить как проблему «внутреннего человека», внутреннего опыта как инстанции, на которую только и может опереться человек в усилении *индивидуации* своего опыта (или в своем стремлении *ощущать себя живым и присутствующим в собственном опыте*), в своем поиске аутентичности и свободы, без которых не может состояться полноценный акт размышления, опыт как веры, так и философствования.

*Живая жизнь* есть такая жизнь, в которой наше *настоящее* и наше *возможное* являются не просто *нашим собственным* настоящим и *нашим собственным* возможным, но и содержащими в себе *живую истину* (нас самих, нашей ситуации, нашего мира, наших Других).

Именно такого рода *возможное* для человека и в человеке ищут философы, говоря о *постоянной необходимости* нашего рождения в качестве *мыслящих* (аутентично, *вживую*, как *присутствующих в собственном опыте и понимающих это свое присутствие*), обвиняя наше привычное, повседневное существование в неподлинности, автоматизме, сомнамбулизме и др.

Такое возможное искал Сократ, подталкивавший своей иронией собеседников к «припоминанию» того, что их душа узнала прежде воплощения, во встречах с Богом; Декарт, желавший иметь дело с человеком, родившимся вторично, в качестве мысля-

щего, то есть уже «не от родителей»; Ницше, питавший надежду на способность человека к усилию решающего самопреодоления и работе рождения в себе «сверхчеловека»; Сартр, объявивший глубинной – хотя и нереализуемой («бесполезной»), но вместе с тем конститутивной для человеческого существования – онтологической структурой «человеческой реальности» страсть «быть Богом» и многие другие.

То есть человек, о котором говорит философ, всегда еще *должен родиться* в нас, он должен в нас *рождаться постоянно*.

И именно при этом рождении рефлексия философа с ее очевидностями вступает в конфликт с достоверностями повседневной рефлексии, с ее корпусом «привычного», «принятого» и обжитого, с ее жизнеобеспечивающим «здравомыслием» – *сильным самовоспроизводящимся режимом и пластом жизни и мысли, точнее, «жизнемысли», или мысли, сращенной с жизнью – растущей из нее и вросшей в нее, подчиняющейся ее целям, нуждам и правилам*. Во внутренней борьбе с «голосом» повседневности в самом себе и рождается философ в человеке как физическом, эмпирическом, конкретном существе. Побеждать же в этой борьбе всегда труднее именно философу в человеке. Потому что «здравомыслие» – обладающее собственной рефлексивной структурой *естественное*, изначальное, стихийное, постоянно и устойчиво самовоспроизводящееся образование повседневного опыта, в который мы ежедневно, ежеминутно погружены. Повседневность «всегда уже здесь», незаметно для нас самих она *всегда уже* проговорила и проговаривает себя в нас, в то время, как философствование – всегда «запаздывающий» режим жизни сознания. И в качестве такового оно всегда должно отвоевывать

себе «жизненное пространство» в общем, неделимом и, увы, всегда *уже занятом* повседневностью и *обжитом* ею «жизненным пространстве». Отвоевывать с тем, чтобы стать *живой* мыслью. С тем, чтобы *тоже выполняться как экзистенциальное событие мысли*<sup>3</sup>. Событие, в котором знание способно становиться для нас «точкой невозврата».

Поскольку не только философская, но и повседневная (как, впрочем, и всякая иная) рефлексия не просто «повторяют» фактический, первоначальный, исходный опыт (тем более, что, строго говоря, «повторить» его нельзя: любые репрезентации исходного, фактического опыта, любые его истолкования, в том числе и повседневные, суть «опоздания» и его реконструкции, модификации), но пытаются осмыслить его, они, тем самым, реконструируют его, *вводя при этом иные, отличные от самого этого опыта, основания и принципы*.

Основания философской реконструкции, будучи *предельными основаниями*, принципиально отличны от оснований повседневной рефлексии; их историчность отнюдь не тождественна историчности последних, не совпадает с ней.

---

<sup>3</sup> Поэтому модус «*собственно экзистенции*» – понимаемой не как то, что «парит над падающей обыденностью», но как то, что «есть лишь модифицированное овладение последней» (Хайдеггер: 1997, 179) – можно, на мой взгляд, назвать первым из условий, необходимых для философствования в качестве «одного из основных родов присутствия», если прибегнуть к языку Хайдеггера. Первым, но, замечу, не единственным, поскольку это «модифицированное овладение» «несобственным присутствием» как «бытийной тенденцией» повседневности выполняется по-разному в разных видах рефлексии, а именно в соответствии с их собственными правилами, в соответствии со структурами их пространств интеллигибельности опыта. И не только у философствования вообще, но и у разных типов философской рефлексии, в частности, – собственные правила артикуляции и рассмотрения существующего.

В этом удвоении (к предполагаемому предельному) и конституируется собственное пространство философской рефлексии. И конституируется оно как *не совпадающее* с пространством повседневного сознания.

Несмотря на критику предшествующей философии и провозглашенные программы ввести «реальное», «конкретное» в корпус трансцендентальной философии (французская экзистенциально-феноменологическая философия и др.), наличие этого *несовпадения*, зазора между смыслами, ситуациями, данностями сознания человека в его повседневном опыте и опыте философствования делает противостояние античной, классической и современной философии, на мой взгляд, относительным, не безсловным.

Это несовпадение, собственно говоря, и есть тот специальный зазор, то особое пространство, которое и создается, и удерживается, и осваивается (артикулируется, организуется и «заселяется», как сказали бы Делёз и Гваттари, «персонажами», тип, ситуация или позиция которых задает конкретные правила рассмотрения того, о чем идет речь) философской рефлексией.

Такой зазор сохраняется в любом философском проекте и дискурсе, как бы ни менялись материал и правила работы с ним с течением времени.

