

Как же могло получиться, что себя мыслящая мысль осмыслила саму себя как несостоятельную?

Тищенко П.Д.,
д. филос. н.,
главный научный сотрудник
Института философии РАН
p.d.tishchenko@gmail.com

Черняк Л.С.,
философ
leon.chernyak@gmail.com

Аннотация: Вниманию читателя предлагается фрагмент переписки (случившейся в декабре 2023-го — феврале 2024 г.) бывшего (в середине 60-х годов прошлого века) студента 2-го Московского медицинского института (П. Тищенко; П. Т.) и его преподавателя философии (Л. Черняка; Л. Ч.), в которой затрагивается проблема смысла философского дела. Для П. Тищенко в классической философии мысль как усилие к бытию (*conatus*) приписывается результату этого усилия — например, чистому *ego*, а личный смысл существования этого *сущего размышляющего* человека снимается в его сущности — жизни чистого сознания. Вопрос стоит так: кому принадлежит *усилие к бытию* — частному человеческому существу, *начинающему* размышление, глядя на огонь камина и *сомневаясь* во всем, или тому абсолютно *несомненно* сущему «Я», которое в результате размышления как раз и обеспечивает себе эту несомненность как достоверное основание? Ответ на этот вопрос для П. Тищенко связан так или иначе с усилием к бытию частного человеческого существа, которое в результате этого усилия предъявляет себя для себя самого и других в качестве автора. В частности, на примере творческой биографии В.С. Библера утверждается, что реальный человек, отвечая на вызовы меняющейся исторической ситуации, может предъявлять себя в качестве различных авторов, общность которых возможно обосновать лишь биографически.

Отвечая П. Тищенко, Л. Черняк подчеркивает, что абстракция абсолютного «Я» — это совсем не то же самое, что Я трансцендентальное. Трансцендентальное Я не есть та отдельная сущность, которую можно было бы хоть как-то противопоставить «частному человеческому существу, начинающему размышление, глядя на огонь камина, и во всем сомневающемуся». Трансцендентальное Я есть собственно человеческий модус бытия человеческого индивида *qua* индивида. Это Я есть тот осуществляемый индивидом (и только индивидом, а не его эйдосом!) индивидуальный синтез (индивидуальное авторство относительно формирования) своей собственной способности авторствовать, каковой синтез только и делает человеческого индивида человеческим, т. е. производителем и осваивателем («геном») своего рода, а не индивидуальным воплощением этого рода (не индивидуальным воплощением *эйдоса* как родового начала).

Эти центральные для корреспондентов аспекты обсуждались в контексте критики современной философской ситуации.

Ключевые слова: трансцендентальное Я, абсолютное Я, трансценденция, рождение речи, акт бытия, бытие как акт, солипсизм классической мысли, герменевтический круг, усилие к бытию.

Предисловие

Разговор П. Т. и Л. Ч. завязался по поводу выдвинутых П. Т. двух (*фактически эквивалентных*) утверждений.

Первое утверждение. Философская традиция рационализма (от Парменида до Гегеля) жила общим убеждением, что мысль есть *собственный модус бытия* человека. Поскольку при этом принималось, что любая мысль мыслится мыслью и, следовательно, сущность мысли должна пониматься как само себя мыслящее мышление ($\nu\omicron\iota\theta\epsilon\omega\varsigma \nu\omicron\eta\varsigma\iota\varsigma$ Аристотеля), постольку *Первое утверждение* утверждает, что мышление человека по самой своей сущности инкапсулировано в самом себе, и потому в пределах философской традиции творческая инициатива индивида узурпируется этим само-замкнутым мышлением и в нем без остатка растворяется. И тогда само же себя мыслящее мышление получает статус над-индивидуального абсолютизированного Я.

Второе утверждение. Нет ни одной эпохи, которая исчерпывала бы себя в какой-либо философской системе, в голове одного философа. Нет ни одного философа, философия которого выражала бы себя в какой-то одной истинной системе философских идей. И это просто потому, что основой любой философской системы является это замкнутое в себе мышление мышления, получившее статус того идеального Я, в котором в принципе не может сохраняться устремление человеческой индивидуальности утвердить себя в качестве индивидуального устремления.

Утверждения эти действительно эквивалентны, ибо любая *система* идей должна покоиться на некоторой интегрирующей идее, а система философских идей, если таковая возможна, не может не покоиться на *философской* идее. Ибо философская мысль есть себя мыслящая мысль. А себя мыслящая мысль вроде бы и есть мысль тавтологическая. Как же тут может состояться философская инновация как *система* философии? Бьется, бьется человек, чтобы выразить *себя* (не свою психологическую субъективность, а себя как философа), а получается... Получается, прямо скажем, не философ, а Черномырдин какой-то — никогда такого не было, и вот опять.

Что ж, два эти утверждения, как и общая реакция постмодерна на традицию рационализма, возникли не на пустом месте. Они выражают самую суть философского постмодерна, который начался после Гегеля и который, по крайней мере, выглядит как реакция на Гегеля. Постмодерн начал свой *мысленный* поиск альтернативы мысли (т. е. альтернативы разуму) уже в первые десятилетия XIX в. и продолжил сей поиск в XX и XXI вв. Дескать, не мысль является собственным модусом бытия человека, а...

Философским постмодерном можно, по-видимому, считать тот резкий сдвиг в философии, который готов признать все что угодно, но только не мысль в роли собственного модуса человеческого бытия! Не мысль, а *воля* (А. Шопенгауэр). Не мысль, а *эрос* (Л. Фейербах). Не мысль, а *труд* (К. Маркс). Не мысль, а *глубины бессознательного* (З. Фрейд). Не мысль, а *лингвистические структуры* (множество философских направлений,

так или иначе вовлеченных в развитие идей Вильгельма Гумбольдта). Не мысль, а *жизнь* (философия жизни как позднее эхо романтизма: Ницше, Дильтей, Бергсон, Зиммель). Не мысль, а *место бытия* (Хайдеггер). А еще точнее: Кантово созерцание (*Anschauung*) заступает у Хайдеггера на место Кантова познающего рассудка (*Verstand*). И это при том, что сам Кант, имея в виду оппозицию мышления (*Denken*) и созерцания (*Anschauung*), утверждает, что «ни одну из этих способностей нельзя предпочесть другой» [Кант, 2006, с. 75]. Под мышлением Кант имеет здесь в виду и мысль, *познающую* явления (рассудок, *Verstand*), и себя мыслящую мысль (разум, *die reine Vernunft*), который «занимается только самим собой и не может иметь никакого иного занятия» [Кант, 2006, с. 708]. И именно рассудок и только рассудок занят, согласно Канту, **делом познания**, но никак не созерцание. Хайдеггер же, обсуждая отношение мысли (*понимания, познания* *Verstand*) и созерцания в философии Канта, объявляет: «созерцание (*Anschauung*) составляет *собственную сущность познания* [курсив добавлен], и ему принадлежит особое значение, несмотря на взаимность отношения созерцания и мышления (*Denken*)» [Heidegger, 1991, s. 25].

Общим результатом всех этих попыток найти «самое главное» в человеке является нечто *пустое*. Этот обобщенный результат — не утверждение, а отрицание: не мысль! Это, разумеется, не означает, что все выше упомянутые философские заходы постмодерна пусты. Это означает, что пусто то, что является общим у них, т. е. пусто их взаимное пересечение. Так что не удивительно, что Жан-Поль Сартр «уточняет» хайдеггеровское «Человек есть место бытия» своим «Человек есть дыра в бытии».

Все это философское разноголосье свидетельствует об утрате феномена человека, каковая утрата и знаменует философский постмодерн.

Забавно, что именно эту случившуюся уже в первых десятилетиях XIX в. *утрату феномена человека в культуре Запада* Мишель Фуко принимает за истинное открытие этого феномена и связывает это открытие с открытием бессознательного Шопенгауэром и, в особенности, Фрейдом. Дескать, теперь стала ясна подлинная истина феномена человека: *человек сам по себе не существует!* [Фуко, 1994], «Дискурсия и человеческое бытие» [Фуко, 1994, с. 356–361].

Человек, согласно Фуко, не сам по себе, а существует он, лишь будучи **инкапсулированным в своем собственном** бессознательном, или, что, согласно Фуко, то же самое, в своем языке. Получается нечто странное: человек реально нигде не существует *сам по себе*, поскольку существует он *исключительно сам по себе*, т. е. только будучи *инкапсулирован в самом себе*, в своем бессознательном или своем языке.

Разумеется, это философское разноголосье — не результат недоразумения или неясно почему случившейся эпидемической деградации сапиентной способности суждения. Нет, оно представляет собой выражение некоторого тектонического сдвига в метафизическом основании культуры Запада. И, конечно же, причиной этого тектонического сдвига является не конвекция в мантии Земли, а предшествующая (длящаяся примерно 24 века) эволюция себя мыслящей мысли.

Как же могло получиться, что себя мыслящая мысль осмыслила саму себя как несостоятельную? Неужели, мысля себя как себя мыслящую, она сама же пришла к заключению, что ради *понимания* себя как субъекта, мыслящего себя, ей следует отказаться

от своего статуса мысли, мыслящей себя? Неужели уму следовало согласиться, что доведение ума до ума не есть дело ума? Так не дело ли это без-ум-ия?

Вот, в сущности, тот вопрос, который П. Т. и Л. Ч. начали обсуждать в связи со статьей Павла Тищенко «Травма и избыточность: к проблеме начала коллективной/индивидуальной идентичности», которая была прислана Лиону Черняку как комплимент (выражение почтения) к поздравлению с праздником Хануки 10.12.2023.

Переписка

Лион Черняк — Павлу Тищенко. 26.12.2023

Здравствуйте, Павел.

Я ощущаю некоторую неловкость, предлагая мои соображения о Вашем тексте. Это ощущение связано с тем, что текст Ваш очень личный. Эту личную составляющую очень трудно вынести за скобки, не рискуя превратить мой отзыв в нечто разудало хамоватое.

Но и писать нечто в унисон с Вашими личными переживаниями я тоже не могу, поскольку никогда не был в близких отношениях именно с *этим* человеком, с Вашим покойным другом. Я искренне Вам сочувствую, ибо слишком хорошо знаю, что такое смерть друга. Но вопреки этимологии глагола «сочувствовать», мое сочувствие Вам всё же совсем не означает, что я способен «чувствовать так, как чувствуете Вы». *Этого* друга потеряли Вы, а не я.

Однако я обещал Вам ответить серьезно. Поэтому очень надеюсь, что Вы всё же извините меня за не очень тактичную попытку рассмотреть логику (онто-логику) Вашего текста, по возможности отвлекаясь от его личного характера.

В свое дополнительное оправдание я замечу, что в вопросах философии нравственности я кантианец, а Вы, как мне показалось из Вашего текста, менее всего ориентированы на Канта. Говорю я это с тем, чтобы подчеркнуть: с моей точки зрения личные чувства, личные переживания не могут быть основанием или мотивом истинно нравственного суждения, а следовательно, и нравственного поступка. Быть добрым, сострадательным очень хорошо. Но еще лучше, чтобы истинно нравственное отношение к другим и к себе самому не зависело от капризов моих чувств и сочувствия. Сегодня я Вам или себе самому сочувствую, а завтра утром, встав с похмелья, уже сочувствия не испытываю, ибо испытываю только похмелье и ничего другого испытывать не в силах. Истинная нравственность, с моей кантоподобной точки зрения, — это состояние не чувства, а ума. Этому состоянию и посвящена вторая *Критика*. Также замечу, что, называя себя кантианцем в вопросах нравственности-морали, я совсем не имею в виду, что Кант исчерпал и закрыл эту тему.

Не делай другим того, что ты не хотел бы, чтоб делали тебе. Такова сформулированная Рабби Хиллелем Вавилонянином максима морали, основанной на чувствах. Но Кантов категорический императив основан не на чувствах и сочувствиях, а на разуме, на принципе высшего достоинств человека как существа, наделенного мыслью.

Поэтому первый рассмотренный Вами казус «Мужичок, баба и интеллигент»¹ меня никак не убеждает в исторической и культурной релятивности нравственных суждений. С одной стороны, ассоциируется этот казус с чем-то сюрреалистично комическим хармсовским или хармсоподобным. Скажем, вот с этим: «Женщин, напротив того, не следует бить ногами [т. е. палкой, вроде бы, можно. — Л. Ч.], ибо, когда бьешь, то звереешь». А с другой стороны, да, это правда, что для мужичка *нормально* чинить (палкой) расправу над своей бабой. Кажется, нормально это и для определенного сорта баб. А для мужичков Новой Гвинеи (по крайней мере XIX века) вполне нормально скушать девушку-невесту из соседней деревни. Ну, и что, что она невеста, ну, и что, что жених остался без невесты? Подумаешь, эгоист какой. Ему после свадьбы удовольствие одному, а так мы всем миром по кусочку съедим. (Сей эпизод из жизни аборигенов Новой Гвинеи я не придумал, а позаимствовал у Миклухо-Маклая. Уж очень он мне нравится в качестве этнографического свидетельства.)

