



---

## НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ

---

УДК 130.2

### ДИАЛЕКТИКО-СПЕКУЛЯТИВНЫЙ АНАЛИЗ СТАНОВЛЕНИЯ ТРАНСВЕРСАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

**А.А. АВСЕЕВ***Санкт-Петербургский  
государственный  
университет сервиса  
и экономики**e-mail:  
alexavseev@gmail.com*

В статье рассматривается генезис современной философии от философии постмодерна до новейшего этапа её развития – трансверсальной философии, которая становится наиболее адекватным способом отражения реальности на современном этапе социокультурного развития. Трансверсальная философия – становящийся момент истории философии, поэтому возникла проблема аутентичного формулирования её фундаментальных признаков. В подходах В.Вельца, Ф.Гваттари, К.Шрага проявляется недостаточная гносеологическая и аксиологическая проработанность концепции трансверсальности. Предлагается дополнить этот анализ спекулятивной интерпретацией.

Ключевые слова: спекулятивный, концепция, трансверсальный, абсолютная идея, постмодерн.

---

Современная история философии тесно связана с футурологией, разрабатывающей концепции глобального мира и общечеловеческой перспективы его развития. До недавнего времени философской концепцией адекватно отражающей состояние западной культуры конца 20-го и начала 21-го века служила философия эпохи постмодерна. Основоположники философии постмодерна полагают, что это состояние культуры и общества возникло как реакция на дуализм модерна, а его роль в истории культуры заключается в преодолении дуализма модерна. В западной философии конца XX века дискурс о модерне является центральной темой, которая позиционировала постмодернистскую проблематику. Спор о модерне и постмодерне существен и содержателен. Он вскрыл фундаментальные проблемы современности, преодолеть которые невозможно, если не будут осознаны предпосылки, коренящиеся в идеологии модерна. Представители постмодернизма пришли к выводу, что рационализация – принцип модерна, фундамирующий культуру и общество. В модерне она приняла форму подчинения и растворения индивидуального в общем – в государстве. Рациональность эпохи модерна, полагали постмодернисты, носит господствующий и контролирующий характер, не имеющий ничего общего с рациональностью понимания и взаимопонимания людей. В эпоху модерна во главу угла был поставлен тотальный миф прогресса. Преодоление модерна – главная цель и задача постмодернизма.

В философии постмодерна на место упорядоченным, иерархическим структурам бытия приходит хаос. Рационализм видоизменяется. Сознание в нем уже интерпретируется в качестве средства осознания хаоса, а философия стала радикально деонтологизированной и деаксиологизированной. Наиболее явно это положение воплотилось в рабо-



тах Делёза и Гваттари, изучавших особенности, которые определили суть философии в эпоху постмодерна.

Одно из самых обстоятельных исследований по постмодернизму принадлежит В. Вельшу.<sup>1</sup> Постмодерн, полагал Ф. Вельш, – это сплошная негация, тотальное отрицание. Его последним словом стала констатация радикального, то есть субстанциального плюрализма. Иными словами, постмодерн объявил о наступлении эры «чуждости», которая характеризуется повышенной чувствительностью к «различию», наполнена атмосферой недоверия, подозрительности и отвергает даже намеки на возможность интеграции. Разум назван в качестве основного союзника власти, несвободы, насилия, а философия как институция разума, подверглась дискредитации и развенчанию.

Философия постмодернизма интенсивно и бурно развивалась в течение примерно полувека, но в последние годы всё чаще стала раздаваться критика в её адрес. Основной упрёк обычно сводится к бесплодности процессов «деконструкции» как «нигилистического всеразрушения». Процессы глобализации в мире свидетельствуют об обусловленности вектора направленности изменений, происходящих в современной экономике, политике и в целом – в социо-культурном пространстве, такими константами как целостная всеобщность, единство и детерриториализация в развитии. Поэтому, теоретические положения постмодернизма перестали соответствовать реалиям времени – адекватно объяснить, происходящие в культуре и социуме трансформации.

Этап, в котором наметилась тенденция обретения целостности и единства социо-культурных форм в конституировании глобальной картины мира, стал этап становления формации, получивший философское обоснование в теории коммуникативного общества Ю. Хабермаса.