*Сохраняется именно потому, что создается самим философствованием*, и создается им как пространство движения самой мысли, о каком бы фактическом эта мысль ни пыталась мыслить. Несовпадение между эмпирическим миром (ситуацией, временем, человеком, состоянием и проч.) и миром философа *конститутивно для самой философской работы*. И ницшевская идея «сверх-

человека», и сартровская идея «тотального бытия» суть, на мой взгляд, такие конституируемые пространства философской рефлексии, которые позволяют философам искать и находить *философские основания и принципы интеллигибельности, философские основания и принципы реконструкции и оценки фактического человеческого опыта*.

Ведь даже в философии Ницше с ее резким протестом против идеи «истинного мира» предшествующей философии *de facto только предпосылка мира должного* (как предназначения человека, представления о нем как о «смысле», «разуме земли» – на это указывает его идея «сверхчеловека»), к которому человек должен постоянно обращаться на пути «к самому себе», утверждая «нападающее мужество» («Разве это была жизнь? Хорошо! Начнем сызнова!»), и позволяет Ницше питать «высшую надежду» на способность человека устоять в потоке времени, «пустить стрелы своих стремлений выше человека» и «родить танцующую звезду» (Ницше: 1990. Книга 1. С. 126; 11).

Только фактическое предположение дистанции между «прежней сущностью» человека и «смыслом его бытия» (тем, каким он должен стать, чтобы соответствовать призванию человека – «быть разумом земли») и позволяет, на мой взгляд, ницшевскому Заратустре пытаться «будить от сна» «спящих», вопрошая: «Где, однако, та молния, которая лизнет вас своим языком? Где то безумие, которое нужно было бы привить вам?». И говорить о «сверхчеловеке»: «Он есть эта молния, он – это безумие» (Ницше: 1990. Книга 1. С. 9).

Только разрыв между привычным эмпирическим существованием человека и его *возможным (должным) существованием* (чело-



век есть «нечто, что должно превзойти», «человек – это канат, натянутый между животным и сверхчеловеком, – канат над бездной») делает возможным «великое презрение» ницшевского человека к своему «счастью», своему «разуму», своей «добродетели». То есть к самому себе как существующему «не свободно», не в полную силу, не на пике напряжения, не в полноте присутствия: когда его разум не стремится «к знанию как лев к своей пище», когда его добродетель не сделала его «неистовым», когда его справедливость не сделала его «пламенем и углем». «Из всего написанного я люблю только то, что кто-либо написал своею собственной кровью. *Пиши кровью: и ты постигнешь, что кровь есть дух.*

Не легко понимать чужую кровь: я ненавижу читающих от безделья» (Ницше: 1990. Книга 1. С. 11; 9; 31<sup>4</sup>).

Я специально выделяю курсивом эти слова Ницше, чтобы сделать акцент не на антиинтеллектуализме его позиции, что стало уже общим местом, но скорее на его требовании полной «захваченности» экзистенции тем, что она делает и на что она претендует, или на требовании *интенсивности* как такой полноты нашего собственного присутствия в своем опыте, которую нужно вводить – *в качестве одного из условий* – при определении аутентичности этого опыта. Аутентичности, которая предполагает «чистоту» нашего опыта как реальную выполненность его онтологических (сущностных) структур.

В переводе на другой язык ситуацию, против которой направлен протест Ницше, можно, я думаю, выразить так: это – ситуация, когда притязания, состояния и

действия человека не соответствуют полноте их смысла (или, как сказал бы Гегель, не соответствуют своему «понятию»), тому, что мыслители прошлого и настоящего называли и называют *эйдосом, идеей, сущностью* (соответственно, разума, добродетели, счастья, письма и др.), не соответствуют полноте смысла того, что есть человек.

«Легкость» «танца» Ницше – трудная легкость; это – освобожденность живущего от всего засоряющего, отклоняющего от точности и чистоты *собственного* смысла жизни.

Вспомним, в этой связи, как требование абсолютной полноты присутствия и участия в том, к чему ты призван, выражено у Иоанна Богослова: «... знаю твои дела: ты ни холоден, ни горяч; о, если бы ты был холоден, или горяч! Но, как ты тепл, а не горяч и не холоден, то извергну тебя из уст Моих» (Откровение святого Иоанна Богослова. Гл. 3. Ст. 14.).

И если Бог Ницше – жизнь, то это – «живая жизнь», жизнь свободная, соответствующая полноте собственного смысла, не «рассеянная» эмпирией, не ослабленная повседневностью с ее «духом тяжести».

Только этот разрыв между эмпирическим существованием человека в его привычном, стихийном потоке жизни и его «должным» существованием делает возможной любовь Ницше к «великим презирающим», к тем, «кто не умеет жить иначе, как чтобы погибнуть, ибо идут они по мосту»; к «великим ненавистникам», «ибо они великие почитатели и стрелы *тоски по другому берегу*» (Ницше: 1990. Т. 2. С. 10<sup>5</sup>).

Нельзя не согласиться с Хайдеггером, отметившим: «Слово «сверхчеловек» мы обязаны, конечно, заранее уберечь от всех

<sup>4</sup> Курсив мой. – Т.Т.

<sup>5</sup> Курсив мой. – Т.Т.

фальшивых и сбивающих с толку тонов, которые слышатся для обыденного мнения. Именем «сверхчеловек» Ницше как раз называет не просто человека, превышающего обычную, до сих пор существовавшую меру. Он подразумевает также не некий человеческий вид, который отбрасывает гуманность, возводит в закон голый произвол и берет за правило титаническое неистовство. Сверхчеловек, совершенно в буквальном смысле слова, есть скорее тот, кто превосходит прежнего человека единственно для того, чтобы прежде всего привести донные существующего человека *к его еще не осуществленной сущности и прочно установить его в ней*» (Хайдеггер: 2000, 52<sup>6</sup>).

Вознесение *над самим собой*, усилия которого требует от человека Ницше, есть, таким образом, требование *соответствия человека призванию человека*.

