

УДК 17+752

Рыскельдиева Л.Т.

ВИКАЛЬПИЧЕСКАЯ СТРУКТУРА СЛОВАРЯ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ

Всесторонняя критика европейской культуры, начатая еще в 19 веке, в современном деструктивном дискурсе доведена до клинико-диагностического предела, а постмодернизм, этот *enfant terrible* нашего времени, ставший и модой, и притчей во языцех, и общим местом всех гуманитарных штудий, уже породил у значительной части мыслящих некий род ностальгии по понятности, очевидности, привычности – то есть по традиции. А есть ли вообще в европейской философии традиция, если реальный историко-философский процесс принципиально плюралистичен, а т.н. «течения» и «направления» - результат условности, идеологической по преимуществу? Судя по всему, её не должно было быть. Действительно, начиная с «иронии», через «сомнение» и «идолов», с помощью «кригики», «позитивности» и «редукции» эта философия требует от каждого мыслителя начинать с чистого листа, с того, что является лично ему со всей очевидностью и внеавторитетным происхождением.

Есть, однако, характерные черты-объекты критики основ европейского философского менталитета, и одна из них чрезвычайно точно выражается санскритским словом *vikalpa* - «различающее знание», знание, делящее, разделяющее само себя, требующее союза «и» для описания своей полноты, или, по выражению Д. Зильбермана, «дивидуальное конструирование», при котором всегда есть материальное и идеальное, сущность и явление, форма и содержание, теория и практика, добро и зло, удовольствие и страдание, тело и душа, физика и метафизика и т.д., «бинарные оппозиции» как способ-условие самой возможности языка. Топологические характеристики мышления при этом обуславливают его модус - мышление целостности (понимание) одной части оппозиции требует нахождения в другой.

Именно викальпа, ее модификации, коннотации и трансформации составляют основную интенцию интеллектуальной диагностики со стороны постмодернизма. Беремся утверждать, что любая апология европейского должна опираться на невозможность отказа от принципа «дивидуального конструирования» как основы философского текста в европейском дискурсе. В противном случае философия, лишенная деонтологической модальности, теряет свои очертания и становится релятивистской стихией, избыточной в своей рядоположенности другим формам творчества.

Увиденный с точки зрения *vikalpa*, словарь философского языка состоит из двух параллельных рядов, отсчет которых следует начать с пары «*сущее – должное*».

«Сущее» называет все актуализируемое глаголом *есть* (было, бывает, будет и др.), наличный ряд вещей, явлений, процессов, достоверность и очевидность наличия которого установима и хорошо передается метафорой «звёздного неба надо мной».

«Должное» называет то, чего нет, что не обладает никакой формой и степенью наличности и составляет ряд, виртуальный по отношению к первому, однако, его достоверность и очевидность несомненна и прекрасно передается метафорой «закона внутри меня». Отношения между этими рядами сложны, не исчерпываясь функцией частицы «не», в конечном счете все же восходят к ней.

Начало рядов положено элеатами в парах движение-покой, сложность (составность) – простота (цельность). Оппозиция бытия и мышления, их поглощающая, указывает на источник сведений об этих рядах, вводя дихотомию чувственного и умопостигаемого. Пара сущее-должное указывает на модальность бытия этих рядов, при которой должное - в большей степени *есть*, несмотря на то, что его нет, оно - неисключаемый способ организации всего, что бывает. Если сущее процессуально, то должное - это вечность, если должное - это принцип, то сущее - в законах. Сущее обусловлено, противоречиво и неизбежно, должное автономно, тождественно и свободно. Все имена сущего имеют значения, и только должное обладает смыслом. Избыточность второго ряда (должного) слов становится очевидной - становясь именами, они ничего не называют, однако, исключение их из философского словаря, будучи желанным для определенной части мыслящих, обесценивает первый, превращает философский словарь в какой-то другой. Парность слов и взаимная виртуальность рядов имеет смысл, просматриваемый в самой двойце: если в нечете пифагорейцы увидели ограниченное, то в чёте - безграничное. Остается только выбрать свой *modus*, лик или язык. Думается, что европейская философия, доказывающая себе правомочность полноты-двоичности тезауруса, сделала выбор в пользу себя безграничной, как её архетипический корабль, несущийся на поднятых парусах в открытое море. Беспредельное человека говорит парными словами.

СЮЖЕТ

Следует констатировать не только параллельность, но и взаимоинтендированность сущего и должного.