Из того факта, что не все люди еще прошли собственно человеческий (т. е. культурный, а не естественно-природный) антропогенез, т. е. что не все человеки еще действительно очеловечились, никак не следует, что в *нравственном* отношении, т. е. *собственно по-человечески*, они все равны. На мой взгляд, в Вашем первом казусе интеллигент и *только* интеллигент является человеком — собственно. Ибо для *человека* очеловеченного бить женщину в любом обществе (хоть в первобытном, хоть в современных Соединенных Штатах), и в абсолютно любой ситуации, и *любую* женщину, будь это английская королева или пьяная и грязная московская вокзальная проститутка советских времен, — абсолютно *непростительное* скотство. За такое скотство в любом обществе и в любой ситуации следует бить морду.

Интеллигент прав, а мужичок с бабой — просто скоты... пардон, человеки, конечно, безусловно человеки, но все же не совсем еще очеловеченные.

Интеллигент прав, потому что суть нравственности — очеловечивание человеков.

Правдоподобность же Вашего вывода из казуса «Мужичок, баба и интеллигент» держится лишь на не слишком-то убедительном допущении отсутствия у интеллигента чувства юмора, дескать, реакция бабы бесконечно обидела его, дескать, интеллигент ничего не понял («и, переживая глубокую *травму* обиды, смешанную с кровавыми соплями, пишет гневный фельетон в прогрессивную газету о невежестве и господстве вредных предрассудков в нашем обществе...» В прогрессивную газету... Ну да, ирония *а-ля* Фёдор Михайлович). В общем, вопреки Вашему допущению оказался интеллигент и не инженером,

¹ **Мужичок, баба и интеллигент.** Дело было в начале XX века в дачном поселке под Звенигородом. Воскресенье. Душный вечер. Калитка одного из домов распаивается. Из нее с воплями выбегает крупная сильная баба. За ней тщедушный мужичок, который время от времени догоняет бабу, материт и бьет что есть сил палкой по спине. Та рыдает и в голос кричит... Им навстречу попадает дачник, интеллигент, видимо, учитель или инженер. Когда пара с ним поравнялась, он хватает мужичонку, отнимает у него палку, а самого (с чувством торжествующей добродетели) спихивает в придорожную канаву. Тот падает и получает легкую *травму* головы. Увидев случившееся, баба перестает кричать, обидчиво всхлипывает, развернувшись, хватается за шиворот и, вклепив оплеуху, расквашившую нос, спихивает в ту же канаву. Мужичка своего она вытаскивает, отряхивает, возвращает палку и продолжает свой бег, сопровождаемый неподдельными воплями, — мужик догоняет и бьет что есть сил. Интеллигент поднимается, отряхивается и, переживая глубокую *травму* обиды, смешанную с кровавыми соплями, пишет гневный фельетон в прогрессивную газету о невежестве и господстве вредных предрассудков в нашем обществе... (Тищенко П.Д. «Травма и избыточность: к проблеме начала коллективной/индивидуальной идентичности»).

и не доктором, а обычным объектом околослитературных издевательств, в которых интеллигент есть нечто жалкое и смешное. В самой же старой русской литературе инженер и доктор — фигуры обычно достойные. А вот мой жизненный опыт (особенно советский) подсказывает мне, что нормальный интеллигент (инженер или доктор), получив колотушек от бабы, смеялся бы от души, потирая руки от удовольствия. Надо же оказаться в столь комической ситуации. Ведь из этих троих только он один мог понять, что, собственно, приключилось. Только он один смог бы оценить чисто *сервантесовскую* иронию случившегося, он один понял бы, что, надо же, вот и сам он выступил в роли Рыцаря Печального Образа. И так же, как и этот славный рыцарь, получил по заслугам сполна. За что? За то, что рыцарь, за то, что поистине *очеловеченный человек*. А поняв это и оказавшись в точно такой же ситуации в некоторый другой раз, он, как и его сервантесовский прототип, нисколько не колеблясь, опять прибил бы мужичка и, по-вашему же сценарию, опять бросил бы его в канаву. И сделал бы это с чистой совестью. Даже если бы был абсолютно уверен, что и в этот раз ни мужичок, ни баба его опять не поймут.

Впрочем, я, кажется, слишком увлекся битьем морды. Вернемся к философии. Ведь мы беседуем с Вами, как и положено философам, о природе зла, о хаосе и травме. Так обратимся же от бития морд к этим понятиям.

Уже в *Аннотации* Вы вводите понятие двух различий: «...необходимо различать два типа различия. Первое различие создает конкретный мир (конкретный порядок против хаоса), второе различие различает предметности в уже созданном мире». Если уж придирааться, то можно заметить, что творение чего-то конкретного и есть творение чего-то предметно артикулированного. Ну, это уж так, по ходу дела...

А ближе к сути дела, имеете Вы в виду, что конкретный мир, точнее миры — это «многообразные возможные миры моральной нормативности». Конкретный порядок каждого такого мира противопоставляется у Вас хаосу. Вообще-то хаосу противопоставляется космос, но слово «космос» как раз и есть греческое слово «порядок». Так что вполне можно сказать, что в своих поисках истинной нравственности вы исходите из оппозиции «Космос — Хаос». Хотя у Вас космосов много — это множество миров моральной нормативности. В принципе можно сказать, что также и хаосов много — у каждой моральной нормальности свой хаос. Свое отрицание. Но хаосу всё равно — много его или он один. Как отличить то, что в принципе неопределенно (неопределимо) от другого такого же в принципе неопределенного (неопределимого)? Множество хаосов всё равно слипнется **в один** Хаос. Это вопрос логики, а не пожелания. В общем, Вы на библиеровский манер предлагаете нечто вроде *культурной монадологии*.

Обратим внимание на нечто в отношении «Хаос — Космос», что имеет прямое отношение к Вашей характеристики *морали* (в Вашем же противопоставлении морали и нравственности). Космос как порядок (артикулированность) по отношению к Хаосу как отсутствию порядка (неартикулированности) есть *другое*. Причем никакого другого и ничего среднего (посредничающего) между Космосом и Хаосом здесь нет и не предполагается. Значит, отношение Космоса к другому, к Хаосу, чисто отрицательно, оно совпадает с грамматическим значением привативной частицы «не»: это отношение отрицания — другое *не* есть порядок, *не* есть артикулированность. Другое в принципе не есть Космос, в частности, это другое не есть и не может быть одним из «многообразных возможных миров моральной нормативности». Становление Космоса другим не может преобразить его

в другой Космос, в другой «возможный мир моральной нормативности». *Космос в паре «Космос — Хаос» есть порядок (включая порядок моральной нормативности) абсолютно консервативный.* Космос этой пары никакой творческой эволюции (что бы ни думал об этом Анри Бергсон) в принципе *не может быть подвержен*. Космос — структура, застывшая в своей несменяемой архитектонике.

Вот Вы и ссылаетесь вполне сочувственно на Библера: «...я понимаю мораль как *засохшую* [жирный курсив мой. — Л. Ч.] в нормы и предписания (как надо себя вести, чтобы жить достойно) форму нравственности». Можно и так. Но только потому, что в Библеровском диалогическом (полилогическом) многоголосье всё еще отчетливо слышится античная доверительность в отношении архаического *понятия опыта* как встречи с *доопытно* осуществившимся феноменом, а потому и такая же доверительность к диалектике *непосредственных* отношений, к каковой принадлежит и диалектика отношения «космос — хаос» (а также непосредственные античные диалектики одного — многого, бытия — небытия, жизни — смерти). Вы начинаете с диалектики «космос — хаос», а потому и без ссылки на Библера звучите Вы вполне библериански. Последнее утверждение — не осуждение, а диагноз. Библера я люблю. Ибо поистине был он за *честь мысли фехтовальщиком*, как в другой работе, парафразируя Осипа Мандельштама, я позволил себе выразиться о нем.

Но всё же (модную еще в русских 1960-х) оппозицию морали и нравственности я принять никак не могу. Начну с формальности. **Этимологически тождественны** «мораль» (от латинского *moralis*, относящееся к *mores* — *обычаи, нравы*) и русское «**нравственность**» (также относящееся к *обычаям, нравам*). Не уверен, но подозреваю, что это двусловие «мораль — нравственность» пришло в русский из немецкого, где также налично такое двусловие — и автохтонное немецкое *Sittlichkeit*, *нравственность*, и импортированное из латыни *Moral*. Но, например, уже Гегель различает *Moral* и *Sittlichkeit*, пытаясь понять базисную контрверзу Софокловой «Антигоны» как конфликт, разыгрываемый между родовой (кровно родственной) *Sittlichkeit* и политической (полисной) *Moral*, т. е. нормой поведения, исчисленной специализированно политическим умом (а не кровью нашептываемой). [В этом, т. е. в различении родовой нравственности и полисной морали, Гегель, как мне кажется, прав. Но это совсем не значит, что он действительно правильно понял суть трагической коллизии «Антигоны». Более убедительным представляется мнение, что отчуждающим фактором в «Антигоне» является не политический социум, представленный Клеоном, а, как и во всех Софокловых трагедиях, собственная родная, самая что ни на есть кровная *ойкиа* — проклятый род Лабдакидов.]

Однако соглашусь, что это всего лишь этимологическая формальность. Более существенно Ваше убеждение: «Моральная оценка не различает человека и автора конкретного поступка, закрывая возможность раскаяния и переопределения себя как индивидуальную и коллективную идентичность». Я не буду сейчас разбирать *смысл* двух базисных формулировок Кантова категорического императива («поступай так, чтобы максима [т. е. формулировка *мотива*. — Л. Ч.] воли могла бы лечь в основание всеобщего законодательства» и «поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого как к цели, и никогда — только как к средству»). И также не буду обсуждать я здесь вопрос об эквивалентности двух этих формулировок. Но предлагаю

обратить внимание на то, что каждая из этих двух формулировок начинается со слов «*поступай* так, чтобы», а не со слов «*суди* о себе и людях вот таким-то образом...». Категорический императив является не принципом «суждения о ...», а *детерминантом моего поступка, детерминантом меня самого как автора поступка*. Такой детерминант детерминирует мое авторство (т. е. **он авторствует в отношении моего авторства**). Но таковым он является лишь постольку, поскольку **я сам** действую от его имени. Действуя так, *я сам авторствую в отношении моей собственной способности авторствовать*. (заметим, что форма категорического императива совпадает с понятием синтетического единства трансцендентальной апперцепции: и то, и другое в основе своей говорят о моем авторствовании в отношении моей способности авторствовать).

Причем в случае категорического императива это авторствование в конституировании себя самого как автора является авторствованием, конституирующим человека как воплощение «человечности», воплощение сущности, общей всем без исключения людям. Речь здесь идет, следовательно, *об авторствовании в отношении моего авторства в отношении базисной предпосылки моей социализации* — речь здесь идет об утверждении и в своем лице, и в лице каждого другого высшего человеческого достоинства. Даже в лице совсем неочеловеченного человека.

Вернемся к Вашим словам о *моральной оценке*. Если согласиться безоговорочно принять Ваше понимание морали как моральной оценки, то категорический императив моральной оценкой не является и, следовательно, не является моралью. Ибо он явно **«различает** человека и автора конкретного поступка, **отнюдь не** закрывая при этом возможность раскаяния и переопределения себя как индивидуальную и коллективную идентичность».

Но нужно ли соглашаться с Вами? Действительно, являются ли десять библейских заповедей, т. е. самая основа библейской морали, десятью принципами моральной оценки? Ведь каждая из этих заповедей, как и категорический императив, начинается не со слов «*суди* о людях так-то...», а со слов «*поступай* так, чтобы...»: *...да не будет у тебя других богов пред лицом Моим. Не делай себе кумира и никакого изображения... Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно... Помни день субботний, чтобы святить его... Почитай отца твоего и мать твою... Не убивай. Не прелюбодействуй... etc.* В них, конечно, нет Кантова философского уточнения «и в своем лице, и в лице каждого другого». Но отсутствие этого «каждого другого» лишь подчеркивает, что речь идет здесь не о моральной оценке, не различающей человека и автора конкретного поступка, а об ответственности того, к кому заповедь адресуется, за те поступки, которыми его жизнь конституируется как жизнь *собственно человеческая*, т. е. *жизнь человека qua человека* (в библейском, разумеется, смысле). Эти моральные заповеди не формы моральных оценок, и меньше всего являются они формами ханжеских суждений о других, а являются они обращенными к индивиду требованиями *судить себя самого за свое авторство* в отношении своих собственных поступков. Ничего похожего на библиеровскую *«засохшую»* в нормы и предписания форму нравственности». Скорее открывают эти заповеди автору конкретного поступка «возможность раскаяния и переопределения себя как индивидуальную и коллективную идентичность». Вечны эти заповеди не потому, что обрели жизненную устойчивость бактериальных спор, т. е. «засохших» бактерий, а потому что прямо обращены к собственно человеческой сути человека.