А именно такой – априорный – род знания, лежащий в основе античной и классической идеи «истинного мира», в истории философии со времен античности назывался (и называется) знанием *сущностей*. Это – эйдетическое (и обяывающее, прескриптивное) знание.

В силу этого, я думаю, можно сказать, что, несмотря на провозглашение радикального отказа от идеи «истинного мира» и вопреки ему, в философии Ницше с ее идеей «сверхчеловека» она *фактически* присутствует, воссоздается и ее неэмпирический (умозрительный, метафизический) характер, и ее привилегированный статус (именно от нее как *отсутствующего, в свете которого только и возможно понять и оценить наличное*, отправляется философ в своем истолковании и оценке фактического человеческого

опыта), то есть сохраняются ее философские, метафизические функции.

Языком «дальнего», любовь к которому мечтает пробудить в людях Заратустра, проговаривает себя *должное, истинное* философов.

Следует отметить, что в русской философии Ницше уже был прочитан как великий этический «идеалист». С.Л. Франк в своей статье, посвященной творчеству этого немецкого мыслителя, писал: «Радикальный разрыв с существующим и активная деятельность во имя «дальнего», во имя торжества абстрактных, автономных моральных «призраков», во имя воцарения на земле «сверхчеловека» как «высшего помысла жизни», воплощающего в себе все эти «призраки», – вот значение ницшевского радикализма, который, повторяем, мы не можем назвать иначе, как *идеалистическим радикализмом*» (Франк: 1990, 62–63).

#### 4. Самосознание и «Метафизика Присутствия»

Именно со способностью философского дискурса как дискурса метафизического выполнять работу самосознания любых форм человеческого опыта можно, на мой взгляд, связывать надежды на востребованность философии – этой деятельности истолкования, раскрывающей для нашего опыта возможности «иного», устанавливающей для человека пути и способы делать себя открытым этому «иному», овладевая собой и восстанавливая собственное присутствие в предметах и отношениях своего опыта, *даже если абсолютной полноты этого присутствия в принципе никогда не удастся (и не удастся) достичь*.

В этом смысле можно сказать, что изначальный жизненный смысл философии

<sup>6</sup> Курсив мой. – Т.Т.

и ее неистребимый пафос, внутренние живительные истоки философского (метафизического) предприятия мысли – *восстанавливать наше собственное присутствие всюду, где оно прерывисто, стремиться по возможности минимизировать «лакуны», места «отсутствия», то есть те места конституирования смыслов, значений нашего опыта, где мы изначально «отсутствовали».*

Минимизировать через их поиск и философскую реконструкцию, смысл которой, если воспользоваться языком Сартра, можно было бы, я думаю, выразить так: восстановление нами – тотализованными традицией, историей, механикой социального, телом, языком, бессознательным и др. – *«смысла тотализации».*

А Метафизика Присутствия – какими бы новыми открытиями самоорганизации тотальностей и структур социального-исторического, культурного, бессознательного, «телесного» и других полей ни обогатили объективирующие, аналитические и детерминистские дискурсы представления философов об изначальной принадлежности (укорененности) человеческого бытия и мышления, человеческого тела и поведения, человеческого желания и проекта и др. миру, истории, традиции, культуре, бессознательному, языку и проч., – никогда, на мой взгляд, не сможет утратить эту свою основополагающую, исходную жизненность для человеческого существования.

Не сможет, какие бы радикальные «возмущения» ни вносили эти новые (и никогда не могущие исчерпать реальные зависимости и связи человека с миром, историей, традицией, языком, телом, бессознательным, с самим собой и Другими) открытия в ее проблемное поле и какие бы радикальные изменения ее способов пробле-

матизации человека и «человеческого», мира, *должного и возможного* они ни предполагали, ни потребовали, ни вызывали.

Ибо человек есть (всегда был и будет) существо, вынужденное постоянно репать, как минимум, вопросы: что есть моя жизнь? Что я должен был бы с ней делать и что сделал? Что я могу с ней сделать?

А это – вопросы, поиски ответов на которые по своей природе требуют их *сущностной артикуляции, артикуляции метафизической, предельной.*

И даже там, где мы, казалось бы, полнотью «отсутствуем» (в нас действительно проговаривает себя и язык социального, и язык бессознательного, и язык биологического, и язык как тех тотальностей и структур культурно-исторического пространства, которые уже проблематизированы философией и гуманитаристикой, так и тех, которые еще только предстоит выявлять и тематизировать; и это – работа, уходящая в бесконечность), мы все же некоторым образом «присутствуем» как присутствуем во всем «человеческом»<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Поэтому при любых попытках понять эвристические возможности и соотношения объективирующих и редуцирующих, детерминистских и трансценденталистских, редуционистских и антиредуционистских философских методологий исследования человеческого опыта (или того, что в метафизике, как синониме философии, можно вычленишь, соответственно, в качестве принадлежащего уровню ее «*физики*» и уровню ее «*мета-*») в роли общего (объединяющего их) смыслового горизонта может, на мой взгляд, выступить весьма выразительная мысль Адорно: «В клавиатуре любого рояля скрывается вся «Аппассионата», композитору остается лишь извлечь ее оттуда – правда, для этого необходим Бетховен» (Адорно: 2001, 387). Удерживая эту изначальную возможность двойственности исследовательских перспектив в отношении, например, языка, текста, желания и др., нетрудно увидеть взаимодополнительность конкурирующих исследовательских перспектив и методологий в их собственной и незаместимой эвристичности. А граница между «бессубъектными» интерпретациями и интер-

А таковым в мире культуры является все.

Мы присутствуем именно потому, что разноликое, таинственное «Оно» и его «языки» проговаривают себя *в нас*, а стало быть, не без нашего участия, каким бы «обманутым» ни было это наше участие и присутствие, какими бы глубинными механизмами действия «Оно» они ни трансформировались и какой бы пеленой непрозрачности для нас они ни были окутаны.