Так же как и основоположники модерна, Хабермас, разделяет положение об имманентном разуме, фундамирующим все сферы человеческого бытия. В этом смысле характерно его заявление, провозглашающее незавершенность проекта модерна. Но после лингвистического поворота, осуществленного философией XX-го века, когда произошла радикальная смена парадигм, означавшая переход от философии сознания к философии языка, конституирование мира возлагается уже не на трансцендентальность субъекта, а на грамматические структуры языка. На смену философии сознания пришла философия языка. Философия, по мнению Хабермаса, уже не может претендовать на представительство мирового духа. Ю. Хабермас констатирует этот факт: «философия, даже если она устраняется от проблематичной роли указчика места и судьи, все-таки может – и должна – сохранить за собой притязания на разумность, выполняя более скромные функции местоблюстителя и интерпретатора».<sup>2</sup> На место разума философии сознания претендует коммуникативный разум философии языка. Роль коммуникативного разума заключается в актуализации потенциальной рациональности, заложенной в жизненном мире и реализуемой в коммуникативном действии в процессе развертывания аргументативных речевых практик. Эти практики нацелены на достижение взаимопонимания и признания на основе конституируемых совместно в субъект-субъектном взаимодействии ценностных норм, источником которых, в свою очередь, является жизненный мир человека. Хабермас пишет: «Разум, выраженный в коммуникативном действии, способствует взаимопониманию, но только вместе со слившимися в особую тотальность традициями, общественной практикой и всем комплексом телесного опыта».<sup>3</sup> Он полагал, что межличностные отношения как субъект-субъектные, реализуемые в языковом дискурсе коммуникативного действия, должны быть направлены на достижение консенсуса и взаимопонимания. Это согласие и примирение различных позиций – определяющий фактор, который гарантирует нейтрализацию субъект-объектно организованной «научно-технической рациональности», поскольку в них преодолевается ее репрессивный и насильственный характер. В этом контексте Хабермасом осуществляется переосмысление введенного структурализ-

<sup>1</sup> Welsch W. *Unsere postmoderne Moderne*. Berlin. Akademie Verlag. 1987

<sup>2</sup> Хабермас Ю. Философия как "местоблюститель" и "интерпретатор" // Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., Наука, 2000. – С. 12

<sup>3</sup> Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М., Весь мир, 2003. – С. 336



мом понятия дискурса как социально обусловленной организации речи. Обычно «коммуникативное поведение» реализует себя в актах интеракционизма, основанных на имплицитно предполагаемой прояснённости смыслов. Хабермас разрабатывает концепцию дискурса как специальной формы речевой коммуникации, которая требует фиксированной рефлексивной процедуры экспликации семантических и аксиологических структур дискурса. В ходе такой процедуры, собственно, и может быть конституировано понимание. В коммуникативном действии снимается асимметрия социального взаимодействия. Чтобы её устранить, коммуникативное действие предлагает радикальную переориентацию направленности вертикального субъект-объектного взаимодействия, носящего репрессивный характер, на модель субъект-субъектного дискурса, цель которого признание и консенсус коммуницирующих субъектов. В своей работе «Этика дискурса» Хабермас утверждает, что консенсус или взаимопонимание между субъектами возможно на основе идентичности их ценностей, но не преднаходимых, т.е. объективно существующих в виде понятий, как у представителей неокантианства, или матриц общепринятых норм, как в традициях, а вырабатываемых в жизненном мире в процессе коммуникативного дискурса субъектов. Хабермас в своей концепции дискурса, встроенного в коммуникативное действие, опирается на теоретические воззрения Апеля, понимавшего не достаточность автономной этики кантианского типа и необходимость дополнения её коммуникативной этикой.

Кроме того, источником теории коммуникативного действия послужила также концепция развития морального сознания Кольберга, полагавшего, что в основе когнитивного и морального дискурсов положена одна и та же логическая структура. Эта идея, воспринятая и рассмотренная в аспекте коммуникативного поведения, есть фундамент теории коммуникативного действия Хабермаса. Аналогичными были и воззрения Апеля, внесшего свой значительный вклад в разработку этой теории. Он подчеркивал: «...озабоченность любого человека вопросами о смысле, содержании, необходимости морального начала в его действиях и действиях других людей фактически означает его вступление на почву или сцену «аргументативного дискурса» и реальное соотнесение конкретных действий с этическими правилами, нормами, принципами и, значит, с их осмыслением, обсуждением».<sup>4</sup>

Подводя итог, констатируем, что субъект-объектные отношения, т.е. дуализм, так и не преодоленный в постмодернизме, примиряется, согласно Хабермасу, в консенсусе, достигаемом между индивидами в процессе коммуникативного действия коммуницирующих субъектов. Результат коммуникации субъективен, поэтому демонстрирует релятивизм, т.е. невозможность абсолютной истинности.