Если сущее интендировано должным, то способ бытия (модальность) делает его «бытием познающим». Такая *гносеологическая модальность* составляет основную сюжетную линию отношений сущего к должному (теории). Эти отношения оформились в конечное число стратегий под общим именем «наука» как привилегированная в европейской культуре форма модальности. Смысловое ядро науки - закон, инкарнирующийся в повторяемости серий явлений, процессов, вещей сущего. В законе воплощается сущность как глубокий слой сущего, скрытый за повторяемостью, эта сущность - интенциональный предмет научного поиска-познания, то есть должное. Без проблематизации самого факта-наличия закона

гносеологическую модальность охватывают разные варианты редукционизма: объективизм, материализм, эмпиризм и др. (и их вариации) - в естественнонаучной среде, «клиническое мышление», релятивизм и др. (и их вариации) - в гуманитарной. Предельное выражение гносеологической модальности - гнозис как любая разновидность эзотерии, претендующая на обладание знанием последнего, самого главного закона, заключившего в себе последнюю сущность. Редукционизм любого рода, в том числе и гностический, обречен сопровождать гносеологический модус, сводящий должное к результатам любого рода манипуляций с сущим. Путь от сущего к должному или «бытие познающее» - бесконечно.

Параллельность этих рядов делает невозможным позитивное знание их взаимодействия. Все попытки его осмысления, зафиксированные историей философии, могут быть сведены к констатации апорийности, антиномичности таких ситуаций. Антиномичность рождена тем, что второй ряд, параллельный первому, - результат его *негации*: если есть сущее, то в нем нет должного, если есть должное, то сущего поистине нет. Нахождение чего-то третьего наряду с «есть» и «нет» устраняет метафизическую модальность, а «бытие познающее» превращают в дурную бесконечность.

Если должное интендировано сущим, то способ бытия (модальность) делает его «бытием философским». Такая «метафизическая модальность» - основной сюжет в процессе инкарнации должного (практики).

Историческая роль и судьба европейской метафизики - общее место не только современных философских штудий, а целое философских текстов любой эпохи дает заметный антиметафизический фрагмент, совершенно оправданный в том случае, если метафизическая сфера должного становится результатом предельного развития и самовыражения «бытия познающего». Тщета эмпирического обоснования метафизических принципов хорошо эксплицирована кантианством, впрочем, ничуть не умалившим его валидность. «Бытие философское» не может реализоваться в законах, его интендированность сущим рождает не теорию, не познание, не теорию познания, а «практическую философию» с главной задачей - воплощение принципов. Если «бытие познающее» при формулировании законов стремится отвлечься от необходимо предметного содержания знания, то «бытие философское» ищет предметное наполнение умозрительно найденным принципам. Если модальность суждений в отношении сущего выражается ассерторически (есть, не-есть) и проблематически (возможно, не-возможно), то метафизическая модальность основана на привилегированности аподиктического знания (должно быть, не должно быть). Бессодержательность словосочетания «закон философии» связано с отсутствием ее эмпирического материала, а следовательно, с невозможностью оправданного применения знания этих законов в социально-исторических экспериментах. Метафизическая модальность подразумевает умозрительность и ноуменальную свободу, порождающие опасность произвольного манипулирования и конструирования (или переконструирования) сферы сущего. «Бытие философское», о котором следует вести речь, позитивно исходит из «метафизического апостериори» (М. Мамардашвили), интендированного этим, *уже* сущим миром. Такое бытие имеет практический телос - инкарнацию

метафизических принципов, возможности которой, следовательно, не могут распространяться на сущее, а значит, распространяются только на само «бытие философское». Путь инкарнации принципов вполне конечен и воплощается в поступках.