В этом смысле мы *участны*.

Поэтому даже если Я отрицается как центр смыслообразования, то все-таки правомочным, правомерным, я думаю, остается вопрос о Я как *«топосе»* проговаривания (и инстанции, каким-то образом присутствующей *при* и *в* этом проговаривании, участвующей в нем) и о Я как *единице понимания (интерпретации) и единице действия*.

Возможно, это Я требует иного исследовательского контекста: речь может идти уже не просто о вторичной, рефлексивной инстанции Я, обладающей определенными устойчивыми качествами, но и об изначальном синкретичном, дорефлексивном синте-

---

претациями, предполагающими отсылку к субъективности (сознанию и индивидуации опыта) может в таком случае стать местом их синергии, точкой возникновения принципиально новых проблематизаций человеческого опыта.

Такого рода *общая* исходная система координат способна предохранять нас от «сбивки фокуса», при которой всевозможные современные научные редукции («собственно человеческого» (свободы, творчества, личной ответственности) вытесняют на периферию (если вообще не отвергают) метафизическое вопрошание и знание. А ведь, как справедливо заметил К. Ясперс, «абсолютизация всегда остающегося частным знания о человеке ведет к небрежности, к искажению образа человека. А искаженность образа человека ведет к искаженности самого человека. Ибо образ человека, который мы считаем истинным, сам становится фактором нашей жизни. Он предрешает характер нашего общения с нами самими и с другими людьми, жизненную настроенность и выбор задач...» (Ясперс: 1994, 448–451).

тическом и синтезирующем единстве, обеспечивающем возможность понимания, познания и действия.

В таком ракурсе мне кажется продуктивной сартровская идея онтологической конститутивности дорефлексивного *cogito, фактического cogito*. Поэтому и в современной философии, на мой взгляд, не может не сохранять свое центральное место тема человека, хотя бы, как минимум, в таком урезанном, современном «формате»: кто есть этот Я, в котором всякого рода «нечто» проговаривает себя? Могу ли я хоть что-то сделать с этим? И что? Как?

И в этом смысле можно сказать, что «Метафизикой Присутствия» является вся история философии, с момента ее возникновения. «Ирония» Сократа, «идолы» Бэкона, «сомнение» Декарта, трансцендентальное единство апперцепции Канта, «редукция» Гуссерля, «захваченность» и «собственное присутствие» Хайдеггера<sup>8</sup>, *cogito*, проект и «авторство» Сартра и др. – за этими разными языками стоят выполняемые в разных перспективах и ракурсах философские поиски средств, техник и способов *уменьшить в нас*, выражаясь современным языком, *зоны действия «Оно», расширить зоны нашего присутствия в опыте и границы нашего понимания своего присутствия*.

Именно эти цели преследует сократовское, бэконовское, картезианское, гуссерлевское, сартровское требование «очевидности», «наличной очевидности», «собственноличного присутствия», «чистой рефлексии» и др. «Для опыта требуется всего-навсего, чтобы мы что-то восприняли *сами*», – утверждал Гегель. Поэтому, критикуя эмпиризм, он

---

<sup>8</sup> Напомню хайдеггеровское требование решимости «на способность быть из своей самости» (Хайдеггер: 1997, 268).

вместе с тем настаивал на важности заключенного в нем «принципа свободы, согласно которому человек должен сам видеть, должен *сам присутствовать* в том, что он признает достоверным в своем знании» (Гегель: 1973, 12).

Не чем иным, как требованием полного, абсолютно самоличного присутствия человека в собственном опыте является, на мой взгляд, и ницшевский «танец» – огонь человеческой жизни – «над всеми вещами». Ницше стремится редуцировать присутствие в нашей жизни «духа тяжести» – «чужих тяжелых слов и ценностей», которые человек «навьючивает на себя».

Я выделила курсивом «чужих», чтобы подчеркнуть: «тяжелым», «чужим» является для Ницше то, что не является, не стало своим, то, что – поскольку оно стоит *между* индивидом и полнотой смысла, полнотой Бытия – мешает состоянию ликующей слитности, нераздельности человека со своим опытом. Состоянию, о котором можно сказать так, как о нем говорит сам Ницше: «Я в танце несусь за тобою (Жизнью. – Т.Т.), я с ритмом твоим неизбывно один»; «Теперь я легок, теперь я летаю, теперь я вижу себя под собой, теперь Бог танцует во мне» (Ницше: 1990. Т. 2. С. 139; 30; 164; 30<sup>9</sup>).

«*Видеть себя под собой*» – это и есть, на мой взгляд, идеал полного присутствия себя в собственном опыте, идеал «абсолютной жизни», «живой жизни», органичного единства человека с его опытом, и наконец, аутентичности. Слова Ницше «Теперь Бог танцует во мне» заставляют нас вспомнить слова Платона о том, что душе философа предначертано вечно стремиться «к божест-

венному и человеческому в их целокупности».

Таким образом, можно, на мой взгляд, говорить о двойственном – ноэмо-ноэтическом, если воспользоваться терминологией Гуссерля, – характере присутствия:

1. присутствие как полное осуществление некоего смысла (*сущности, идеи*) того, в чем мы можем присутствовать; эта предельность – один из полюсов рефлексивного пространства философии;
2. в присутствующем мы *присутствуем сами*; это близко к гуссерлевскому понятию переживания. И эта *самость* – второй полюс рефлексивного пространства философии.

В этом контексте то, что ищут философы, сопрягая оба полюса, можно было бы, я думаю, назвать и поиском возможностей, условий *События* (события реализации «чистого смысла», полноты смысла, «сущности» в нашем реальном существовании). При этом, бесконечность смысла, полагаемая метафизикой как философией «бесконечно высоких энергий», конститутивна для человеческого существования даже при всей ее нереализуемости.