К аналогичному пониманию роли коммуникативной теории в попытке восстановления единства разума приходит и В.Вельш. Вместо единства, полагает Вельш, коммуникативный разум предлагает консенсус, обеспечиваемый правилами аргументации. Коммуникативная рациональность идёт по пути упрощения социо-культурной картины, она превращает «другого» в «своего», а это и есть то, против чего категорически выступают Даррида, Фуко, Лиотар и другие постструктуралисты-постмодернисты. Задача состоит в том, продолжает В.Вельш, чтобы «другой» остался «другим» («иным») и после того, как его включили в состав целостности. Коммуникативный разум размывает, растворяет эту «другость», и по этой причине Вельш отвергает его притязания на роль интегрирующей инстанции. Задачей пост-постмодерного разума состоит в том, чтобы найти формы единства этих «других», которые в этом единстве не потеряли бы собственной идентичности. Таким разумом, по убеждению В.Вельша, является трансверсальный разум.

В последнее время всё чаще трансверсальность предлагается как новая парадигма философской концептуализации или новая мировая философия, могущая радикально преобразовать саму идею философствования.

Понятийное употребление слова «трансверсальный» (поперечный) относится к началу XIX века и традиции точных и естественных наук. В математике оно использовалось для обозначения прямой, пронизывающей пространственную кривую, в геологии – для характеристики явления проседания горизонтальных пород.

<sup>4</sup> Apel K.O. Diskurs und Verantwortung. Frankfurt a. M., 1988. – S. 353



В философский дискурс его ввел Жан-Поль Сартр в эссе «Трансценденция Его» как метафору позволяющую «схватить» единство сознания.<sup>5</sup> Сартр подверг критике гуссерлевское понятие *трансцендентального эго* как априорную историческую модернистскую абстракцию, противопоставив ему трансверсальность как пространство, служащее местом «сборки сознания». Сознание является глубинным образом интенциональным, поскольку само объединяет «себя». Этот процесс описывается Сартром как игра «трансверсальных» интенциональностей, представляющих собой конкретное и реальное удержание и сохранение прошлых сознаний.

Феликс Гваттари развил теорию трансверсальности, определяя её как измерение, пытающееся «превозмочь» тупик как чистой вертикальности (т.е. модерна), так и чистой горизонтальности (постмодернизм) и достигаемое в случае существования «максимальной коммуникации между различными уровнями, и прежде всего, в разных смыслах»<sup>6</sup>.

Гваттари углубил сартровский подход, позиционировав трансверсальность как приём критики институализации посредством групповой субъективности, которая, в свою очередь, создаётся в пространстве, открытом посредством применения трансверсальности. Постоянный трансверсальный анализ разрушает как горизонтальные, так и вертикальные структуры, порождая переходные объекты, которые самокорректируют цель субъектной группы.

К.Шраг в монографии 1997г.<sup>7</sup> применил подход Делёза к трансверсальности как способу преодоления оппозиции модерн-постмодерн. Признавая значимость постмодернистских постулатов о «недоверии к метанарротивам», «чувствительности к различиям», «толерировании неспостовимого», «ведения войны с тотальностью», Шраг, однако, говорит о насущности выработки философского проекта «спасения целостности различий», проекта, который давал бы возможность нахождения общих оснований для интеграции «диверсифицированных дискурсов и социальных практик». Необходимо найти пространство рациональности между эмпирически изолированными партикулярностями и трансцендентальным образом заданными универсальностями и идентичностями. Рациональность такого рода Шраг предлагает назвать «трансверсальной рациональностью». Именно трансверсальный логос, по его мнению, должен заступить место универсального логоса, выступая как ось, которая будет «держат» философию нового тысячелетия.

Второй значимой конкретизацией идеи трансверсальности является сходная со шраговской по пафосу и основным интенциям, но отличная по терминологическому аппарату концепция Вольфганга Вельша, начало формирования которой было положено монографией «Наш постмодерный модерн (1987)». В ней Вельш вводит понятие «трансверсальный разум» и определяет его как способность освоения различных типов рациональности и перехода между ними. Специальное значение термину «трансверсальный разум» придал Вельш в работе 1995 года «Разум. Современная критика разума и концепции трансверсального разума».