Впрочем, Декалог никакого отношения не имеет к оппозиции «космос — хаос» или к ее версии, к оппозиции «космосы (множество миров моральной нормативности) — хаос». В Библии нет таких понятий, как «космос», «вселенная», «мир». В современном иврите это значение («мир», «вселенная») несет слово עוֹלָם. Но это сильно-сильно постбиблейское значение сего слова. В Библии же слово עוֹלָם означает не «мир», а очень-очень долгую череду поколений. Да и настоящего хаоса в Библии тоже нет. Как и в вавилонской мифологии есть в Библии *первичные воды*, תְּהוֹם, из которых творится то, что творится. Но в вавилонской мифологии эти воды есть первичное божество Тиамат, водная бездна, порождающая богов и людей. Т. е. эти вавилонские воды, эта Тиамат — действительно Хаос, первичное всё порождающее чрево. А в Библии первичные воды ничего не порождают, ибо в Шестодневе порождающим началом являются не воды, а некто, именуемый Элоким, אֱלֹהִים. Поскольку Шестоднев представляет собой *Введение* в Библию как **историческую хронику**, чья тема — история разворачивания заветного отношения между Израилем и Богом завета, то мы можем ретроспективно догадаться, что в Шестодневе под именем אֱלֹהִים скрывается Бог Авраама, Исаака, Иакова. Однако мы не можем не быть озадачены вопросом: что в Шестодневе представляют собой первичные воды? Они не есть Хаос, ибо сами ничего не порождают. Но они и не H₂O, поскольку в качестве первичных эти воды не плещутся между небом и землей, ибо нет еще ни неба, ни земли, и также не плещутся они ни в океане, ни в ванне, ни в бане, и, конечно же, не плещутся они ни в одной луже или стакане.

Признаюсь, сам я знаю, что это такое — библейские первичные воды — תְּהוֹם, но не скажу, ибо полагаю, что распространяться на эту тему здесь неуместно. Никакого «масонства», никаких сакральных секретов. Просто долго и не по теме Вашей, Павел, статьи. А мой ответ и так уже получается длинно-нудным. Здесь же просто повторяю, что нет в Библии ни космоса, ни хаоса. И в счет здесь не могут идти того рода соображения, что в Библии наличны реликты общесемитских мифологических корней и народной мифопоэтики (книга Иова, например, поминает Левиафана как олицетворение первичной водной стихии: «А можешь ли ты Левиафана поймать удой?»). Все эти «атавизмы» в счет не идут, поскольку для нас важно не то, что где-то в тексте Библии всплывает дракон, олицетворяющий первичные воды, а то, что в том разделе Библии, который вроде бы толкует о творении, о какой-то, как кажется, космогонии (Шестоднев), никаких олицетворений вообще нет и в помине.

По Вашей же теме замечу, что библейская мораль имеет дело с *человеком завета*, и потому имеет дело не с оппозицией «космос — хаос», а с тем, что в V в. объявил Халкидонский символ веры, в XIII в. уже начало волновать Аквината, а еще в следующем веке явно и, так сказать, «открытым текстом» начал активно проповедовать Майстер Экхарт — не только временное зависит от Вечного, но и Вечное принципиально зависит от временного, и *Бог больше зависит от человека, чем человек от Бога*. Теперь уж явно стало осознано, что единство Бога и человека *сущностно*, и оно «неслиянно и нераздельно», а суть этого интимнейшего единства Бога и человека заключается в их взаимной **заветной связи**, без которой человек не есть человек собственно, а Бог завета не может быть Богом. Это та мысль, которая ответственна прежде всего остального за рождение человека Ренессанса и раннего Модерна. И эта же мысль оставляет нас (в чем я совершенно уверен) с вопросом, без которого мы не сможем разрешить проблему нравственности (морали) человека

постмодерна или, скорее, проблему нравственности (морали) человека, *не приемлющего* постмодерн. Вопрос этот чисто метафизический, и звучит он так: **почему, в смысле — в силу каких метафизических коллизий, теологическая составляющая культуры Запада начала постепенно атрофироваться уже в модерне?**

Ведь понятно, что если христианин есть человек завета, то исчезновение теологической составляющей его культуры означает, что сам он в качестве человека *qua* человека начинает исчезать в своей собственной культуре. Гегель помечает этого исчезающего для себя самого человека понятием «несчастное сознание (*das unglückliche Bewußtsein*)», и заключает, что это сознание «есть трагическая судьба *достоверности* себя самого, долженствующей быть в себе и для себя (фактически речь здесь Гегель ведет о достоверности человека *картезианского*, для которого достоверность себя самого утверждается формулой «*cogito ergo sum*». — Л. Ч.). Оно <это несчастное сознание> есть сознание потери своей *существенности* в этой *достоверности* и потери даже этого знания о себе — потери как и самости; оно есть *скорбь*, которая выражается в жестких словах, что Бог умер» [Гегель, 1959, с. 400]. Однако феноменология (даже гегелевская) есть экспликация феномена, а не выяснение «механизмов» его формирования. Феноменология есть необходимая составляющая онтологии (метафизики), но не сама онтология (не *Логика* в гегелевском смысле).

Но вернемся к диалектике «космос-хаос» и к соответствующим выделенным Вами понятиям: *травма* и *избыточность*, *внутренний хаос*. Травма (включая и функционирование этого понятия в составе комплексного понятия «травматология и хирургия») — это, разумеется, вторжение хаоса в космос, в частности — в микрокосм живого организма. И Вы совершенно правы, хаос не есть лишь внешнее другое космоса. Он есть также и его важнейшая внутренняя составляющая. У совершенно замечательного язычника Тютчева природа, та самая, которая есть, в сущности, *живой античный космос* («в ней есть душа, в ней есть свобода, в ней есть любовь, в ней есть язык»), есть также и свой собственный *внутренний хаос*: «Поочередно всех своих детей, / Свершающих свой подвиг бесполезный, / Она равно приветствует своей / Всепоглощающей и миротворной бездной». В новейшем (2016 г.) сохраняющем старую орфографию репринте брюсовского издания «Полного собрания сочинений Ф.И. Тютчева» (1913 г.) слово «миротворный» предстает именно как «**миротворный**», т. е. как производное от слова *миръ* (отсутствие войны, отсутствие раздора, покой, *безмятежность*, библейское *שָׁלוֹם*). Т. е. природа предстает всепоглощающей и *упокоивающей* бездной. Но вполне мог Тютчев написать «Всепоглощающей и *міротворной* бездной», т. е. вполне мог он решить произвести второе причастие не от слова *миръ*, а от слова *міръ* — *вселенная*.

Действительно, Хаос (как и время) есть стихия всепоглощающая, но также и (опять, как и время) есть он стихия *всепорождающая*. Он есть космическое рождающее чрево. Тем самым есть он и принцип *исчезновения*, и принцип *становления*. Хаос и миротворен, и *міротворен*. Если первое есть умирание порядка-космоса, то второе — рождение порядка-космоса. Так Хаос «функционирует» в *любой* мифологической космогонии и теогонии. Но точно так же «функционирует» он и в философии Платона, и в философии Аристотеля. Платонова *χώρα* (*Тимей*, 49–52), «незаконный» третий род сущего, есть и принцип исчезновения (смерти) суверенного вечного бытия *эйдосов*, и принцип их, *эйдосов*, возрождения в качестве не вечных, но *вещных* сущностей. А у Аристотеля *хора*

превращается в первую материю (ὕλη, буквально <строительная> древесина) как чистый принцип потенции, без которого нет движения, нет жизни.

Однако я не понимаю, каким образом из смерти и становления как двух аспектов («ликов») хаоса, являющихся имманентными составляющими *любого* мира (космоса), в том числе и мира морального, следует некоторая *избыточность* как возможность космического преобразования и подлинно нравственной активности. Вы ссылаетесь на **логику** (!) некоего Ж. Симондона (признаюсь, не знаком), указывая при этом на Свирского (и с этим, прошу прощения, я тоже не знаком) как источник сведений о Симондоне. Свирский сообщает, что согласно логике Симондона (Боже, как неблагозвучно это имя для уха русского еврея, или еврейского русского) «сущее необходимо мыслить <...> в процессе индивидуации, как нечто, что предшествовало самому себе и выходит за пределы заданного в *настоящем* индивида, как нечто, *что всегда уже больше, чем оно есть само по себе* и, следовательно, по своей сути *множественно*». То, что «сущее необходимо мыслить <...> как нечто, что предшествовало самому себе и выходит за пределы заданного в *настоящем* индивида», т. е. что *каждое сущее (каждая вещь) по сущности своей есть процесс*, мысль вполне трезвая. Но, прошу прощения, автором этой мысли (этой, как сообщает Свирский, **логики**) является не Симондон и даже не Свирский, а Гераклит Эфесский. Во всяком случае, так понял Гераклита Гегель (см. раздел «Гераклит» в гегелевских *Лекциях по истории философии*). А вот самому Симондону (или Свирскому) принадлежит, по-видимому, совершенно неожиданный вывод из этой справедливой констатации: раз сущее как процесс «выходит за пределы заданного в *настоящем* индивида», то на выходе, заключают Симондон и Свирский, имеем мы «нечто, *что всегда уже больше, чем оно есть само по себе* и, следовательно, по своей сути *множественно*».

Разумеется, ни Гераклит, ни Гегель никогда бы не отважились сделать такой отчаянный и такой бездумный логический скачок. Во-первых, почему сущее, как *оно есть само по себе*, отождествляется с настоящим? Почему сущее как *само по себе* не есть как раз сущее как *выходящее в будущее* или как *прошрое*? А во-вторых, почему выход за пределы заданного «в *настоящем* индивида *всегда уже есть нечто больше, чем он есть сам по себе* и, следовательно, по своей сути *множественно*». Выход за пределы заданного в *настоящем* индивида может означать (1) смерть, т. е. замену налично сущего индивида его небытием; и (2) также такой выход за пределы заданного в *настоящем* индивида может означать либо физическую деградацию с уменьшением размера (деградацию, типичную, например, в эволюции паразитов), либо миниатюризацию (как, например, в одном из основных и вполне прогрессивных направлений эволюции насекомых), и, соответственно, означает такой выход не порождение чего-то большего, чем готовящийся к будущему выходу индивид настоящего, а порождение чего-то *меньшего*; и, наконец, (3) таковой выход может означать смерть, за которой следует *возрождение не большего и не меньшего, а того же самого*. «Этот космос один и тот же, не создан никем из богов и никем из людей, но всегда он был, есть и будет вечно живым огнем, мерами потухающим и мерами возгорающим» (Гераклит). **То же самое**, а не *больше, чем оно есть само по себе*; **то же самое**, а не нарастающее разнообразие, множественность.

Становление в пределах диалектики, заданной оппозицией «космос — хаос», никакой **избыточности**, порождаемой становлением, не производит и производить не предполагает.

Именно поэтому главный результат (главный для меня самого) моего прочтения Вашего текста заключается в том, что я так и не смог уяснить для себя, что Вы называете *избыточностью* и, в особенности, что Вы называете *нравственностью*.

Я понимаю, в каком смысле избыточным именуется, например, генный код. В нем есть синонимы. Но не в этом же смысле говорите Вы о человеческой избыточности? А если в этом, в смысле избыточности генного кода, то при чем здесь нравственность? Я также понял, что для Вас (и Библера) нравственное не есть моральное. Ну, пусть не есть. А *что* оно для Вас *есть*? Я так и не понял. Вы, например, говорите: «Мир, предлагаемый теоретиком, *нравственен* только в том случае, если в нем предполагается *неуместное место* присутствия по ту сторону общезначимых ценностных порядков и нормативных систем — *внутри необходимости* полагания нового различения». В этом определении нравственности нет никакого положительного определения. Это лишь *отрицание* «общезначимых ценностных порядков и нормативных систем». Разве это не то же самое, что «умному человеку всё позволено»? Не к этому ли сводится то, что Вы именуете *избыточностью*? Получается, что единственно определенное, что Вы сами полагаете необходимым для формулирования понятия нравственности, есть то, что Вы сами отрицаете в Вашем определении нравственности — общезначимые ценностные порядки и нормативные системы. Разве это не значит, что нравственность получается чем-то совершенно неопределенным?