И не только профессиональная, но и «реальная» философия (имеется в виду различение, введенное М.К. Мамардашвили) имеет дело с этой проблемой События как реализации / нереализации полноты смысла того, что мы испытываем и что с нами происходит, понимая реальное посредством обращения к предполагаемому *должному*, к *сущности* ожидаемого или того, на переживание чего мы сами претендуем.

Это позволяет утверждать, что несоответствие сущего со своей собственной сущностью как его неподлинность и неистинность – «сюжет» не только философской, но и повседневной рефлексии.

<sup>9</sup> Курсив мой. – Т.Т.

Raison d'être постоянного удержания философами всех эпох несовпадения, зазора, разрыва, противопоставления фактического и должного как возможного (и даже необходимого) для человека является, я думаю, во-первых, то, что это *возможное, должное, «дальнее»* философов – не будучи пустой выдумкой, бессильным, бесплодным и праздным фантазированием, не являясь и просто «Интересным», «Примечательным», «Значительным» (Делёз и Гваттари), – каким-то глубинным, внутренним образом связано с миром реального существования человека, составляя *фундаментальную истину его существования*: сокрытую, неразвитую, непроявленную, нереализованную в стихийном течении его повседневной жизни, отклоняющей и рассеивающей его. Истину его бытия, которую всегда еще нужно установить и установить способом, отличным от тех способностей понимания и размышления, которые обычно практикуются человеком повседневности. Эту истину всегда еще нужно отыскать в самом себе и всегда еще нужно сделать усилие реализовать.

И, во-вторых, постоянное удержание философами этого разрыва и зазора свидетельствует о том, что *«дальнее», возможное и должное* философов *и есть для них сам способ познания (понимания) и знание*. Знание и должного, возможного; и реального человека, реального мира; и несоответствия между ними.

Именно потому, что это *должное, возможное, «дальнее»* составляет фундаментальную истину человеческого существования и его мира, этот зазор, это несовпадение – в котором работает философская рефлексия – можно назвать предпосылкой, условием

- и столь сильной, искренней боли, «тоски» философов по «другому бере-

гу», «другому миру», по «родине» человека, по «другому человеку»;

- и столь упрямой обличительной, критической позиции философов по отношению к «несобранной» повседневности;
- и, наконец, их столь требовательной веры в человеческие возможности познания, понимания и трансформации своего собственного существования.

Но это всегда тот случай, о котором – и в случае философствования, и в случае мышления помимо собственно философского языка – справедливо гласит старое изречение: «мысль удаляет от жизни, когда ее мало, и приближает к ней, когда ее много».

Именно поэтому, я думаю, в трудных и «заумных» книгах философов так много живого страдания, неподдельной тоски; так много упрямства и «сердитости» по отношению к эмпирии – «непослушной», несобранной, вялой, размытой, слабой и «разжиженной» по сравнению с этой предельно концентрированной сферой четких, сухих, звонких «сущностей», территорией философских «оснований»; так много вызывающего непризнания, игнорирования глухой, непослушной реальности.

Вспомним Фихте, который, размышляя о совершенном ученом, о «сущности ученого», специально подчеркивает: речь об этом не предполагает критику «настоящего положения», знакомства с «разноликими формами вырождения и испорченности» в научном сословии. «Философ спокойно строит свою конструкцию согласно установленным принципам, не устаивая при этом занятии своим вниманием действительно наличного положения вещей и не нуждаясь также в помышлении о нем для того, чтобы продолжать свое размышление, – так же, как

строит свои конструкции геометр, не заботясь о том, можно ли с помощью наших орудий воспроизвести его фигуры чистого созерцания» (Фихте: 1997, 176–177).

Наличие зазора между достоверностями повседневной и философской рефлексии объясняется тем, что если первая работает в режиме неавтономности, вторая, разрывая синкретизм реального опыта, стремится автономизировать себя операциями «очищения», «предельного различения» и «сущностного усмотрения», чтобы выйти к знанию того, что предполагается *самой логикой сущности исследуемого*. И в этом смысле это – *афактуальное (контрафактуальное, трансфактуальное), эмпирически не фальсифицируемое* строгое знание (знание априорное, «чистое»; знание из оснований, из «*принципов разума*»). Необходимый характер связей и отношений, устанавливаемых на их основе, не может «размываться», отклоняться, нарушаться случайными эмпирическими обстоятельствами, «инородными» вкраплениями. В этом состоит радикальный характер знания философа.

## 5. Радикализм философской рефлексии и «здравомыслие» повседневности

Атмосфера и режим *изначального радикализма* определяет и специфическую природу самого философствования как способа вопрошания и познания реальности, и *строгость* философского знания. Этот радикализм, расчленяющий живую синкретичность реального человеческого опыта и «запределяющий» (в качестве интеллигибельных) его онтологические структуры, обеспечивается умозрительной (интуитивной, рефлексивной, эйдетической) природой исходных

предпосылок, понятий, конструктов и утверждений философа<sup>10</sup>; предельным («чистым») характером ситуаций, в которых и по правилам которых философ понимает реальный человеческий опыт и реальные ситуации человека в мире.

Предельно радикален уже сам тип специфически философского вопрошания; и в этом плане опыты философствования прошлого и современности обнаруживают свое принципиально внутреннее единство (они суть сущностное вопрошание: «что есть?», «что значит?» «как возможно?»). Соответственно, и тип предметности, задаваемый им, есть предельный смысл, или «-ность», любых содержаний и форм человеческого опыта: «чашность» и «стольность» Платона; «чтойность» Николая Кузанского; «мирность» Хайдеггера; «событийность» и т.п.

Предельным радикализмом собственно философского вопрошания и его типа предметности обусловлена и специфика метода «умо-зрения» как самостоятельного и легитимного источника и способа получения философом строгого знания о должном, возможном и фактическом (или метода сущностного усмотрения, обеспечиваемого операциями предельного «очищения» и «различения»). Метода, на основе которого философ выстраивает (открывает, создает и разрабатывает) и собственную территорию – территорию «невидимого», «далекого», «должного» как пространства интеллигибельности (рациональности) различных форм фактического человеческого опыта.