Опираясь на кантовское различие разума и рассудка, Вельш разграничивает разум и рациональность. Настаивая на разграничении разума и рациональности (рациональностей), Вельш указывает на то, что современная философская традиция чрезмерное внимание уделяет роли рациональности, забывая о самом разуме. Указывая на многообразие систем априорных форм, то есть на множественность типов рациональности, Вельш подчеркивает одновременное существование и универсальной инстанции — разума, носящего трансверсальный («пронизывающий») характер, и способного, следовательно, «пронзать» пласты культурных различий, проникать сквозь толщу партикулярных дискурсов и текстов.

Транскультурная перспектива, по Вельшу, основывается на констатации факта открытости «размытых» гетерогенных культур и теоретической легитимации межкультурного диалога как свободного обмена идеями. Понятие «транскulturность» вводится

<sup>5</sup> Sartre J.P. Transcendence of the Ego: An Existential Theory of Consciousness. Tr. F. Williams and R. Kirkpatrick. New York: Hill and Wang. 1991. 119p.

<sup>6</sup> Guattari F. Molecular Revolution: Psychiatry and Politics. Trans. by R. Sheed Harmondsworth: Penguin Books. 1964. P. 18

<sup>7</sup> Schag C.O. The Self after Postmodernity. New York. Yale University Press. 1997. 155p.



Вельшем для характеристики специфического состояния наличной культуры — ситуации не только многообразия, но гибридизации типов рациональности. В случае трансверсальной философии здесь может быть сделан акцент на трактовке различных школ и направлений мирового философствования как открытых взаимодополнительных сущностей. Обмен идеями может быть плодотворно применен для решения конкретной проблемы, не нашедшей разрешения в одной из традиций — то, что для одной философской культуры является интеллектуальным тупиком, может быть решено с помощью привлечения идей, сложившихся в ином культурном круге.

«Трансверсальный разум» и «транскультурность» являются продуктивными понятиями вельшевской концепции. Соглашаясь с тем, что этноцентрический универсализм устарел и ему нет места в глобализации мультикультурного мира, Вельш не абсолютизирует и культурных партикулярностей. Концепт «транскультурности» предлагается им для того, чтобы заменить универсализм, являющийся ни чем иным, как философским выражением отдельного социокультурного жизненного мира, отсылкой к гибридности. Разум, будучи связанным с трансцендентным, описывается Вельшем как общечеловеческая характеристика, независимая от типов рациональности. В этом смысле он трансверсален «пронизывает» культурные различия и «проникает» между ними, что и дает нам возможность философствовать «сквозь» культурные границы и жизненные миры.

Несмотря на то, что как у В.Вельша, так и у Ф.Гваттари и К.Шрага обозначен концептуальный каркас новой философии, он, однако, является не завершённым и представляет только онтологический аспект трансверсальной философии, фундированный принципом дискрептивности социальных явлений и наблюдения. С точки зрения научного обоснования, отсутствие логического анализа привело, к интуитивизму и не определённости в трактовке основных категорий трансверсальной философии. Например, разум в концепции В.Вельша является универсальной инстанцией, пронизывающей пространство партикулярных культур и различных типов априорных форм рациональностей. Но какие специфические или сущностные основания дают ему возможность это осуществлять? Не ясно, так же, как трансверсальный разум это делает, в соответствии с каким методом? Гносеологическая, аксиологическая и этическая не разработанность концепции очевидна.

На данном этапе генезиса истории философии задача заключается в том, чтобы постигнуть сущность трансверсального типа философствования. Постигнуть сущность, означает выявить и осознать закономерность или, говоря иначе, алгоритм, логику конституирования любого явления или процесса. Только такое познание будет носить характер всеобщности и необходимости, т.е. быть строго научным. Сначала, целесообразно использовать для анализа сути трансверсальности наиболее универсальные логические методы, уже имеющиеся в арсенале философии. (Безусловно, со временем будет разработана специальная логика трансверсальной философии, так же как была разработана формальная логика или прагматическая логика Дж.Остина и др). Таким универсальным философским принципом выявления имманентной сути явлений, по мнению автора, служит диалектическая концепция спекулятивного мышления.

Изложим его суть.