Мне кажется, что при любом определении слова «избыточность» оно как-то связано с представлением об *избытке возможностей*. В случае генного кода, например, с избытком возможностей кодировать тройками нуклеотидов одну и ту же аминокислоту. Но, например, для Аристотеля *нравственное (этическое) связано не с избытком возможностей, а (буквально!) с невозможностью быть человеком*. Эта Аристотелева нравственность связана с *необходимостью* быть человеком вопреки *совершеннейшей невозможности* быть человеком. Он полагает, что высшее начало в природе (*physis*) человека есть ум, *nous*, сущность божественная, небесная. Движение, по Аристотелю, это изменение состояния, переход к другому состоянию. А вот активность ума, *nous*'а, не есть движение, ибо эта активность есть обращение мысли к себе (созерцание, *theoria*, созерцания). Эта активность есть переход к себе, а не переход к другому состоянию, она не есть изменение состояния, не есть движение. Но есть она *созерцание*, понимаемое как неподвижный, неизменный (т. е. вечный), ничем не возмущаемый переход мысли к себе самой, ее тождество с собой. Человек, однако, существо смертное, подлунное. А высшая форма подлунной активности есть не созерцание, а *поведение*. Следовательно, бытие человека *qua* человека есть *поведенческое осуществление созерцания qua созерцания*, т. е. поведенческое осуществление себя созерцающего созерцания. Но поведение есть одна из форм движения. Следовательно, *нравственный акт*, или, что то же самое, *актуальность* (!) человека *qua* человека, есть **неподвижное движение**, или **движущаяся неподвижность**. Нравственный акт есть некоторое чудо. Результат этого чуда: человек оказывается космическим срединным существом, связкой подлунного мира смертных и небесного мира бессмертных.

Все другие существа, и смертные, и бессмертные, занимают в космосе свое *естественное место согласно своей природе*. Человек же, несмотря на то что высшее начало его природы (*physis*) небесно, обитателем неба не является. Он существо подлунное, смертное. Той космической сфере, которой он *должен* принадлежать по своей природе (*physis*), он *не* принадлежит. А *принадлежит* он той сфере, которой по природе своей он *не*

должен принадлежать. Его срединное космическое место определяется не высшим началом его природы, а формируется его собственным осуществлением его индивидуальной ответственности за **свершение невозможного** акта, *подлунно* осуществляющего *небесное начало* его природы. Этот невозможный акт (представляющий собой то ли неподвижное движение, то ли движущуюся неподвижность) именуется нравственным (этическим) актом.

Заметим, что природы всех существ являются целевой, формальной и производящей причинами жизни этих существ. Природа в качестве причины производящей занята, прежде всего остального, своим осуществлением в жизни данного существа. Точнее, жизнь данного живого существа есть *осуществляемое самой природой этого существа* ее, природы, осуществление. Не само живое существо, а его природа (*physis*) является ответственной за свое осуществление в жизни данного существа. Человек, однако, узурпирует эту производящую функцию своей природы. И осуществляя эту узурпацию (т. е. осуществляя нечто **совершенно невозможное**, то ли неподвижное движение, то ли движущуюся неподвижность), человек как существо, не имеющее своего места в космосе, существо космически бездомное, берет на себя (и только на себя) ответственность за *выстраивание единства всей космической архитектоники*. Человек как существо космически бездомное несет всеобщую архитектонику космоса на своих плечах. В этом смысле человек Аристотелевой этики есть метафизически продуманный Гесиодов человек, чья основная космическая функция — сакральное жертвоприношение, каковая активность и творит срединную страту космоса, а тем самым — и общую космическую архитектонику.

Вот в этом и заключается суть нравственности по Аристотелю, суть осуществления человеческой жизни *qua* человеческой. И я не вижу, что могут здесь делать такие понятия, как *нравственная избыточность* или *область нравственной избыточности*. Этическая деятельность, будучи понятой по Аристотелю, *трагична*? Да, трагична. Так понятая этическая деятельность *гражданственна*? Да, гражданственна. Так понятая этическая деятельность *космична*? Да, космична. Так что же, должны ли мы заключить, что в данном случае избыточность — это трагичность, гражданственность, космичность? Если так, то слово «избыточность» следует нам понимать как намек на то обстоятельство, что сущность человека не инкапсулирована его кожным покровом. Ну, да, не инкапсулирована. Но ведь Вы имеете в виду что-то другое. Иначе ведь настаивание на понятии «избыточность» означало бы попытку ломиться в открытые двери.

В *Поэтике* 1449b, Аристотель говорит, что трагедия как жанр занята *мимезисом праксиса*, *πράξεώς ἐστὶ μίμησις*, т. е. *мимезисом этического*. Поэтому он вряд ли бы стал возражать нашему утверждению «этика трагична». Но вот с гражданственностью и космичностью этики дело обстоит сложнее. Этика для Аристотеля гражданственна в том смысле, что она **неразрывно связана** с гражданственностью, или, что то же самое, с политикой, с исполнением долга заботы о благе своего полиса. Но эта неразрывная связь этики с гражданственностью совсем не означает, что этика и есть гражданственность, или политика. Политика как исполнение долга заботы о благе своего полиса, так сказать, *альтруистична* — ее целью является общее, общественное благо, а этический человек является не альтруистом, а «похвальным эгоистом», буквально *себялюбцем*, *φίλαυτος* (Никомахова этика, 1168b). Он является себялюбцем не в том смысле, что желает себе самому больше богатства или власти, а в том, что стремится он к осуществлению

(актуализации) *лучшего в себе самом* — небесного начала своей природы, к подлунному осуществлению *pous'a*. Именно это делает его способным исполнять свой долг гражданина. Этический человек Аристотеля *очень хорошо знает*, чего он хочет *для себя самого*. Это и есть *совершеннейшая определенность в царстве неопределенности* — в подлунном царстве. Похоже ли это на избыточность?

И то же самое с космичностью этой этики. Она органически связана с представлением о космической без-местности человека. Но только эта этика не о космических заботах человека, а о его «похвальном эгоизме», который только и делает человека способным отвечать за всю архитектонику космоса.

То же самое мы видим и в библейской морали. И здесь, в Библии, ничего похожего на обыденную релятивистскую современную пошлость, на такое, с позволения сказать, *философское* определение морали: “Morality (from Latin: *mōrālis*, lit. ‘manner, character, proper behavior’) is the differentiation of intentions, decisions and actions between those that are distinguished as **proper** and those that are **improper**” [Long, Sedley, 1987, p. 366]. (*Proper* значит — *требуемое правилами или соглашениями*. На званый вечер следует приходить в строгой вечерней одежде, и очень-очень *improper* приходить на званый вечер в пляжных плавках или тем более без оных.) Это очень неаристотелевская и очень небиблейская мораль. Это мораль человека постмодерна, нравственно совершенно потерянного. И библейская мораль, как и аристотелевская, не о плавках и не о приличиях, а о том, что *только от нас, людей, зависит, не расколется или расколется (и рухнет) небесный свод*. Правда, хотя есть в Библии забота о небесном своде, но нет в Библии космоса. И здесь, в Библии, судьба небесного свода зависит *исключительно от ответственности человека за судьбу Божества*. Вплоть до раннего модерна в этом же направлении складывалось и христианское понимание морали.

И я очень даже понимаю, что и Вас, Павел, как и меня, не устраивает этот идиотизм of proper and improper. Поэтому позволю себе закончить повторением сказанного выше: я уверен, что любая серьезная философская постановка вопроса о преодолении современной нравственности/безнравственности, доведенной до этого идиотизма of proper and improper, упирается в *чисто метафизический вопрос: почему, т. е. в силу каких метафизических коллизий, деградация теологической составляющей культуры Запада началась уже в раннем модерне?*

Л. С.

Павел Тищенко — Лиону Черняку. 12.02.24

Дорогой Лион Семенович!

Большое спасибо за Ваше письмо. Голос, солидарный с Вами в интерпретации казуса «мужичка», постоянно звучит в моей голове. Он тем более настойчив, чем шумнее голоса погромщиков пока ещё существующей в стране философии, чем более угрожающе в простом экзистенциальном смысле складывается вокруг ситуация...

Но всё же — *Nec ridere, nec lugere, neque detestari, sed intelligere...*

Позволю себе в ответе сфокусировать внимание на главном для меня вопросе, с которого Вы и начинаете своё письмо. Вы совершенно правы, определяя моё размышление как личное. Правда, я иначе это личное понимаю — совсем не как эмоциональное состояние, зависящее от каприза «личных» переживаний.

Смысл этого «иначе» чисто предварительно может быть наброшен коротким фрагментом из «Хасидских преданий» Мартина Бубера: «Перед смертью равви Зуся сказал: “В ином мире меня не спросят: “Почему ты не был Моисеем?” Меня спросят: “Почему ты не был Зусей?”»

Я понимаю дело так (понимая, что можно понимать и иначе) — на суд для ответа приглашается не «автор» (здесь он назван — «Моисеем», законодателем, вождем исхода из рабства на землю обетованную), открывающий путь *истины* для себя и других², но *этот* человек, *определённость* которого в потоке становления от рождения к смерти удерживалась только именем («...лишь именем одним я называюсь» — Н. Заболоцкий), — некое частное лицо «я» — Зуся... На каких основаниях его «был» имеет приоритет над «был», в котором и он в *искушении* мыслит себя в качестве «Моисея», и ученики, искушая его, — его так же мыслят (именуют)? В чем сознание Зуси приоритетней его собственного самосознания в качестве «Моисея»? Ответить на этот вопрос как раз и означает ответить на вопрос о смысле *личного*, которое не сводится к переменчивым эмоциям.

Любая философия, заслуживающая этого названия, начинается с «усилия к бытию» (*conatus'a*) — например, с радикального сомнения Декарта или воздержания Гуссерля. Но для самосознания классической эпохи, путающего себя с тем, как оно репрезентировано в авторе, усилие — технический приём, который ничего от себя не вносит. «Только себя самого, как чистое *его* своих *cogitations*, удерживает размышляющий как сущее абсолютно несомненно. Редуцированное таким образом *его* приступает теперь к своего рода солипсистскому философствованию».

Опыт размышляющего человека (Зуси, Лиона, Павла или иного «начинающего» философа [Себя самого я не считаю начинающим. Впрочем, и Вас тоже. А Зусю я не считаю философом. — Л. Ч.]), который в *conatus'e* (усилии к бытию) *различает* в себе, к примеру, «чистое *эго*» как сущее «абсолютно несомненно», одновременно предполагая, что в опыте

² Приведу два фрагмента из «Картезианских размышлений» Гуссерля, в которых просвечивает самосознание великого философа, претендующего на роль «Моисея». «Раздробленность современной философии и ее бесплодные усилия заставляют задуматься. С *середины прошлого столетия упадок западной философии*, если рассматривать ее с точки зрения *научного единства*, по сравнению с предшествующими временами неоспорим. В постановке цели, в проблематике и методе это *единство утрачено*. Когда с началом Нового времени религиозная вера стала все более вырождаться в безжизненную условность, интеллектуальное человечество укрепились в новой великой вере — вере в автономную философию и науку. Научные усмотрения *должны были освещать и вести за собой всю человеческую культуру*, придавая ей тем самым новую автономную форму». Но и эта вера утратила свое значение. Почему? По Г., причина в том, что «*вместо единой живой философии мы имеем бессвязный поток философской литературы*; вместо серьезной полемики противоборствующих теорий, которые и в споре обнаруживают *свое внутреннее единство*, свое согласие в основных убеждениях и неколебимую веру в истинную философию, мы имеем лишь видимость научных выступлений и видимость критики, одну лишь видимость серьезного философского общения друг с другом и друг для друга». Задача мыслится им глобально — вернуть единство философии, которая призвана создать абсолютно достоверное основание научного познания, восстановить «великую веру» в автономную науку и философию. Дать «общее основание» для «совместной работы» [Гуссерль, 1998, с. 54.].

солипсического философствования редуцированного его изначальный *опыт различения* никоим образом *не может быть представлен*.

В этом, полагаю, — основное различие *хода мысли (размышления)* в наших рассуждениях. Расхождение чисто *личное*. Не считаю свой (как, естественно, и Ваш) ход рассуждения *единственно* истинным, квалифицируя иной ход рассуждения как заблуждение, по той простой причине, что критерий *различения* истинного и ложного, добра и зла полагается в *результате* «всегда моего» (всегда *личного* — скажу я) размышления, *но не предшествует ему ни по времени, ни по бытию*.

Размышляющий удерживает *не себя самого* как чистое его, а своего *представителя* (свое представление о себе) в редуцированном мире — *автора* — того, кто *представляет* написавшего (размышлявшего) в тексте произведения.