Эта территория «предполагаемого» есть умопостигаемая область их «оснований»,

<sup>10</sup> К примеру, хайдеггеровское человек есть «бытие-виновным»; сартровское «у человека нет алиби». Или: «Чистая совесть есть изобретение дьявола» (А. Швейцер).

«причин», «сущностей», «условий возможности». Делая речь философа разговором «языком абсолютов»<sup>11</sup> и знание философа афактуальным и строгим, радикализм философской рефлексии определяет, в конечном счете, особый статус философских утверждений как *несамостоятельных* элементов мысли, т.е. их изначальную «знаковость» и исключительную смысловую и функциональную нагруженность в качестве частей неких полей и ситуаций, искусственно и специально создаваемых философами в их поисках интеллигибельности реальности.

Этот радикализм есть то, что принципиально отличает логику и рефлексию философа от всем знакомой, привычной и близкой логики и рефлексии субъекта повседневного опыта в той их части, которую мы называем логикой и рефлексией здравого мышления.

Повседневный опыт – будучи определенным и организованным способом *жизни* человека, а стало быть, и определенным, организованным (соответствующим ему, поддерживающим, легитимирующим его) способом *понимания* им мира, себя, своей ситуации и обладая, в этом смысле, определенной устойчивостью, законосообразностью, целостностью, структурированностью, определенной внутренней согласованностью и внутренним единством – воплощает в себе (и собой) определенную рациональность. И конститутивность повседневной рефлексии связана с тем, что она, как работа и язык сознательного самоотчета индивида, работа и язык непосредственного

психологически самоочевидного миро- и самопонимания, есть одновременно *инстанция*, в которой выполняется и обосновывается собственная интерпретационная работа здравого смысла, в которой им осуществляется конституирование объяснительных схем (мира, Другого, себя самого), мотивационных структур поведения человека и т.п., и *процесс* (работа) этого конституирования и обоснования.

Под логикой и рефлексией здравого мышления мы будем понимать формацию и строй мысли человека, непосредственно, стихийно включенного в свои отношения с миром и другими. Мысли в реальном многообразии, слитности, сращенности, *синкретизме* и «неразличенности» (в строгом философском значении этого термина) ее содержания и структур, в *разнородности* их происхождения, смешанности ее механизмов смыслообразования, в фактическом разнообразии ее модусов и уровней.

Порождаемые внутри структур повседневного опыта и непосредственной жизнедеятельности человека, содержания и смысла повседневной рефлексии фундируют, связывают и рационализируют этот опыт. И в этом смысле они выполняют роль его, скажем так, *идеологического обеспечения*. Будучи усилием и работой миро- и самопонимания, рефлексия здравого мышления конституирует собственный мир как «Целое», поставляет *устойчиво самовоспроизводящийся, жизнеобеспечивающий и жизнеподдерживающий вид знания*. Поскольку повседневный опыт синкретичен, гетерономен, непосредственные достоверности сознания единичного субъекта этого опыта, являясь спонтанными, несут на себе печать неавтономности и анонимности их содержания. Они содержат в себе не только то, что порождено его

<sup>11</sup> В более развернутом виде эти особенности речи философа (его способа вопрошания, аргументации и языка), определяющие устойчивый феномен ее странности в перцептивном поле повседневной рефлексии, представлены в моей книге (Тузова Т.М.: 2001).



собственным усилием понимания, но и то, что подставлено ему историей, традицией, языком, механикой социального, структурами бессознательного (индивидуального и коллективного), «анонимными телесными схемами» (Мерло-Понти), предрассудками, стереотипами и штампами, порождаемыми самими структурами повседневного опыта. Это происходит потому, что субъект повседневного опыта всегда уже «перехвачен» и «захвачен» структурами опыта, в который стихийно погружен.

Будучи спонтанно подчиненной праксису повседневной жизни с ее целями, правилами, нравами, «принятым», повседневная («естественная») рефлексия остается «причастной», наивной, гетерономной, натуралистичной, некритичной, идеологичной. И в этом – одно из ее основных отличий от философской рефлексии, которая как раз и является «критикой» всех форм человеческого опыта и критикой *par excellence*: будучи *исследованием сущностным, она является исследованием*, так сказать, «верительных *грамм*» его данностей, содержаний, смыслов, структур; способов и средств его понимания и удостоверения. И выполнять эту критическую функцию ей позволяет как раз специфический радикализм ее вопрошания и знания.

## **6. Философствование как усилие «спасти идею», или строгость мысли как «гарант жизни»**

Итак, философствование как попытка автономного исследования, не сводимого ни к научному, в том числе гуманитарному, ни к повседневному, ни к любому другому из дискурсов, есть усилие артикулировать, понять и оценить произошедшее/непроиз-

шедшее, происходящее или могущее произойти в мире в соответствии с размерностями и правилами своего собственного – мета-физического – рассмотрения. Как заметил Гегель, «... философия должна быть не рассказом о том, что происходит, а познанием того, что в нем истинно, и из истинного она должна, далее, постичь то, что в рассказе выступает как простое событие» (Гегель: 1972, 22).

Именно стремление к строгому, предельному, сущностному “формату” позволяет философской (метафизической) мысли надеяться быть работой по “спасению идеи” (выражение А. Камю) – идеи человека (во всей специфичности его бытия), идеи сознания, действия, идеи закона, свободы, справедливости и др. С этой целью философ и вводит предельные ситуации, по правилам которых он интерпретирует происходящее; предельно «различает» понятия; настаивает на “чистоте мотивации”, на безусловной связанности универсального с экзистенцией и др. Работая в этом специфицирующем философскую рефлексию режиме (у Платона он получил наименование “диалектики”, или предельного “различения”; у Декарта – “ясного и отчетливого” ума; в феноменологии – метода эйдетического усмотрения), философ может искать ответы на самые жгучие вопросы современности, вплоть до вопросов: куда в действительности общество “идет” и куда все же “не идет”, несмотря на уверенность в своем “маршруте”.