На основе исследования воплощения принципа конкретного тождества логического и исторического автор статьи выдвигает тезис о том, что различные исторические формы философии внутренне связаны между собой по логическому закону, открытому Гегелем. Как вся философия в целом, так и её современный этап есть онто-гносео-этическое выражение логической идеи, а философские школы, направления и теории в истории философии — отражение конституирующихся моментов абсолютной, логической идеи. Из вышеизложенного следует, *что в соответствии с гегелевским учением спекулятивная философия — это определения генезиса моментов логической идеи в тождестве с её онто-гносео-этическим воплощением.*

Отмечая роль великого классика в разработке темы спекулятивного<sup>8</sup> вида мышления, нельзя умолчать и об отсутствии некоторых положений в его трактовке, наличие

<sup>8</sup> Speculative — теоретические науки; 2. Speculativus — умозрительный. Боэций "Комментарий к Порфирию": Speculatio — философское созерцание, умозрение, разведка; Speculor — наблюдать, созерцать, смотреть, оглядываться, осматриваться.



которых способствовали бы полной концептуальной завершённости изложения Гегелем спекулятивной проблематики. Поэтому задача заключается в том, чтобы в соответствии с интенциями гегелевской философии представить текстуально подтвержденную и обоснованную закономерность развития содержания логической идеи или метода. Поскольку сам немецкий классик концепции спекулятивного явным образом не эксплицировал, то автор, используя выделенные им характеристики спекулятивного в учении Гегеля, сконструировал из элементов гегелевской науки логики диалектическую концепцию спекулятивного мышления, представляющую абсолютную идею по форме и содержанию. По форме она – спекулятивное мышление, включающее снятие, единство субъективного и объективного, логическое тождество и движение своих моментов. Абсолютной формой спекулятивного мышления выступает развитая форма понятия или идея. Содержанием диалектической концепции спекулятивного мышления служат определения абсолютной идеи. В этом аспекте она представляет доказательство бытия абсолютной идеи и возможность его спекулятивного познания как блага. В своем абстрактном моменте спекулятивное содержание мышления выступает как онтологическое (жизнь), в диалектическом моменте – как гносеологическое (истина), а в спекулятивном – как этическое (благо).

Диалектическая концепция свидетельствует о том, что найден всеобщий имманентный принцип развития этих важнейших направлений культуры, в том числе, и в постгегелевский период – это логическая идея и её онто-гносео-этическое презентирование в наличном бытии.

В соответствии с этой концепцией трансверсальная философия знаменует момент в абсолютной идее, означающий этап конституирования идеи блага. Как известно, Гегель, исследовавший форму и содержание спекулятивной, абсолютной идеи, полагал, что содержательно она есть жизнь, которая в силу своей абсолютной отрицательности различает себя на саму себя или бытие и познание. Идея познания, в свою очередь сначала распадается на идею познания истины и идею познания блага, которые после того как они конкретизируются в своем содержании как различные, снимают свое особенное содержание, выступая в единстве, представляя в этом единстве абсолютную идею как возвращающуюся в себя из инобытия или жизнь. В этом моменте жизнь выступает как бытие абсолюта, постигнутое в сознании, сначала в чистом или объективном, субстанциальном сознании, а затем в субъективном, единичном сознании. В спекулятивном единстве это постижение заключается самопознание абсолютного самим себя, выступая как абсолютное самосознание.

По своей структуре идея сама по себе есть «понятие как таковое», «суждение», «умозаключение». Это субъективный момент идеи, обозначенный в ней как «субъективное понятие». Объективный момент идеи представляет «объективное понятие» как процесс объективации моментов «субъективного понятия» и выражается моментами, обозначаемыми в качестве механизма, химизма и телеологии. «Субъективное понятие» выступает в идее как истина или само абсолютное как таковое. «Понятие как таковое» – онтологический момент абсолютного в идее или то, что, абсолютное есть в своей целостности. «Суждение» – гносеологический момент идеи, в котором абсолютное определяется, принимая бесконечное множество своих дефиниций.<sup>9</sup> «Умозаключение» – представляет объективацию абсолютного в трёх умозаключениях – качества, рефлексии и необходимости. Объективация выражается в объективном понятии идеи как её этический момент. Это означает, что опосредованное умозаключением<sup>10</sup> абсолютное, становится действительностью или благом. Благо или добро есть, по Гегелю, действительность абсолюта или истины. Истина и благо как субъективный и объективный моменты абсолютного заклю-