Антропологическая экспликация словаря *викальпы* дает дивидуальный автопортрет, не связанный ни с зеркалом, ни с процедурой отрицания, так дотошно вербализованной в историчистской и релятивистской интеллектуальных традициях. Есть, существует так же непреложно, как и внешняя достоверность природного, *Homo naturalis* - человек природный, образующий свой род, с набором родовых характеристик, человек рождающийся, темпоральный, конечный, несводимый только к телесному, он - психофизический индивид, являющий себя в жизненно-естественных сериях, человек-сериал с множеством сюжетных линий. Его исток-рождение ориентирован на цель-смерть с помощью главного механизма - воспроизводства собственной жизнедеятельности. Его форма - потребности, их появление, осознание и удовлетворение поддаются позитивному изучению. Это Номо-процесс, подчиненный законам изучающих его наук, количество которых пока не ограничено, следовательно, открыт список Номо-предметов, Номо-объектов: *homo socialis* (социология), *homo economicus* (экономика), *homo politicus* (политология), *homo malus* (медицина, психология) и др. Открыт и вопрос о сущности *Homo naturalis*, он многомерен и в этом смысле неисчерпаем. Роднит все возможные измерения-«интервалы» (Ф. Лазарев) поиск основного мотива-сущности, определяющего механизм воспроизводства жизнедеятельности и работы мышления - инструмента решения жизнедеятельных задач. Совокупность мотивов и познавательных механизмов образует исторически и этнически варьируемый стиль самовыражения - культуру, в ней формируется сеть многообразных детерминант. В разных интервалах доминируют разные типы каузальности, определяющие тот или иной лик *Homo naturalis*. Все познавательные стратегии в отношении такого Номо можно поделить по принципу признания или отрицания возможности реализации его спонтанности-свободы, фиксации состояния межинтервальности, отсутствия любого типа детерминации.

Встроенному в сферу сущего *Homo naturalis* противостоит в виртуальной по отношению к нему сфере *Homo metaphisicus*, для рефлексии которого мало логической процедуры негации. Его портрет создается в результате экзистенциального по природе акта *отвержения* себя сущего - *Homo metaphisicus* рождается после (meta) естественно-физического индивида как его самоотверженность и самопреодоление. О таком Номо правомочно все сказанное сторонниками антиредукционизма в философско-антропологических изысканиях. Их неизбежно сопровождает известная (а иногда и излишняя) доля иррационализма, вызванная эксплицированной им ин-валидностью в этой сфере любых познавательных стратегий. Сверхмерностью иррационализма, вероятно, следует объяснить усиление антиметафизических настроений в философском дискурсе 19-20в.в. Наиболее сильные позиции здесь - у аналитической традиции, сформулировавшей запрет на вербализацию любого не-натурального состояния *homo*. Однако, парадоксальная и противоречащая здравому смыслу (мышлению

Homo naturalis) неистребимость метафизического текста говорит самоутверждением, а его (текста) носители могут взяться за реконструкцию метафизических оснований, индуцирующих саму аналитическую философию. Философия как целое текстов о должном, направленном на сущее, зарождается в Homo metaphisicus и должно родиться-вербализоваться в «опять-естественном» (meta-meta) индивиде. Главное средство осмысления и реализации этого текстопорождающего механизма - признание наряду с чувственностью и интеллектом третьей познавательной-практической инстанции в Homo naturalis - воли, от свободы которой он большей частью добро-вольно отказывается. Растиражированные и в подавляющем числе громогласно-эффектные рассуждения-слоганы на эту тему уже успели ее дискредитировать, и требуется заметное усилие для реконструкции целостного дискурса, вырастающего из этой инстанции. Если и есть иной путь сохранения европейской философской традиции, то отсюда он не виден.

Воля как инкарнация возможности свободы, от которой Homo волен отказаться, но которую волен и принять, есть способность к усилию по сопряжению двух параллельных рядов, которое осуществляется в реализации Homo metaphisicus и как следствие - в осмыслении Homo naturalis. Философия как само усилие их сопряжения в тексте неизбежно становится «meta-meta», то есть практической. Здесь следует указать единственно оправданный контекст «практического», который, исключая возможность коллективно-социального совершения рефлексивных актов, исключает и воплощение их результатов в социальной практике.

ПРОБЛЕМА

Констатируемая проблематика вырастает из становящейся ныне актуальной «викальпической» пары «мораль-нравственность». Ее вхождение в механизм «дивидуального конструирования» не общепризнанно, а синонимичность терминов постулируется многими и во многих случаях. Между тем, именно их различие способно позитивно проблематизировать (сформулировать проблему и, следовательно, показать пути её решения) построение морального дискурса.

Традиционно материалом для моральной философии считается *нравственность* как совокупность норм, правил, традиций, обычаев и т.д. - нравы как «этнос», бытующий в данной культуре, обществе, эпохе и т.д. Так понятый этнос есть результат познания-изучения сущего моральной жизни, предмет разного рода натуралистических учений, неизбежно имеющих гетерономные основания, их объект - многомерный Homo naturalis и неисчерпаемый объем его интересов, потребностей мотивов и т.д. Гетерономная гносеологическая установка натуралистической этики инициирует поиск конституенты совокупного этоса вне его сферы - как некоей сущности, скрытой за явлениями. Так появляется многотипный редукционизм, находящий ядро нравственности в экономических потребностях-интересах, в типе общественных отношений, в типе господствующего дискурса, в структуре культуры, во влечениях и др. Эти подходы интересуются историческим генезисом нравов, сферами их реализации, их местом в целом