Философ может сказать, куда общество в действительности идет/не идет, проясняя понятийную, “чистую” структуру провозглашенного направления “самого по себе” (т.е. того, на что общество претендует, например, на построение гражданского

общества, свободного общества и др.). Это – специфический аналитизм философской рефлексии (что есть нечто “само по себе”?). Философ строит интеллигибельную структуру понятия гражданского общества операцией расчленения его составляющих (личность, ее свобода, права, механизмы и средства их защиты, контроль за властью, права государства и институтов и др.) до их “чистого” смысла, эйдоса. Он работает с “чистым” (“предельно различенным”, не “смешанным”) содержанием всех этих понятий. Синтезируя эти эйдосы в структуру гражданского общества как идеального конструкта, он получает идеальную модель гражданского общества. На этом этапе философ, как говорил Фихте, строит свои конструкции подобно геометру, не обращая внимания на реальность. Здесь метафизика с ее опытом сущностного усмотрения и описания, с ее “должным” (“дальним”), выступая в качестве самостоятельного способа познания, предшествует конкретному позитивному знанию и фундирует его. Ибо только имея интеллигибельную схему гражданского общества, философ, обращаясь к реальности, может рассчитывать найти в размытых, нечетких синкретичных феноменальных формах реальной общественной жизни присутствие того, что принадлежит сущности (понятию, идее, эйдосу) гражданского общества. И вот здесь знаменитое гегелевское: если факты не соответствуют теории, тем хуже для фактов, обнаруживает свою не вздорность, но оправданность: найдя/не найдя соответствия между эйдетической конструкцией гражданского общества и реальной общественной жизнью, философ может сказать, “туда” или “не туда” идет общество.

Это – пример выполнения философской рефлексией своей изначальной критической,

удостоверяющей функции. Если “не туда”, философ может и должен выполнить ту же работу – но поначалу в обратном направлении – уже относительно реального общественного движения. Он рассматривает узловые моменты и элементы структуры отношений в обществе, вопрошая это “фактическое” «под знаком»: что есть они “сами по себе”, т.е. по самому своему существу? Иными словами, философ ищет чистые сущности того, что реально есть, находит “понятия” этого реального, синтезирует их в структуру и по ней эйдетически определяет, к примеру, тип реального общества. Это, возможно, будут наименования, далеко не всегда улаждающие слух. И нередко диалог общества с философом в таких случаях кратко можно выразить словами М. Цветаевой: “ – Иди, куда дни! / – Дни м и м о идут...”

Именно благодаря своему стремлению и усилию быть работой по «спасению идеи», философская рефлексия способна выполнять критически удостоверяющую, выверяющую, охранительную и «предуготовляющую», как назвал ее М. Хайдеггер, роль в культуре. Говоря о том, что стратегия мысли – сохранение смысла жизни, В.В. Бибахин очень точно, на мой взгляд, заметил: «Мысль хранит себя только своей неприспособливаемостью к жизни. Больше того, только в таком случае она может стать гарантом жизни» (Бибахин: 1993, 38).

И если мы понимаем значение философского принципа соответствия сущего своему “понятию”, если мы знаем, что, “когда мы не мыслим точно, нами играет дьявол” (М. Мардашвили), что своим радикализмом и критицизмом философская эйдетика способствует охране культуры и социума, мы философу благодарны. Это бывает редко.

Итак, мы можем сказать, что со смыслом философской работы как стремлением “спасти идею...” связаны

- исторически инвариантная интенция философской рефлексии, а именно ее направленность на истину, поиск которой реализуется посредством выявления и усилия нейтрализации внешних для самой мысли зависимостей; определения зон неавтономности, ложности, искаженности в сознании; постоянной работы по критическому удостоверению и сознательной модификации наличных средств мышления, познания и деятельности человека;
- осуществляемая в соответствии с этой интенцией работа постоянной постановки “под вопрос” исторически наличного культурного слоя исходных очевидностей повседневной рефлексии (“само собой разумеющегося”) и всех конкретных видов познания и деятельности человека с целью выявления и критического удостоверения способов присутствия познающего и действующего человека в предметах и отношениях его опыта, в т.ч. и познавательного;
- радикализм как способ критического удостоверения всех фактических форм человеческого опыта (“что есть...?”, “как возможно...?”, “что значит...?”);
- искомая и инвариантная предметность философской рефлексии, которую, несмотря на ее исторически разнообразные воплощения, можно охарактеризовать как универсум умозрительных “оснований” (“причин”, “должного”, “дальнего”, “сущностного”) фактических форм человеческого опыта;
- конституирование этого универсума сущностей (“абсолютов”, несущест-

вующего” в повседневном смысле слова) на основе строгих условий и правил работы мысли, а именно трансцендирования эмпирии, работы по правилам ее “очищения”, предельного “различения” ее свойств и отношений;

- инвариантность статуса этих сущностных онтологических структур как правил интеллигибельности (постижимости) фактических (в т.ч. и повседневных) форм опыта.

Тем самым расширяется содержание понятия философского универсума “должного” через включение в него сущностных (онтологических) структур любых фактических форм человеческого опыта. Не сводясь лишь к его этической размерности, философское “должное” (“абсолюты”) выступает, таким образом, как онтологическое требование выполненности сущностных структур в реальном человеческом опыте. Соответствие реального опыта его онтологическим, сущностным структурам для философской рефлексии выступает в качестве предпосылки и условия аутентичности этого реального опыта, его объективного познания и самосознательного преобразования. Такой статус философского “должного” ставит “под вопрос” и самого человека.