Размышляющий, продолжая размышлять, может *представить* себя на суд читательской публики в качестве *иначе мыслящего* автора (Кант докритический и критический, к примеру) *иначе* написанного произведения, оставаясь *собой* в своём *личном* усилии к бытию (*conatus'e*). Каждый размышляющий человек, опубликовав то или иное произведение, иногда считает необходимым вернуться к начальному усилию и переопределить начала своего рассуждения, предложив на суд читателей несколько *иначе* мыслящего автора. В такого рода размышлении размышляющий не удерживает в качестве абсолютно несомненного себя в качестве автора своих произведений, но переопределяет этого себя.

Такого рода переопределение своего авторства возникает всегда тогда, когда размышляющий вынужден отказаться от солипсического философствования, удовлетворенного в своей абсолютной несомненности его, вернуться и вновь начать продумывать *начало* с начала. Это продвижение не может быть осуществлено как однородный логический переход в рамках солипсического философствования, поскольку *переосмысливается несомненность* открытых оснований.

В докладе, посвященном столетию В.С. Библера, мной показано пять радикальных *переопределений* идеи авторства в его произведениях [Тищенко, 2018]. Пять разных авторов возникали в *усилии к бытию* В.С. Авторы разные, но *размышлявший* был всегда один и тот же человек, который в отношении к своим авторским представлениям оказывался для них в своём *личном усилии к бытию порождающим началом*. *Удерживая в мышлении результат* размышления как желанную истину, мы именно этим *результатом* заслоняем от себя *порождающее начало*.

В классической философии усилие к бытию (*conatus*) приписывается этому результату — например, чистому *его*, а *личный* смысл существования этого *сущего размышляющего* человека снимается в его сущности — жизни чистого сознания. В этой перспективе выдвижения к *фундаментальным* основаниям *личный* смысл *бытия* частного лица — «Зуси» — понимается как неразумный, эмоциональный, изменчивый.

Меня интересует вопрос, кому принадлежит *усилие к бытию* — частному человеческому существу, *начинающему* размышление, глядя на огонь камина и *сомневаясь* во всём, или тому абсолютно *несомненно* сущему «Я», которое в результате размышления как раз и обеспечивает себе эту несомненность как достоверное основание?

Для меня — это сущее мыслящее существо *само, лично* присутствует только тогда, когда в *усилии мысли удерживает* в себе **различие** — вектор выдвижения из случайной,

сомнительной в смысле существования, становящейся единичности к несомненно сущему в своей автономии (авторстве) — чистому его. *Понимание того, что* открывается как ответ в созерцании пребывающей истины, противопоставленной становлению, на протяжении веков менялось множество раз, не только с каждым новым веком *становилось* иным, но с каждым новым усилием человека, называющего себя философом, смысл истины *становился* иным. Но что тогда разум мог этому *смысловому становлению* противопоставить?

В основании *множащейся множественности* представлений бытия, в фундаменте сохранялся лишь вопрос, кратко сформулированный в идее сократического незнания и обоснованный Платоном в диалоге «Парменид», лишь *постоянно возобновляющееся усилие к бытию (conatus)* этот вопрос *разрешить*.

Сущее существо (Зуся) само лишь тогда, когда оно обращено с *вопросом* к себе о смысле собственного бытия и захвачено усилием сбыться (в вопросительности смысл различения). И оно *теряет* свою *самость* тогда, когда, ответив на вопрос, *забывает себя* в авторе и «приступает теперь к своего рода солипсистскому философствованию».

В.С. Библер, выражая установку классического рационализма (думаю — полностью соглашаясь с Вами), отвечая на подобного рода вопрос, сравнивал разум с бароном Мюнхгаузеном, который сам себя вытаскивал за волосы из болота, из становления в бытие, из «быта» в «быть». Или в ином контексте, отвергая любые ссылки на *биографию* для понимания философских идей, цитировал Маяковского: «Я — поэт, тем и интересен». Я — *автор* стихов, а не тот человек, который оставил в прихожей плащ и шляпу.

Усилие к бытию (conatus) в классической установке философского сознания относится к «методу», который призван расчистить подход к истинному знанию, но от себя он в эту истину ничего не вносит. Так мыслить возможно лишь предполагая *единственность* истины. Полученный в результате логически строгого рассуждения истинный смысл тождественен смыслу, смутно предполагавшемуся в начале рассуждения. Мысль совершает герменевтический круг — конец рассуждений совпадает с началом в своей истине, обогащенный результатами продвижения по кругу, но сохраняющий тождественность начала и результата, *в себе он тот же самый*, что и *для себя*. Например, для прояснения истинного основания науки Гуссерль первоначально вынужден рассуждать о «погружении» в интуитивно схватываемый её смысл, а потом уже — об обоснованиях этого смысла в жизни чистого сознания.

В любом случае мысль мыслит себя как чистое *созерцание* смысла, ничего от себя в мыслимое не внося. В этой перспективе *личное усилие к бытию* этого человека в этой исторической ситуации — чисто психологическое обстоятельство — своеобразные строительные леса, о которых никто не вспоминает, любясь готовым произведением архитектуры (смыслом) — его произведением. Можно, как и Роден, сказать — мысля (радикально сомневаясь, подвергая опыт сознания феноменологической редукции, изумляясь, исследуя априорные основания и т. д.), я лишь отсекаю от камня *лишнее*, помогая на свет родиться конкретному предсуществующему в нём (камне) изваянию (смыслу).

Принципиально важно, что *усилие к бытию* — самоосуществление себя в художнике и осуществление эстетической идеи, распознанной в камне скульптором, *снимается* в результате и собственным смыслом не обладает.

Но как можно иначе понять это личное *усилие*? Понять не психологически? Не как ансамбль эмоций — одни сегодня, а другие завтра, а иначе?

Для этого необходимо обнаружить неустранимость из осмысления истины усилия к бытию этого частного человека (Зуси), который в опыте мысли мыслит себя в качестве *автора* (Моисея). Для этого достаточно *отдать отчёт в очевидности* — отмеченной выше множественности возможностей мыслить бытие и как **возможность *инакомыслия*** для других, и как возможность ***инакомыслия для самого себя***. Нет ни одной эпохи, которая исчерпывала бы себя в какой-либо философской системе, в голове одного философа. Нет ни одного философа, философия которого выражала бы себя в какой-то одной истинной системе философских идей.

Что связывает всё это множасьее многообразие смыслов? Система? Таковой нет и, полагаю, быть не может, т. к. неисчерпаемость этого бытия в возможности представлена и в мире как загадка, которую люди пытаются разгадать, и в себе, как загадка себя самого в самом себе — в «Зусе», который всегда *больше* любого понимания себя как автора, как «Моисея». Поэтому ***там*** спросят его, обладающего *бесконечно богатой возможностью актуализаций себя в разного рода авторских репрезентациях, а не автора — его осмысленную репрезентацию в произведении*, типа — «я кантианец». Здесь разного ***рода*** ответственность и за сделанное, и перед кем за это сделанное отвечать придётся. Мой казус «Волошина» как раз к этому должен был бы подвести. Положиться на солипсическое философствование нельзя, поскольку оно редуцирует себя к автономному эго и, тем самым, *закрывает* от себя этой *ширмой* присутствующую в самом себе возможность *быть иным, оставаясь собой в своём личном усилии к бытию* (*conatus'e*).

Эта возможность — бытие в возможности быть иным, оставаясь собой, — *неисчерпаемо* (поэтому речь идёт в тексте о *большем*) в своих актуализациях принадлежит Зусе, а не Моисею. Как мыслить это «большее», эту неисчерпаемую возможность быть (сбыться) — в статье говорится в связи с мистерией совместных обсуждений, бесед. Скороговоркой можно обозначить её как *порождённая и порождающая природа*, воплощенная в Зусе, отличная от *порождённой, но не порождающей природы* автора. Автор — *преформист* — не порождает смыслы, но лишь их эксплицирует, проясняет и т. д. Проясняемые им смыслы предсуществуют в его сознании как гомункулы — сперматозоиды, своим видом напоминающие очень маленьких взрослых человечков в сознании первых микроскопистов. Их жизнь — рост... Например (повторюсь), погружаясь в идею науки, Гуссерль лишь проясняет её смысл, используя метод феноменологической редукции. Но идея остаётся той же — тем же смысловым гомункулом...

Напомню, мой главный вопрос: как можно мыслить личное иначе. Ответ: личное как усилие к бытию — заявлен. Попробую его оправдать.

Первое оправдание. Позволю себе личное воспоминание — встреча с философией (Вами и Вячеславом Владимировичем) на 3-м курсе была, что называется, не на пустом месте. На 1-м и 2-м курсах я посещал кружок А.А. Малиновского, на котором обсуждались разные варианты применения теории систем в биологии и медицине. В студенческом народе шла молва, что М.Б. Туровский вместе со своими учениками разрабатывает систему категорий диалектической логики. Я даже проштудировал 25 страниц системы категорий диалектической логики М. Б., отпечатанных на ротапринте на очень плохой бумаге очень

плохим (слепым) шрифтом. Мало что понял. Но это непонимание отнёс к себе прежде всего, что и предопределило мой интерес к философии.

Поэтому, встретив Вас с В. В., я ожидал услышать что-то о системе категорий диалектической логики — разговоры о ней я постоянно слышал, но «система» постоянно отодвигалась дальше, чем ближе к ней пытались подойти. Я сравнивал Ваши лекции, отпечатанный на ротапринте текст о системе диалектики М. Б., рассуждения В. В. на кружке, попытки В. В. сформулировать начала диалектики на теоретических семинарах кафедры. Было ясное осознание Вашей общности, захваченности какой-то для меня ускользающей от понимания общей проблемой, трудно различимой идеей философии, но никакой общей системы, которую можно было бы освоить, или хотя бы общего подхода не мог распознать. Был жесткий, требовательный спор порой на грани ссоры (помню очень эмоциональные реакции М. Б. при обсуждении набросков докторской диссертации В. В.).

Ещё больше повергло меня в растерянность посещение Института философии и слушание Э.В. Ильенкова, а потом и чтение его книжки «Об идолах и идеалах». Почти как Гуссерль, я мог бы сказать, что философы вместо того, чтобы совместно работать на общих выверенных основаниях и строить систему современной философии, — каждый начинает с начала и *начинает различно*. Никакой системы не возникает. Философствование производит не *систему*, а некую необозримую сеть *диагност*, которая, как ни парадоксально, связывается в некое общее дело постоянными спорами и раздорами.

Л. Ч.: В этих выпадах по поводу понятия «система философии» Вы отчасти правы, но в основном совершенно неправы. Правова Ваша заключается в том, что философия постмодерна действительно представляет собой даже не разногласие, но разногласие. Кстати, я не понимаю, почему именно Вы, философ, настаивающий на том, что системы рационализма существовали «лишь в горизонте солипсического философствования, раскрывающего для мысли мир без другого, и, следовательно, без возможности *инакомыслия*», а потому и без возможности *разномыслия*, недовольны этим. Удивительно, но в своем стремлении сохранить философское *разномыслие* Вы даже вспомнили Гуссерля с его мечтой о философском *единодушии*: «философы вместо того, чтобы объединиться...». Сие разногласие я, приверженец традиции рационализма, естественно, считаю жутким упадком философии. Но Вы-то почему? Но еще раз, Вы правы. Нынешняя философия отвратительно разногласна.

А теперь о Вашей неправоте. «Каждый, — говорите Вы, — начинает сначала и начинает различно». О «различно» я только что высказался. Но Вам явно не нравится эта «привычка» каждого *начинать сначала*. Дескать, Гегель начинал вот так, а Ильенков уже по-другому, а Туровский еще по-другому... Значит, нет и не может быть никакой общей науки философии. В частности, нет такой науки, как диалектическая логика.

Давайте на одну минуту отвлечемся от философии и обратимся к истории математического анализа. В XVII в. это был прежде всего математический анализ Лейбница. Уже тогда было введено понятие бесконечно малой величины, именуемой *дифференциалом*. Лейбниц считал, что бесконечно малой величиной (дифференциалом) является такая «вещь», как точка числовой прямой: *точка, полагал он, есть бесконечно малый отрезок*. Но что бы это могло означать — отрезок, но бесконечно малый? Сам Лейбниц объявил, что это *монада*

(в метафизике Лейбница монады — это не имеющие частей наипростейшие субстанции). Хорошая мысль, но только не математическая. В первые десятилетия XIX в. Коши создал теорию пределов. И сразу же оказалось, что дифференциал — *это не вещь, а операция*. Основание матанализа изменилось. Так что же, теперь эта теория уже другая, не матанализ? Ведь опять начали с нового начала. А потом был еще и Вейерштрасс, тоже начинающий с начала. И потом и еще раз начали с начала, когда в основу анализа положили теорию множеств. Но ведь ни у кого не возникло при этом подозрения, что нет единой теории матанализа. Почему же такие огорчения по поводу диалектической логики? Диалог «Парменид» Платона — это эллинский вариант «Логики» Гегеля. Хотя начала двух этих логик принципиально различны. Туровский под диалектической логикой имел в виду, конечно же, «Логiku» Гегеля. И это в том смысле, в котором Коши имел в виду матанализ Лейбница. Но у Туровского (как и у Коши) были серьезные основания попытаться переосмыслить начало, на котором строится Гегелевская «Логика». Да и вообще, вся философия занята исключительно переосмыслением начал. В этом ее специфика, и в этом источник ее результативности.