<sup>9</sup> «При изложении (Exposition) чистого понятия – полагал Гегель – было еще указано, что оно есть само абсолютное, божественное понятие». <sup>9</sup> Чистое понятие, по Гегелю, есть само абсолютное. Поскольку оно должно пройти через конечные формы суждения и умозаключения, то чистое понятие выступает как «понятие как таковое» потому, что оно еще не положено как в себе и для себя единое с объективностью. «Привычка принимать понятие лишь за нечто столь одностороннее, как абстрактная мысль, – полагает Гегель, – мешает признать то, что было ранее предложено, а именно переход от понятия бога к его бытию как применение изложенного выше логического процесса объективирования понятия».<sup>9</sup> Значение гегелевской философии заключается в том, что она есть теодицея, доказательство бытия абсолюта и его познания в логически выверенных понятиях науки.

<sup>10</sup> это опосредование и есть мышление или понятие



чаются в снятом, спекулятивном единстве идеи. В этом смысле идея трактуется как познанная действительность истины, абсолютного. Абсолютная идея есть познанная действительность истины (действительность истины – благо, добро). Но это пока что экспозиция идеи как таковой. Её объективации внутри логической идеи порождают идеи жизни, истины и блага. Чтобы стать не логически абсолютной, а в реальности, абсолютная идея ещё должна конституироваться и познать себя в инобытии, быть опосредованной природой и человеческим духом. Высшей формой самопознания логической идеи или абсолютного является философия, а процесс самопознания отражается в истории философии. Таким образом, философия есть познание Абсолютного или истины как в идеальной, логической форме, так и в реальности, в чувственных образах природы и конечного духа. Истина, выступающая в продуктах конечного духа, есть её действительность или благо. В современной терминологии благо как действительность истины (абсолютного) принимает форму социо-культурных артефактов. История философии представляет познанный в мысли, а точнее, в понятиях и идеях как конкретных формах мышления, генезис абсолютного. Поэтому, различные историософские системы есть абсолютные онто-гносео-этические образы и моменты развития чистой логической идеи, которая в истории философии должна пройти этапы конституирования своих содержательных моментов в форме действительности идеи жизни, истины и блага. Возникает вопрос, чем тогда отличаются эти определения идеи друг от друга? Тем, какой момент субъективного понятия объективируется. В идее жизни объективируется «понятие как таковое» субъективного понятия идеи, которое в объективном понятии этой идеи выражается умозаключением качества, представляя собой, всеобщий момент объективного понятия идеи жизни или всеобщий момент этического раздела идеи или «механизм». Он представлен в истории философии этическими теориями всеобщих ценностей баденской и марбургской школ. Являясь объективацией всеобщего момента идеи, эти ценности – всеобщие этические нормы религии и культурных традиций. Их специфичность в их предназначенности, т.е. они даны как объективные, целостные культурно-этические нормы, а не конституированные в субъективных, интерактивных речевых актах.

Идея истины – следующий этап генезиса идеи. Абстрактный или всеобщий момент субъективного понятия идеи истины – «понятие как таковое» (представлен философией науки), диалектический или особенный – «суждение» (соответствует негативной диалектике), единичный или спекулятивный – «умозаключение» (философия постмодерна).

После того как процесс развития абсолютной, спекулятивной идеи в истории философии прошёл этап в формировании субъективного понятия идеи истины, который ознаменован утверждением диалектического момента субъективности, наступила возможность конституирования её следующего момента, момента единичности. В истории философии диалектический момент выступил в социальных теориях негативной диалектики Адорно, Маркузе и др. Согласно логике развития понятия, следующий этап должен выразить единичность субъективного понятия истины, а также его полную завершенность. И действительно, рассмотрение глубинных основ постмодерна приводит к выводу о том, что характер философии постмодернизма есть свидетельство выражения в ней момента единичности или конкретного многообразия в генезисе идеи истины. Единичность в богатстве многообразного её проявления есть, по Гегелю, всеобщее. Всеобщее же в истории философии – ничто иное, как множественность теорий, доктрин и концепций науки, которые, однако, идентифицируются по одним и тем же признакам. Поскольку это этап завершения субъективности идеи познания, то очевидно, что в нем проявилась только гносеологическая компонента идеи истины, так как онтологический и этический момент для этого типа философствования полностью исключены из содержания философии, т. е. философия радикально деонтологизируется и деаксиологизируется. Эти признаки свойственны для философских построений постмодерна, окончательное программное конституирование которого и хронологически следует после периода негативной диалектики. Понятие (субъективное) истины полностью сформировалось. Характерна в этом смысле позиция Ж. Деррида в его работе «Письмо и различие». В дискурсивности речи, как способе выражения смысла не возможно, как полагали Батай и Деррида, выразить «верховное» (подразумевая под ним предел, бытие, истину), поскольку дискурс выражает отношение рабства и господства. «Нужно найти такую речь, – пишет Ж. Деррида – которая