культуры, отношением к другим сферам жизнедеятельности, этническими вариациями и т.д. Пестрое сочетание психоаналитических по происхождению структуралистских и этнокультурных мотивов составляет тематическую доминанту современных моральных штудий, коим и присущи своеобразное «клиническое мышление» и объективизм как пути формулирования основных параметров должного (морали) на основе изучения сущего (нравов). Новейшие постмодернистские попытки вскрытия таящегося за всеми «следами» некоего «протоследа» для дальнейшего излечения-деконструкции указывают regressum ad infinitum гносеологической установки в этом отношении. Совокупность результатов разного рода познавательных стратегий объединяются в этологию как раздел эмпирической этики, которой может соответствовать нормативная этология, основания которой будут определяться той иной гносеологической установкой. Такая этология составит один из разделов современной культурологии, задача которой - в том числе и «функциональная» тематизация предмета этологии, т.е. отграничение сферы нравственности, в частности, от правовой и религиозной, актуальность и культурно-историческая потребность проведения этого отграничения в отечественных гуманитарных очевидны. В этом смысле нравственность как способ регуляции отношений с другими-своими (её родовой механизм - экзогамия, тотем, табу) в целях обеспечения мира и сохранения культуры («чтобы жить») отличается от права как сферы регулирования отношений с другими-чужими (механизм - договор) с целью предотвращения войны («чтобы не погибать») и утверждения цивилизации (Э.Ю. Соловьев). Эмпирическую этологию, область нормативности которой тесно связана с генезисом и культурной адаптацией религиозных норм, следует отличать от истории и теории права, область нормативности которого имеет традиционно конвенциональный статус. Дефицита в этологических и конвенционально-правовых изысканиях не наблюдается.

Должен существовать второй вариант этики как рефлексии этического (нравственность и мораль), интендированный обратным по отношению к этологии способом. Зону собственно *морали* как топос метафизической модальности и способ реализации *Homo metaphisicus* следует понимать как должное само по себе - интенция такой «философии морали» будет исходить из должного к сущему, а сама философия станет «практической» в кантовском смысле. Статус основного вопроса такой философии можно придать проблеме инкарнации должного, то есть сопряжения параллельных рядов и самой возможности невозможного. Именно в этом смысле следует понимать выражение М. Мамардашвили о том, что всю философию 20 века можно понять из «проблематики тела».

Сохраняя декартовско-кантовскую парадигму и наполняющую её целокупность викальпы, не следует ставить вопрос о тотализующем праксисе, преобразовательной деятельности и т.д. - надо сделать предметом внимательного рассмотрения текст, рождающийся «на выходе» из сферы должного, как единственно возможный носитель нормативности. Не принимая близко к сердцу современное кликушество по поводу «смерти субъекта», «смерти человека», «смерти автора», носителем нормативного текста следует считать язык *Homo metaphisicus*, который он обретает в момент утраты своего метафизического статуса.

Таким образом, моральным назовем дискурс практической философии, в своем основании имеющий задачу порождения нормативного текста. Текст получает нормативный статус, будучи воплощением-вербализацией сферы должного, т.е. его о-существованием, «прокидыванием» в сферу сущего.

Нормативный текст как задача практической философии является, таким образом, формой сопряжения сущего и должного. Метафора «параллельности», выражающая их соотношение и выросшее вокруг неё картезианство как основание европейского философского менталитета, не позволяют мыслить пересечение этих рядов, поэтому, придав «сопряжению» статус термина, следует понимать его как удержание в параллельности и одновременности. «Символ распятости» (М. Мамардашвили), возникший в другом дискурсе, передает усилие такого удержания. Сопряжение вместе с тем означает со-присущность совершаемого усилия обоим рядам и неизбежный процесс взаимной трансформации *Homo naturalis* и *Homo metaphisicus*. Комплекс проблем практической философии проясняется при учете триединства пути их взаимопреобразования:

1) Господствующий в современной западной философии эстетизм как самопознавательная стратегия никогда не позволит *Homo naturalis* осознать саму возможность выхода за собственные пределы. Впрочем, любого конфессионального происхождения аскетизм («тело-помеха») в этом смысле - лишь обратная сторона эстетизма («тело-цель»). Маргинальное положение проблемы телесности претерпело центристский сдвиг в постклассический период, но не приобрело практически-морального характера. Он проявится в том случае, если будет нарушена автономия статуса самого объекта телесного *aisthesis*'а, когда и самопознание, и самолюбование, и «забота о себе» (М. Фуко) будут подчинены этической телесной практике, когда *poiesis* сочетается с *techne-мастерством*, когда появится новый статус учителя и учительской традиции, дополняющий автономию и самостоятельность познающего субъекта. Если так понимать один из штрихов «нового средневековья» (У. Эко), то новое внимание к христианским традициям (исихазм?) может сочетаться с инокультурными заимствованиями - впрочем, это внимание уже констатируется. Оно дополняет возможное и имеющее точки соприкосновения с психологическими нарративами описание топологических характеристик пути *Homo naturalis* *K* преобразующей точке. Приближение к «тайне союза души и тела» не может быть умозрительным, но должно быть практическим.

2) Метафизический по смыслу топос преобразования подлежит дескрипции в чистых трансцендентально-феноменологических понятиях, их текстуальное оформление и должно приобрести нормативный статус.

Свойственная рефлексивному акту созерцательность, столь ярко подвергнутая преодолению экзистенциалистским стилем, - неотъемлемая черта этого акта. Исторические попытки преодоления философской созерцательности путем ее элиминации или подчинения практическим задачам общеизвестны, а практика преобразования мира дает весьма неожиданные результаты. «Метафизически апостериорный» акт осмысления уже сущего мира, совершаемый индивидом, подразумевает, с одной стороны, когнитальную автономию (как единственно адекватный топос метафизики), реализующуюся в серии чистых конститутивных

актов, а с другой стороны, свободу (как единственно адекватную форму осуществления метафизического акта), которая не может довольствоваться границами этой автономии и реализуется в едином акте моего воления. Результат чистых конститутивных актов - основные параметры мира, результат акта воления - мой *поступок* (М. Бахтин). Отказ от возможности нарушения когитальной автономии в волевом акте превращает мое воление в событие мира и придает *cogito* «экстерриториальность» наблюдателя, лишаящую при этом его всякого смысла. Семиотическая пустота термина «смысл» помещает его в ряд слов о должном, а его наличие маркирует нахождение *В* искомом топосе преобразования.

Нормативность, порожденная этологическими познавательными стратегиями, может исходить либо из религиозных, либо из конвенциональных оснований. Конвенциональность делает политику и право «искусством замирения» (Э. Соловьев), а политологию и правопведение эмпирическими, обобщающими, тогда как в их основе должна находиться «чистая нормативность». Свобода воления, нарушающая когитальную автономию, обращает, «опрокидывает» её конституенты в сущий мир, дополняя, усиливая, «амплифицируя» (М. Мамардашвили) все познавательные конструкции. Если в сфере чистых когитаций механизм моей самоидентификации давал мне Другого как нейтрального «ещё одного», соответствующего мне по стилю и форме, то возвращение *ИЗ* амплифицирующей зоны требует большей четкости его «портрета». Основной параметр экспозиции Другого задает вокабуляр моего нормативного текста.

Фокусировка моего видения Другого неизбежно конкретизирует его как чужого в моем мире, как другого «не на своем месте» (Б. Вальденфельс), попавшего на мою территорию. Пострефлексивная свобода, прошедшая через апостериорную метафизику, уже не берется за переделку, а следовательно пере-творение мира, перекладывая на него вину (М. Мамардашвили), в том числе и за чуждость Другого. Пострефлексивная свобода, «прокинутая» в мир, должна потерять свою автономию в результате добровольного отказа-жертвы и сознания того, что мир конституируется не только мной, что «чистый» мир есть результат редукции «жизненного мира». Проекция изначального «жизненного мира» через «чистый мир» в сущее должна сделать Другого таким же как я, с совпадающими с моими чувственными процессами. Реализация *Einfühlung* должна сделать Другого-чужого для меня своим.

Топологические характеристики дискурса практической философии указывают на её «срединность», с одной стороны, между миром сущего и должным, с другой стороны, между гносеологическими и метафизическими стратегиями. Практическая философия, таким образом, - не наука и не метафизика, а собственно философия, реализующаяся в стремлении воплотить постигнутое на основе уважения к должному. В фокусе рефлексии такой философии - фигура самого философа, актуально осуществляющего триединый акт самопреобразования. Без сохранения различающей традиции «дивидуального конструирования» и отслеживающе-закрепляющего анализа философского словаря основы практической философии недискурсивны.