Несколько ниже я еще вернусь к Вашей критике идеи диалектической логики.

П. Т.: Системы существовали лишь в горизонте солипсического философствования, раскрывающего для мысли мир без другого, без возможности, не говоря уж о необходимости, *инакомыслия*. У Гегеля в логике, известной мне тогда по «Энциклопедии...», у Лосева в «Античном космосе...» системы были, но условием их построения являлась *редукция* живого сознания *начинающего* мыслителя к схваченному в мысли абсолютно достоверно обоснованному эксплицирующему (*но не порождающему*) смысл сознанию.

Моё понимание личного как *sanatus*'а в каком-то смысле возникло как ответ на вызов этой «родовой травмы». Полвека жизни в сообществе людей, для которых философия определяет смысл личного существования, лишь укрепили это «предпонимание» смысла философского дела. Философия — это расширяющаяся вселенная *начинаний* философствовать.

Второе оправдание касается моего утверждения, которое вызвало у Вас критическое возражение: «Моральная оценка не различает человека и автора конкретного поступка, закрывая возможность раскаяния и переопределения себя как индивидуальную и коллективную идентичность». Для меня это утверждение имеет принципиальное значение.

Ваше возражение, чтоб не рассуждать «в общем», разобью на несколько фрагментов, пронумеровав их и ответив на каждый из них. Вы пишете следующее.

1. «В свое дополнительное оправдание я замечу, что в вопросах философии нравственности я кантианец, а Вы, как мне показалось из Вашего текста, менее всего ориентированы на Канта. Говорю я это с тем, чтобы подчеркнуть: с моей точки зрения личные чувства, личные переживания не могут быть основанием или мотивом истинно нравственного суждения, а следовательно, и нравственного поступка... Также замечу, что, *называя себя кантианцем в вопросах нравственности-морали, я совсем не имею в виду, что Кант исчерпал и закрыл эту тему*».

П. Т.: О том, что *личное* мной понимается иначе, сказано выше. Закурсивленный фрагмент я интерпретирую следующим образом. Вы слышите вызов морального релятивизма в моём тексте и в качестве ответа на этот вызов утверждаете: «Я кантианец», т. е., как и Кант, Вы полагаетесь не на игру личных переживаний, не на догматически почерпнутые застывшие моральные нормы, а на критически, в мысленном тесте на всеобщность (критический императив), отобранные априорные основания законодательства практического разума. Однако в следующем за первым утверждением Вы уточняете, что Кант не исчерпал и не закрыл эту тему.

Следовательно, Вы утверждаете, что в словосочетании «я кантианец» промежуток между двумя словами необходимо заполнить не связкой *«есть»*, а вполне по Канту «Способности суждения» связкой *«как если бы есть»*, т. е. может мыслиться иначе. Тема (проблема) маркирует присутствие в рассуждениях бытие в возможности быть понятым иначе, а следовательно, и мыслящего как открытого инакомыслию. Или, иными словами, вы полагаете, для фальсификации моего релятивизма: а) вполне достаточно будет использовать кантианское понимание категорического императива; б) хотя это понимание неполное — не исчерпывает и не закрывает (проблему), а поэтому требует вернуться к началам рассуждений и переопределить их; в) уверен, учитывая опыт предшествующей философии, и новый опыт переопределения начал различения добра и зла с необходимостью не исчерпает и не закроет тему, которая, как стена, отбрасывает иного размышляющего к *началам* и заставляет переопределять их *заново*.

Фихте, Шеллинг, Гегель... — неокантианцы разных родов и видов каждый по-своему обнаруживали, что Кант не вполне понимал себя. Т. е. в *самости* Канта обнаруживали то, что было *больше* его самосознания в качестве автора созданных им произведений — некое творческое *бытие в возможности* мыслить по-кантовски, но иначе. К этому *большему* Кант был *причастен* на протяжении своей биографии, создав многообразие авторских репрезентаций в своих произведениях. Это же большее выступает основанием для всех, кто считает возможность назвать себя кантианцем, понимая ограниченность философского самопонимания Канта и необходимость переопределить *начала* его философии.

2. «Я не буду сейчас разбирать *смысл* двух базисных формулировок Кантова категорического императива («поступай так, чтобы максима [т. е. формулировка *мотива*. — Л. Ч.] воли могла бы лечь в основание всеобщего законодательства» и «поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своём лице, и в лице всякого другого как к цели, и никогда — только как к средству»). И также не буду обсуждать я здесь вопрос об эквивалентности двух этих формулировок. Но предлагаю обратить внимание на то, что каждая из этих двух формулировок начинается со слов *«поступай* так, чтобы», а не со слов *«суди* о себе и людях вот таким-то образом...». Категорический императив является не принципом «суждения о ...», а *детерминантом моего поступка, детерминантом меня самого как автора поступка*».

П. Т.: Начну с того, на что Вы обращаете внимание. Каждая формулировка категорического императива начинается с требования *«поступай* так, чтобы...». Аминь! «Поступай» не означает «совершай какое-то действие». Согласен с Вами, оно означает

«стань *автором* своего поступка». Для этого проверь максиму возможного поступка на всеобщность (первый вариант императива) и гуманность (второй вариант). *Проверив* — действуй. Но, если ты уже проверил максиму своего поступка на всеобщность и гуманность (например, максиму — *не лги!*) и в этой проверке авторизовал себя как себя самого, то возникает вопрос: нужно ли в следующий раз, столкнувшись со следующей аналогичной ситуацией, проверять максиму на всеобщность или, как предлагал Кант, рассматривать её в качестве своеобразной *природы*, а просто следовать повелению *долга* — и всегда и везде руководствоваться максимой «не лги!».

Л. Ч.: Нет, такой вопрос не возникает. В том-то и дело, что такой вопрос не может возникнуть, ибо категорический императив (как и синтез трансцендентального единства апперцепции, и как синтез трансцендентального воображения) относится не к формализованному ремесленничеству, а к необходимости осуществления *всегда-нового* синтеза. Во-первых, синтеза, превращающего данную вполне определенную эмпирическую ситуацию в *этическую проблему*. И, во-вторых, синтеза решения сей проблемы. Возникает Ваш вопрос лишь тогда, когда этическую ситуацию мы воспринимаем не как этическую, а как ситуацию *технэ* (выработал навык и давай дуй до Елдыренной слободы — коль скоро навык забивания гвоздя выработан, его не нужно вырабатывать с каждым следующим гвоздем, знай себе — забивай). Собственно морально-нравственная реакция формируется в качестве морально-нравственной не апелляцией к выученному правилу, а ощущением необходимости отнестись к человеку *qua* человеку. Знание философского ответа на вопрос «Что есть человек?» (ответа Платона, или Аристотеля, или Канта, или Хайдеггера) еще не делает человека человеком нравственным, ибо не только человечность человека определяет этичность данной конкретной ситуации, но и данная конкретная ситуация уникально определяет человечность человека. Поэтому нравственное **чувство** является не столько выражением преданности некоторому правилу, сколько чувством меры и такта, т. е. тех свойств личности, в которых непосредственно манифестирует себя совесть. Формулировка категорического императива использует понятие максимы (поступай так, чтобы максима твоего поступка могла стать основанием всеобщего законодательства), но максима не есть категорический императив. Максима здесь — это **мотив** поступка, а не категорический императив.

Демократический суд есть суд присяжных, поскольку вопрос «виновен-невиновен» не решается законом, а только совестью. Решение присяжных есть аналог нравственной максимы в формулировке категорического императива. Закон же устанавливает саму процедуру суда и право судьи назначать наказания на основе решения присяжных «виновен-невиновен». Суд в целом с его установленным законом процедурами с решением присяжных и приговором судьи есть своего рода аналог категорического императива. Английское прецедентное право (правовая система, в которой право не кодифицируется в отдельных сводах, а правосудие вершится на основе судебных прецедентов) родилось в XII в., т. е. на много веков раньше рождения Кантовой философии нравственности. Но выглядит оно воплощением категорического императива Канта. В прямой аналогии с этим императивом прецедентное право как бы говорит, обращаясь к присяжным: вы должны прийти к такому согласованию ваших голосов совести, которое станет определяющим мотивом (максимой) судейского решения, каковое решение (вкупе с его мотивом) окажется важнейшей

составляющей прецедентного права (т. е. выработанная присяжными максима ляжет в основание общей системы права).

П. Т.: Законодателю (Моисею), использующему категорический императив, принадлежит авторство в отношении своего авторства. Но в каком отношении оно принадлежит «Зусе», который *должен* всегда и везде следовать проверенной им самим раньше или Кантом максиме? Его самость — это самость морального автомата.

Л. Ч.: Есть и такой мидраш. Бог показывает Моисею (примерно XIII век до н. э.) шиур (урок), который дает своим ученикам рабби Акива (I–II век н. э.). Моисей спрашивает: «Что это он говорит? Я ничего не могу понять». Бог отвечает: «Это он растолковывает своим ученикам твое учение». Мораль сего мидраша: авторство принадлежит рабби Акиве (как и рабби Зусе) в том же отношении, в котором оно принадлежит и самому Моисею.

Живая творческая мысль не может быть живой и творческой в культурном вакууме. Она может быть живой и творческой лишь в некоторой традиции. Рабби Зуся является автором своих мыслей лишь в качестве продолжателя Моисеевой традиции. Бытие в традиции не означает неполноту авторства, а означает оно основательность авторства. Означает оно авторство, не абстрагированное от реального мира.

Л. Ч.: Такой детерминант детерминирует мое авторство (т. е. **он авторствует в отношении моего авторства**). Но таковым он является лишь постольку, поскольку *я сам* действую от его имени. Действуя так, *я сам авторствую в отношении моей собственной способности авторствовать* (заметим, что форма категорического императива совпадает с понятием синтетического единства трансцендентальной апперцепции: и то, и другое в основе своей говорят о моем авторствовании в отношении моей способности авторствовать).

П. Т.: *Ответ.* Тот, кто сомневается во всеобщности и гуманности максимы, применяет категорический императив, удостоверяется в её всеобщности и гуманности, доказывая возможность использовать максиму в качестве закона, — законодатель, авторствующий в своём авторстве. Он нравственен как начинающий с начала. Те, кто полагают, что они *сами* тогда, когда действуют от *его имени*, то это со-авторство, добродетель которого заключается в исполнении предписанного долга. Таким именем может быть Маркс для марксистов, Христос для христиан, Будда для буддистов и т. д., и т. п. Эти люди моральны (сознательны, как в Союзе говорили), но безнравственны. Морально поступающий кантианец вслед за Кантом должен выдать друга, прячущегося в его доме, разбойникам, правдиво ответив на их вопрос, где скрывается друг. *Fiat iustitia, et pereat mundus!*

Л. Ч.: Ничего себе! Быть иудеем, т. е. последователем Моисея, значит быть безнравственным!!!!!!!!!!!!!! Быть христианином, т. е. последователем Христа, значит быть безнравственным!!!!!!!!!!!!!! Давайте продолжим. Достоевский безнравственен, ибо сам он сказал: «Все мы вышли из Гоголевской “Шинели”». Сам Христос безнравственен, ибо

постоянно ссылается на библейских пророков. Блок и Пастернак сукины дети, ибо сами чувствуют себя продолжателями Лермонтова. Джордано Бруно — сукин сын, ибо полностью вышел из Николая Кузанского...

Павел, Вы серьезно так думаете?

Л. Ч.: Причем в случае категорического императива это авторствование в конституировании себя самого как автора является авторствованием, конституирующим человека как воплощение «человечности», воплощение сущности, общей очеловеченным человекам. Речь здесь идет, следовательно, *об авторствовании в отношении моего авторства в отношении базисной предпосылки моей социализации* — речь здесь идет об утверждении и в своем лице, и в лице каждого другого высшего человеческого достоинства. Даже в лице совсем неочеловеченного человека.

П. Т.: Даже в лице вполне очеловеченных человеков кантовское отождествление человеческого в человеке со всеобщей максимой, воплощенной законодателем в законе, вызывало резкие возражения — прежде всего в лице утилитаристов (Дж. Ст. Милля), которые категорически возражали против претензий Канта решить за всех остальных людей, в чем заключается их человеческое достоинство, их свобода.