хранит молчание. Необходимость невозможного: высказать в языке – рабства – то, что рабским не является. «То, что не является рабским, не произносимо... Идея молчания (само недоступное) обезоруживает. Я не могу говорить об отсутствии смысла, не наделяя его при этом смыслом, которым оно не обладает. Молчание нарушается, потому что я заговорил». («Метод медитации»)<sup>11</sup> Из этой концепции вытекает, что «верховное» (истину) можно постигнуть вне рационально, посредством интуитивной интерпретации речевых практик. Завершённость понятия истины (она выражена в полной деонтологизации и деаксиологизации философии) в сочетании с моментом его единичности свидетельствует о слиянии истины с единичностью. По Гегелю, единичность есть момент конечности духа (человек). Следовательно, слияние, с точки зрения диалектической концепции следует интерпретировать таким образом, что истина (абсолют), стала сущностью человеческого духа. Роль и смысл философии постмодерна в генезисе абсолютной идеи в том, что в факте констатации деонтологизации, деаксиологизации и дерационализации философии, постмодернизм это обнаружил. Поскольку речевые практики постмодерна внерациональны, интуитивны, то они выражают смысл метафорично и потому не соответствуют языку науки. Анализ посредством диалектической концепции, позволяет расшифровать и перевести метафорический, вненаучный способ философствования постмодерна на язык всеобщих и необходимых понятий, т.е. на язык науки, скоррелировав его с генезисом абсолютной идеи.

Рассмотрим подробнее аргументацию в пользу тезиса о том, что коммуникативная теория общества Ю.Хабермаса является завершением конституирования идеи познания истины. В идее истины объективируется момент «суждения» субъективного понятия, или гносеологический момент идеи. В объективном понятии результат этой объективации обозначен термином «химизм». Он имеет форму умозаключения рефлексии. Подтверждение этому достаточно ясно выявляется в цитате, в которой Хабермас рассматривает механизм развертывания коммуникативного действия в структурах жизненных миров. «Выступающие только как множественные партикулярные жизненные формы – полагал он – связаны не только семейным сходством; у них общие структуры жизненных миров. Эти общие структуры накладывают отпечаток на единичные формы, которые воспроизводятся только через ту среду, в которой происходят коммуникативные действия».<sup>12</sup> Попытка Хабермаса выразить логическую структуру коммуникативного действия, приводит к форме заключения в виде умозаключения рефлексии. Действительно, когда Ю. Хабермас говорит об общих структурах накладываются на единичные формы, тем самым проявляется взаимодействие между всеобщим и единичным моментами понятия, которые конституируют среду протекания коммуникативного действия. Эта среда характеризует особенный момент понятия. Становится очевидным, что логическая структура теории коммуникативного действия Хабермаса и момент «химизма» объективного понятия гегелевской идеи истины, выражены одной и той же формой умозаключения – заключением рефлексии, которое, в данном случае, выступает в виде логической формы консенсуса – результата субъект-субъектных отношений, который презентует не всеобщее понятие в коммуникации, а особенное, субъективное. Преодоление дуализма философии постмодернизма в теории Хабермаса в целом привело к релятивизму и субъективизму в понимании сущего. Но его теория есть отражение абсолютной идеи на данном этапе её развития, поэтому её релятивизм и субъективизм обусловлен самой абсолютной, спекулятивной идеей. Данное обстоятельство говорит о верифицируемости ранее выдвинутой гипотезы о том, что теория коммуникативного действия Хабермаса есть наличное бытие завершения идеи истины. Правда, существенное отличие подхода Хабермаса от Гегеля в том, что роль всеобщего момента в теории Хабермаса берут на себя объективные структуры жизненного (социального) мира или общество, а у Гегеля всеобщий момент – логическая идея.