Специфику философской онтологии как нередукционистской можно связывать, таким образом, во-первых, с изначальным сопряжением фактического и должного как возможного для человека; во-вторых, с изначальным введением в картину мира, в структуру исторического события и ситуации деятельностного присутствия, свободы и ответственности человека. Поскольку умозрительный универсум “должного”, сущностного задается как возможное для

человека, философия, обращаясь к человеку с призывом его самотрансформации, должна одновременно предполагать и его возможность отвечать на этот призыв. Это означает, что, вводя сущностное, должное как возможное для человека, философия тем же шагом изначально вводит в картину мира свободу человека как объяснительный принцип.

Это – определяющая характеристика философской онтологии как не редуционистской в отношении “собственно человеческого”. основополагающей конститутивной характеристикой философской рациональности является, таким образом, полагание принципиальной и неустранимой субъектности (свободы как способности к самоопределению, к автономии как своезаконности) человека.

Эта характеристика принципиально отличает философскую рефлексию и философскую рациональность от повседневной рефлексии, а также от объективирующей рефлексии и рациональности гуманитарных наук с их методологическим принципом редуционизма в отношении “собственно человеческого” (творчества, свободы, ответственности).

Так наз. “чистые” (предельные) философские понятия, несмотря на историчность философского опыта, в т.ч. и опыта сущностного усмотрения, открывают нашему повседневному существованию и фактическую истину его самого, и “должное”

как его собственное возможное, как направление его возможной – сознательной и освобождающей – самотрансформации.

Эта специфическая направленность и строгость философского знания и делают философскую рефлексию особой, самостоятельной, незаместимой формой духовного опыта человека. Они определяют способности метафизики с ее “тихой силой Возможного” (выражение М. Хайдеггера) расширять границы нашего сознательного опыта и, тем самым, участвовать в нашем сознательном преобразовании своих собственных способов “быть в мире”.

Ортега-и-Гассет писал: «Ничтожна та жизнь, в которой не клокочет великая страсть к расширению своих границ» (Ортега-и-Гассет: 1991, 236).

Мне к этому хотелось бы добавить: именно радикализм трансцендентальной рефлексии и философского «опыта сущностей» есть та атмосфера, тот стиль и тот способ мыслить, которые, – стремясь к «спасению идеи», сопрягая фактическое и должное как возможное для человека, – не просто расширяют (пространственно, количественно) границы нашего опыта, но позволяют его *самосознательное, свободное и ответственное* преобразование. Такое, при котором сопряжение *интенсивности* явлений жизненного ряда и *сущности* философов дают шанс осуществиться *Событию* – Событию Мысли, Чести, Свободы, Ответственности...

## ЛИТЕРАТУРА

Адорно, Теодор В. (2001). *Эстетическая теория*. Москва: Республика.

Бибихин, В.В. (1993). *Язык философии*. Москва: Прогресс.

Гегель, Г.В.Ф. (1972). *Наука логики*. Т. 3. Москва: Мысль.

Гегель, Г.В.Ф. (1973). *Философская пропедевтика* // Гегель Г.В.Ф. *Работы разных лет*. В 2-х т. Т. 2. Москва: Мысль.

Гуссерль, Э. (1998). *Картезианские размышления*. С.-Петербург: Наука, Ювента.

Ницше, Ф. (1990). *Так говорил Заратустра. Книга 1*. Москва: Сирин.

- Ницше, Ф. (1990). *Так говорил Заратустра* // *Ницше Ф. Соч. В 2-х т. Т. 2.* Москва: Мысль.
- Ортега-и-Гассет, Х. (1991). *Что такое философия.* Москва: Наука.
- Ортега-и-Гассет, Х. (1991). *Эстетика. Философия культуры.* Москва: Искусство.
- Мамардашвили, М.К. (1995). *Лекции о Прусте.* Москва: Ad Marginem.
- Откровение святого Иоанна Богослова. Гл. 3. Ст. 14.
- Тузова, Т.М. (2001). *Специфика философской рефлексии.* Минск: Право и экономика.
- Фихте, И.Г. (1997). *О сущности ученого и ее явлениях в области свободы* // *Фихте И.Г. Наставление к блаженной жизни.* Москва: «Канон+».
- Франк, С.Л. (1990). *Фр. Ницше и этика «любви к дальнему»* // *Франк С.Л. Соч.* Москва: Правда.
- Фуко, М. (1996). *Воля к истине По ту сторону знания, власти и сексуальности.* Москва: Магистериум, Касталь.
- Хайдеггер, М. (1987). *Исток художественного творения* // *Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв. Трактаты, статьи, эссе.* Москва: Издательство МГУ.
- Хайдеггер, М. (1997). *Бытие и время.* Москва: Ad Marginem.
- Хайдеггер, М. (2000). *Кто такой Заратустра у Ницше?* // *Топос.* 2000. № 1.
- Ясперс, К. (1994). *Смысл и назначение истории.* Москва: Республика.

## EVERYDAY REFLECTION AND THE RADICALISM OF PHILOSOPHER'S REFLECTION

**Tamara Tuzova**

### Summary

The object of the investigation is the specificity of philosophical and everyday reflections, their interrelations. The author makes an attempt to reveal the invariant constitutive characteristics of the structure of the reflective space of philosophy, to define the sense of specific radicalism of philosophical reflection. The radicalism as effort and way to extend presence of us in one's own experience and as self-aware transformation of own experience which presuppose the unity of the factual and the due as possible (and necessary) for man is revealed. The variant of the "metaphysics of presence" of man in the objects and relations of his experience as the way of

historical and logical identification of philosophical reflection is developed. The "metaphysics of presence" is introduced as common dimension of the intelligibility, which permits the author to compare competitive modes of reflection of human experience (reductional and non-reductional, deterministic and transcendental) and to interpret them as irreplaceable and mutually supplementary ways of broadening the limits of self-consciousness of human experience.

**Keywords:** philosophical reflection, everyday consciousness, radicalism, self-identification, metaphysics of presence, individuation.