Л. Ч.: Ах, как я обожаю философов типа Дж. Ст. Милля! Их собственное философское достоинство заключается в том, что сами они никому и ни за что не скажут, в чем, по их мнению, заключается человеческое достоинство и свобода. Кстати, я всё время забываю отреагировать на Ваше выражение «всеобщая максима». В том-то и дело, что нравственная максима, лежащая в основу **всеобщего** законодательства (например, английского прецедентного), сама по себе ни в коем случае не всеобщна. В том-то и дело, что она всегда **особенная**. В том-то и дело, что ответ на вопрос, «виновен или невиновен», невозможно получить, просто сверившись с тем или иным фолиантом всеобщего законодательства (того же прецедентного). Эта максима (решение «виновен или невиновен») есть коллективное решение присяжных, каждый из которых обращается к своей совести по результату **состязательного** судопроизводства (прокурор, защитник, свидетели обвинения, свидетели защиты). При этом каждый из присяжных апеллирует не к какому-то закону, а исключительно к своей совести. Какая уж тут всеобщность. Каждое такое решение — совершеннейшая уникальность. Эта уникальная максима не сама по себе ложится в основу прецедентной правовой системы, а ложится данный судебный case, разрешаемый на основе такой уникальной максимы.

П. Т.: Огромный недостаток кантовской философии морали, как, впрочем, и гуссерлевской интерсубъективности в том, что другой понимается как клон законодателя — как «мой другой» в терминологии М. Бахтина. Инако-мыслящий другой не имеет *места* в теоретически ограниченном мире. Его место «по ту сторону» теоретических самопониманий — в том нравственном событии, которое мной обозначается как большее.

Л. Ч.: Например, такой другой, как И. Кант для Дж. Ст. Милля.

П. Т.: Очень рискованно утверждать, что «...в случае категорического императива это авторствование в конституировании себя самого как автора является авторствованием, конституирующим человека как воплощение “человечности”, воплощение сущности, общей очеловеченным человекам», поскольку оно (утверждение) справедливо лишь внутри мира кантовской философии. Какое оно имеет отношение к другим, иначе мыслящим себя и мир вполне очеловеченным людям?

Л. Ч.: Т. е. очень рискованно утверждать, что авторствование в отношении своего авторствования, т. е. творчество и свобода, относятся к сущности человека?

А повторять мысли Дж. Ст. Милля совсем не рискованно? Это, по-видимому, не значит утверждать нечто справедливое лишь внутри мира философии Милля?

Л. Ч.: Вернемся к Вашим словам о *моральной оценке*. Если согласиться безоговорочно принять Ваше понимание морали как моральной оценки, то категорический императив моральной оценкой не является, и, следовательно, не является моралью. Ибо он явно *«различает»* человека и автора конкретного поступка, *отнюдь не* закрывая при этом возможность раскаяния и переопределения себя как индивидуальную и коллективную идентичность».

П. Т.: Полностью согласен с Вами — *категорический императив моральной оценкой не является*. Он адресован не автору, а человеку (различает их) — стань автором своего поступка, *подумай* и проверь максиму своей воли на всеобщность. В принципе, поскольку человек существо конечное и склонен ошибаться в том, насколько конкретная максима его воли могла бы лечь в основание всеобщего законодательства (стать моральным законом столь же возвышенным, как и законы неба), поэтому вполне возможно раскаяние в ошибке и переосмысление максимы. Здесь с Вами полностью согласен. *Но только на этой, изначальной, стадии поступания!*

Л. Ч.: См. выше о сути и не-общности максимы, лежащей в основании всеобщего законодательства.

П. Т.: *Третье оправдание*. Полагаю, что моё понимание во многом определено идеями того, что называется у нас неклассическим научным рационализмом. В последней четверти прошлого века исчерпали себя дискуссии вокруг различных вариантов общей теории в физике, биологии, медицине и других науках, которые так или иначе пытались «ухватить целое». Само целое созерцалось с позиции абсолютного наблюдателя (В.С. Стёпин), локализованной по ту сторону мира физических, биологических или иных событий. Познавательный акт выступал как отображение объективной (в смысле независимости от гносеологического субъекта) реальности. Сегодня мы имеем дело с теоретическими и экспериментальными моделями, в которых факты и теоретические описания приобретают квалификации конструкций, зависящих от особенностей используемых приборов наблюдения и теоретических языков их описания. Учёный не просто устремлён к бытию, но он конструирует это бытие, указывая на своё авторство.

Л. Ч.: Преодоление позиции абсолютного наблюдателя тематически было сформулировано Кантовой концепцией конечного разума, где конечность меньше всего означает ослабленность по сравнению с разумом Бога. В физике наиболее прямым откликом на это Кантову концепцию разума была квантовая механика Бора и Гейзенберга. В философии таковым прямым откликом была мысль Хайдеггера (рожденная примерно в то же время, что и квантовая механика).

П. Т.: То, с чем имеет дело учёный, не феномен в целом, а его модель.

Л. Ч.: Очень мне неудобно думать, что эта последняя мысль может быть сколь-нибудь влиятельной в нынешней российской философии. На мой взгляд, это не лучший извод американизма.

Вставка 27.09.24

Письмо Лиона Черняка Павлу Тищенко

Здравствуйте, Павел.

Письмо, которое я пишу сегодня, обязано своим появлением моему обновленному впечатлению от сегодняшнего же перечитывания Ваших возражений на мою аргументацию. Если я правильно сосчитал, их было 5. Но я могу и ошибаться, поскольку архитектура представляющего их текста довольно сложная. Но сия архитектура нисколько не умаляет серьезности Вашей аргументации. Мне следует принести извинения, поскольку эту серьезность я упустил при первом прочтении и моих первых письменных ответах. Я не знаю, работает ли в случае подготовки данного текста шахматное правило «тронуто — схожено». Это, разумеется, решать не мне, а Вам. Вам виднее, нужно ли и можно ли печатать мои нижеследующие ретроспективно написанные возражения на Ваши возражения. Но мне кажется, что обсуждение наше вели мы ради философии, а не ради печати. И потому мне стоит всё же высказаться. Вот это мое высказывание я и помещаю здесь перед Вашим ответом на мое письмо от 28. 02. 2024.

Я написал: *«В вопросах морали и нравственности я кантианец. Но утверждая это, я совсем не имею в виду, что Кант исчерпал и закрыл эту тему»*. По поводу сего сообщения Вы пишете: «Следовательно, Вы [т. е. я — Л. Ч.] утверждаете, что в словосочетании “я кантианец” промежуток между двумя словами необходимо заполнить не связкой “есть”, а вполне по Канту “Способности суждения” связкой “как если бы есть”, т. е. может мыслиться иначе».

Нет, это не так. Прежде всего замечу, что немецкое *als ob* (как если бы) в *Критике способности суждения* меньше всего используется (фактически **никогда** не используется) в значении «может мыслиться иначе». Сначала пара бытовых примеров. Если, например, я веду себя по отношению к некоторой женщине так, как если бы (*als ob*) я был в нее влюблен, то такое поведение меньше всего означает приглашение к использованию эпистемологической возможности мыслить иначе. В указанном контексте оно означает, что я вполне намеренно, т. е. с **одной определенной мыслью** в голове, веду себя как негодяй.

Возьмем другой бытовой пример. Истинно смелый человек — это не тот, кто не испытывает страх в минуту смертельной опасности, а тот, поведение которого в таковой ситуации не мотивируется его страхом. В этом смысле он ведет себя так, как *если бы* (als ob) был он бесстрашным. Но он не бесстрашен, а истинно мужественен (этот последний пример принадлежит не мне, а Сократу). Неужели и здесь речь идет о том, что этот мужественный человек озабочился намерением убедить кого-нибудь (хотя бы себя самого) в существовании эпистемологической возможности *мыслить иначе*? Неужели мужество — это показушность? Нонсенс. Как и в первом примере негодяй, так и здесь человек мужественный мыслит вполне однозначно, никаких возможностей мыслить иначе никто из них не рассматривает. Каждый из них без всяких рассуждений уверен, что мыслить следует *именно так и только так*.

Так что же означает als ob в третьей *Критике*?

В *Критике чистого разума* суждение понимается как осуществление способности рассудка (Verstand) подводить *единичное* (явление) под *общее* (понятие). Эта способность **конституирует** ту упорядоченность явлений, которую мы именуем словом «мир». Поэтому способность суждения, подводящая единичное под общее, называется **конститутивной**. Однако в случае, например, эстетического (в смысле — художественного) переживания единичный эстетически переживаемый объект выглядит так, **как если бы** не наше понятие схватывает этот объект, а этот объект порождает наше понимание. Вот такое суждение «объект порождает наше понимание» Кант именует рефлексивным. Введение понятия рефлексивного суждения ни в коем случае не означает, что Кант обнаружил еще один тип конститутивного суждения. Согласно Канту, рефлексивное суждение не конститутивно, а регулятивно. Появление такового суждения не означает возможности мыслить иначе, т. е. мыслить мир, как конституируемый не только определяющей способностью суждения, но также и рефлексивной. Ни в коем случае. Это als ob означает не то, что можно мыслить иначе, а означает оно, что следует в данном случае мыслить так, **как если бы** можно было мыслить иначе, т. е. как если бы регулятивное суждение было конститутивным. Но при полном сознании, что оно не конститутивно.

Далее, третья Кантова антиномия утверждает равноправие двух утверждений: «в мире существует свобода» и «в мире не существует свободы, но господствует только причинность». Это равноправие является своего рода иллюзией чистого разума. Ибо, согласно Канту, слово «мир» применимо только к явлениям, *поставляемым созерцанием*, и упорядоченным понятиям, *поставляемым рассудком*. А антиномии чистого разума возникают лишь тогда, когда разум пытается уразуметь объективность в обход созерцания. И, следовательно, данная 3-я антиномия апеллирует к «миру», который ни в коем случае миром не является. Подлинный мир конституируется только причинностью, постигаемой лишь определяющим суждением.

Но вот в третьей *Критике* Кант обнаруживает, что для того, чтобы понимать живые индивиды как живые, необходимо мыслить их как авторов своей собственной организации, т. е. так, **как если бы** единичное определяло общее, или, **как если бы** живые индивиды были существами самоопределяющимися, т. е. **как если бы** «в мире существовала свобода». Однако при этом Кант ни в коем случае не допускает, что реальность существования живых индивидов снимает антиномичность третьей антиномии, решая вопрос за счет антитезиса в пользу тезиса — «в мире существует свобода». Нет, антиномия антиномией, а живых

индивидов следует мыслить рефлексивно, т. е. каждого из них следует рассматривать так, **как если бы** живой индивид был автором своей организации. И здесь опять, их не следует мыслить иначе (что совершенно невозможно), но следует мыслить их так, **как если бы** можно было мыслить иначе. Ибо в реальном мире нет ничего, кроме причинности.

Такова суть двух половин *Критики способности суждения* — философии прекрасного и философии живых индивидов (коих Кант именует *организованными природными формами*).

Возвращусь к Вашему пониманию моего сообщения: «Я кантианец». Вы обращаете внимание на мое замечание, что Кантова концепция нравственности не исчерпывает тему философии нравственности. И Вы заключаете: «Следовательно, Вы [т. е. я — Л. Ч.] утверждаете, что в словосочетании “я кантианец” промежуток между двумя словами необходимо заполнить не связкой “*есть*”, а вполне в духе Канта “Способности суждения” связкой “*как если бы есть*”, т. е. может мыслиться иначе». Но это какое-то уж совсем странное заключение. Если Коши заменил лейбницевское понятие дифференциала как бесконечно малой **вещи** («очень-очень маленького» отрезка прямой) понятием дифференциала как вполне определенной **операции** (взятие предела), то значит ли это, что Коши не продолжает интеллектуальное предприятие Лейбница, именуемое «дифференциальное исчисление», а всего лишь ведет себя так, **как если бы** он продолжал заниматься таковым исчислением? Принадлежность к той или иной философской школе совсем не предполагает убеждения, что сия школа исчерпала философскую проблематику. А настаивание на неисчерпанности той или иной концепции Канта означает не инакомыслие, а намерение развить мысль, лежащую в основании его концепции. Уверенность в неполноте, скажем, Кантова понятия опыта означает не отвержение этого понятия, а уверенность в необходимости дополнить (додумать) это Кантово понятие. При чем здесь инакомыслие? Напротив того, означает такой ход мысли фундаментальную преданность Кантовой мысли. Ведь это движение мысли, принимающей Кантову мысль за свой истинный исток.

П. Т.: «Фихте, Шеллинг, Гегель... — неокантианцы разных родов и видов каждый по-своему обнаруживали, что Кант не вполне понимал себя. Т. е. в *самости* Канта обнаруживали то, что было *больше* его самосознания в качестве автора созданных им произведений — некое творческое *бытие в возможности* мыслить по-кантовски, но иначе».

Л. Ч.: Если в этом заключается Ваше понимание **инакомыслия**, то инакомыслием Вы именуете любой творческий акт мысли. Ибо любой поистине творческий акт мысли основан на диктуемом настоящим переосмыслении прошлого, т. е. своего собственного начала (себя как своего начала), а потому и переосмысленное прошлое (начало) оказывается началом проекта будущего. Это никакое не инакомыслие, а аутентичный акт «мысли».

Л. Ч.: Возвращение к письму 28.02.2024

Вы, Павел, пишете: «Меня интересует вопрос, кому принадлежит *усилие к бытию* — частному человеческому существу, *начинающему* размышление, глядя на огонь камина и сомневаясь во всём, или тому абсолютно *несомненно* сущему «Я», которое в результате размышления как раз и обеспечивает себе эту несомненность как достоверное основание?»

Вы сами даровали мне право на обладание альтернативной истиной. Воспользовавшись этим правом, я бы оставил понятие абсолютного «Я» компиляторам текстов Гуссерля, заикленных на Гуссерлевой не слишком загадочной загадке Я как «трансцендентного в имманентном». Абстракция абсолютного «Я» — это совсем не то же самое, что Я *трансцендентальное*. Трансцендентальное Я не есть та отдельная сущность, которую можно было бы хоть как-то противопоставить «частному человеческому существу, *начинающему* размышление, глядя на огонь камина, и во всём *сомневающемуся*». Трансцендентальное Я есть собственно *человеческий* модус бытия человеческого индивида *qua* индивида. Это Я есть тот осуществляемый индивидом (и только индивидом, а не его эйдосом!) *индивидуальный синтез (индивидуальное авторство относительно формирования) своей собственной способности авторствовать*, каковой синтез только и делает человеческого индивида человеческим, т. е. *производителем* и *осваивателем* («геном») *своего рода*, а не индивидуальным воплощением этого рода (не индивидуальным воплощением эйдоса как родового начала). Гегель (явно следуя за мыслью Канта) говорит: «“я” есть мышление как субъект» (“<...> ist das Ich das Denken als Subjekt”) [Гегель, 1974, с. 114; Hegel, 2021, s. 75]. Он (как и Кант) не имеет в виду, что за любой мыслью стоит другая мысль, синтезировавшая эту первую мысль. Нет, он имеет в виду, что **каждая мысль есть автор своего авторства**, и что «самое первое» авторство не есть некая равная себе, некая неизменная субстанция, а имеет он в виду, что мысль в качестве субъекта, синтезирующего эту самую мысль, является этой самой мыслью, и следовательно, синтез любой мысли есть синтез этой мысли как автора этого синтеза.

Трансцендентальное Я в философии Канта и есть *синтетическое единство трансцендентальной апперцепции*, каковой синтез и есть, согласно Канту, рассудок собственно. Кант говорит, что фраза «Я мыслю» сопровождает все наши представления. Точнее, все наши рассудочные синтезы. Но это сопровождение ни в коем случае не следует понимать как некоторое подобие нотариальной записи, удостоверяющей авторство рассудка. Нет, трансцендентальный смысл фразы «Я мыслю» заключается в синтезе трансцендентального Я, т. е. в синтезе единства трансцендентальной апперцепции. Трансцендентальный смысл фразы «Я мыслю» и есть осуществляемый мыслью *синтез самой себя как автора своей способности авторствовать*. И синтез этот вершится не до и не после синтеза данного суждения, но в каждый момент оно и *только* в каждый момент оно. Ибо синтез этого суждения и есть синтез этого авторства, синтезирующего свои авторские способности. Синтез авторства в отношении своего авторствования вершится лишь в составе своего авторствования, т. е. в синтезе фразы «Я мыслю».

Однако заметим, что в таком синтезе своего авторства сам же это синтез предстает как свой собственный результат, продукт самого себя. Авторствующая в отношении самой себя мысль предстает сама для себя в этом синтезе как *другое*, как *внешнее* себе самой.

Красота, говорит Плотин, это цветение бытия, т. е. это внутреннее, ставшее внешним, но не тем внешним, которое инкапсулирует и скрывает внутреннее, не корой, не шкурой, не хитиновым покровом, не панцирем, а тем внешним, которое манифестирует внутреннее в качестве внутреннего. В отличие от внешней оформленности сущего (в отличие от внешнего эйдоса), красота есть *внутреннее, открывающее себя вовне в качестве внутреннего*. Красота — это *внутренний эйдос*, τὸ ἐνδον εἶδος.

Вот и авторствующая в отношении самой себя мысль, формируя себя как **другое**, как **внешнее** себе самой, является внешней в том смысле, что синтез, в котором она синтезирует себя, и есть активность ее раскрытие себя вовне. И раскрывает она себя вовне в качестве именно самой внутренней сердцевины самой себя. «Господь, — говорит Ваш любимый рабби Зуся, — не спросит меня, почему я не был Моисеем. Он спросит меня: “Почему ты не был Зусей?”» Это высказывания рабби Зуси и есть внешняя манифестация самого внутреннего, самого аутентичного в душе рабби Зуси. Он выразил себя как автора своей жизни, отнюдь не превратив себя в Моисея. Да, его фраза открыла его индивидуальную душу как душу аутентичного иудея, т. е. человека, выращенного Моисеевым законом. Но высказав так себя, не подменил же он себя Моисеем, и, разумеется, не отрекся он этим высказыванием от Моисеева закона.

Мысль выносит себя наружу не после того, как она синтезировала себя там внутри. Нет, самый первый момент начала синтеза мысли есть момент вынесения мысли наружу. Синтез мыслью себя, выносящий мысль вовне, наружу, и есть самая **внутренняя**, самая **имманентная** артикуляция мысли. Мысли не нужно ждать, когда нечто или некто по имени «голос» явится и вытащит эту внутреннюю артикуляцию наружу. Эта **внутренняя** артикуляция мысли и есть **рождение голоса**, она, **эта внутренняя артикуляция**, и есть **вынесение мыслью себя наружу**, вынесение себя наружу в качестве синтезирующей себя как автора своего авторствования. *Это синтез*, в котором самость мысли (ее *Self*) синтезирует саму себе и *осуществляет это исключительно как вынесение самой себя наружу, т. е. вовне себя*. Другими словами, этот синтез и есть **рождение речи, рождение голоса**: фраза «Я мыслю» в этом смысле есть не речь о чем-то происходящем внутри, а сама она и есть **речевой акт рождения речи**, каковое **рождение речи и есть акт рождения и жизни трансцендентального Я**. Оглашение речью рождения речи (даже оглашение молчаливое, так сказать, «про себя») и есть рождение трансцендентального Я. Самое сокровенно внутреннее метафизики человека рождается и пребывает исключительно наружу. Это рождение трансцендентального Я и есть то, что хочет сказать Хайдеггер, когда фактически вполне *догматично* объявляет, что *Dasein* есть трансценденция. Жизнь трансцендентального Я есть его трансцендирование себя самого. Реальное внутреннее (самое-самое внутреннее) человека, его трансцендентальное Я, его самая что ни на есть **наивнутреннейшая самость** существует только как себя-трансцендирующая, как сам себя **выносящий наружу индивидуальный продукт авторствования в отношении своей способности авторствовать**. Эта трансцендентальная самая-самая внутренняя самость человека *всегда* и целиком *вся* рождается и обретается *снаружи*. **И это бытие-с-наружи самого внутреннего (т. е. самой-самой самости) и есть Платиново цветение хайдеггеровского *Dasein*, это и есть речь**, это и есть логос. **Это и есть человек собственно**. И в качестве именно человека, собственно, он, как это *бытие-снаружи-себя-самого*, конечно же, не есть абсолютное Я, а есть он то самое-самое частное (т. е. само для себя сокровенное) существо, *начинающее* размышление, глядя на огонь камина и *сомневающееся относительно всего на свете*.

Трансцендентальное Я есть, в сущности, **causa sui** (причина самой себя), но не в качестве модуса бытия Абсолюта, а **в качестве модуса бытия земного смертного индивида**.

Правда (!!!), здесь и возникает проблема, которую Кант, не решив, постарался, так сказать, замямлить — «видите ли, свобода укоренена в мире ноуменальном, а нашему уму тот мир не по зубам (зубки еще не прорезались, хотя, конечно, куда же денешься, ведь Просвещение и, значит, ум наш, конечно же, очень взрослый), и мля-мля-мля, и мля-мля-мля...». Но ведь если она укоренена в мире ноуменальном, а нашему уму тот мир не по зубам, то ум сам для себя, в своих собственных истоках, ум как автор себя самого, себя не выносит вовне себя, он, следовательно, не есть трансценденция, и, следовательно, никакой он не ум, никакой он не мысль как субъект, никакое он не трансцендентальное Я.

Проблема, оставленная нам Кантом, очевидна: как сформулировать понятие причины самой себя таким образом, чтобы было совершенно ясно, что может она быть модусом бытия лишь смертного земного индивида, но не бессмертного Божества, не модусом бытия Абсолюта? Ведь Богу-Творцу не нужно творить Себя Самого: Бог *не становится* Богом. Зачем же быть Ему *причиной* Самого Себя? Ведь если Он самая-самая исходная причина Самого Себя, то он и самое-самое исходное следствие Самого Себя. Но тогда Он и самая исходная актуальность (Акт Творения), и сама исходная потенциальность (возможность состояться в качестве Творца). Противоречие. А вот человек есть тварь, творящая себя самого как творческое начало, т. е. человек сам *в качестве индивида* творит себя как человека, хотя и не без помощи Творца. И творит он себя прямо сейчас в прижизненном ежеминутном творческом усилии. Как это смертное непрерывное творческое усилие, творящее само себя, возможно?

П. Т.: *Удерживая в мышлении результат размышления как желанную истину, мы именно этим результатом заслоняем от себя порождающее начало.*

Л. Ч.: Я не знаю, можно ли назвать *размышлением*, то, что Кант именуется синтезом трансцендентального единства апперцепции, или то, что он именуется синтезом трансцендентального (продуктивного) воображения. Но, безусловно, и тот, и другой синтез принадлежат базисной конституции Кантова чистого разума. Так вот, каждый из этих синтезов представляет собой существеннейший аспект человеческого модуса бытия как *причины самой себя*. А причина самой себя есть и следствие самой себя. Повторю, причина самой себя как автор самого себя необходимо есть и следствие самого себя. Значит, человеческая мысль как причина (автор) самой себя есть следствие самой себя. Хайдеггеровский герменевтический круг есть лишь эхо этого старого базисного метафизического соображения.

Вы справедливо опасаетесь, что мысль, рассмотренная как свой собственный автор, необходимо окажется также и своим следствием. А если так, то, вроде бы, ничего нового такая мысль никогда не произведет. («Полученный в результате логически строгого рассуждения истинный смысл тождественен смыслу, смутно предполагавшемуся в начале рассуждения. Мысль совершает герменевтический круг — конец рассуждений совпадает с началом в своей истине, обогащенный результатами продвижения по кругу, но сохраняющий тождественность начала и результата, в себе он *тот же самый*, что и для себя».) Да, так можно заключить. Но мне представляется, что такого рода заключение (осознанно или неосознанно) предполагает, что *causa sui* может быть лишь модусом бытия

Абсолюта, но не модусом бытия (говоря Вашими словами) «частного человеческого существа, *начинающего* размышление, глядя на огонь камина и во всём *сомневающемся*». Безусловно, авторствование в отношении своего авторствования есть авторствование **причины** самой себя. Но в случае *синтеза трансцендентального единства апперцепции* авторствование мысли в отношении самой себя оборачивается не подменой рабби Зюси Моисеем, или, в плане метафизическом, не подменой частного человека Абсолютом, а оборачивается это авторствование мысли в отношении самой себя **само-синтезом частного человека**, синтезом его авторствования (синтезом его трансцендентального Я), т. е. тем синтезом, который и есть **рождение речи**, т. е. рождение субъекта (агента) собственно человеческой социализации — рождение художника (поэта, музыканта), рождение мыслителя. Так я понимаю Кантово понятие «синтез трансцендентального единства апперцепции»: понятие синтеза трансцендентального единства апперцепции есть понятие *causa sui* как модуса индивидуального собственно человеческого бытия. Хотя, повторю (!!!), на мой взгляд, Кант так и не смог непротиворечиво обосновать свою претензию на утверждение статуса *causa sui* как модуса индивидуального собственно человеческого бытия.

П. Т.: Для меня это сущее мыслящее существо *само, лично* присутствует только тогда, когда в *усилии мысли удерживает* в себе **различие** — вектор выдвижения из случайной, сомнительной в смысле существования, становящейся единичности к несомненно сущему в своей автономии (авторстве) чистому *ego*.

(Продолжение в следующей рубрике)