Если момент «суждения» субъективного понятия идеи истины был гносеологическим, то его объективация выражает её этическое содержание. В этом моменте заверша-

<sup>11</sup> Деррида Ж. От частной экономики к экономике общей: Безоговорочное гегельянство//Письмо и различие. СПб., Академический проект, 2000. – С. 332

<sup>12</sup> Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М., Весь мир, 2003. – С. 336





ется конституирование идеи истины как единства субъективности и объективности, а, следовательно, вследствие этого в ней актуализируются все её моменты – онтологический, гносеологический и этический. Коммуникативная теория Ю.Хабермаса стала полным выражением моментов идеи истины познания, (в том числе и онтологического и этического), которые потеряли значимость в эпоху постмодерна. Именно поэтому она ознаменована восстановлением онтологического и аксиологического статуса философии: онтологии в качестве жизненного мира, как основания коммуникативных практик аргументации, и аксиологии в качестве этических норм как основания для взаимопонимания и консенсуса в субъект-субъектных отношениях. Этические ценности формируются в дискурсе коммуницирующих субъектов, а не преднаходятся в виде религиозных и традиционных этических норм. Несмотря на то, что идея истины завершается в теории коммуникативности, однако в ней этическая составляющая (точнее, аксиологическая) – наличное бытие диалектического момента объективного понятия. Только в идее блага, принимая всеобщий, объективный характер, этический момент станет подлинно этическим, поскольку будет выражать нравственное содержание абсолютной, спекулятивной идеи, а не только моральное, аксиологическое, поскольку он станет спекулятивным моментом объективного понятия идеи блага.

Последующий генезис абсолютной идеи будет обусловлен интенцией, цель которой – реализация идеи блага. В нем будет объективироваться субъективное понятие в целом, а выражаться умозаключением необходимости в этическом разделе идеи блага.<sup>13</sup> По своему характеру эта идея представляет этический момент абсолютной идеи. Начнётся её конституирование с «понятия как такового». Оно выражается умозаключением, включающим «всеобщее», «особенное» и «единичное». Анализ концепций трансверсальной философии В.Вельша и Ф.Гваттари, свидетельствует о том, что её имманентной сутью является реализация начального этапа идеи блага.

Во «всеобщем» моменте понятия найдут отражение следующие признаки: во-первых, в процессе «снятия» (гегелевский термин, означающий сохранение предшествовавшего содержания, в единстве различий) будет иметь место преобладание форм как идеи жизни, так и идеи истины. К ним относятся всеобщие этические нормы традиций и религии, описанные марбургской и баденской неокантианскими школами; плюрализм партикулярных рациональностей постмодерна; коммуникативные практики конституирования этических ценностей в процессе субъект-субъектного дискурса. Подобным образом определяет и К. Шраг ареал всеобщих принципов трансверсальной философии. Признавая значимость постмодернистских постулатов о «недоверии к метанарративам», «чувствительности к различиям», «толерировании несопоставимого», «ведения войны с тотальностью», Шраг, однако, говорит о насущности выработки философского проекта «спасения целостности различий», проекта, который давал бы возможность нахождения неких общих оснований для интеграции «диверсифицированных дискурсов и социальных практик. Необходимо найти *пространство рациональности* между эмпирически изолированными партикулярностями и трансцендентальным образом заданными универсальностями и идентичностями. Рациональность такого рода Шраг предлагает называть «трансверсальной рациональностью»<sup>14</sup>. Во-вторых, «всеобщий» момент характеризует целостность или абстрактность понятия трансверсальной философии, поэтому различия в нём обозначены, констатированы, поименованы, но не представлены в своем диалектическом развитии.

«Особенный» момент диалектический, в нём должен происходить переход единичностей друг в друга – партикулярные рациональности взаимно проникать, смешиваясь как в химической реакции; этические нормы, складывающиеся в коммуникативных практиках должны коррелироваться воздействием всеобщих, общечеловеческих ценностей, которые в свою очередь конкретизируются, обогащаются разнообразием социальных речевых практик горизонтального этического дискурса. Эта стадия генезиса транс-

<sup>13</sup> Следует сделать существенное замечание, заключающееся в том, что, в процессе конституирования абсолютная идея выступает во временном единстве своих моментов, (т.е. одновременно) – онтологическом, гносеологическом и этическом.

<sup>14</sup> Schrag C.O. The Self after Postmodernity. New Haven: Yale University Press, 1997. 155p.



версальной философии отражена в понятии «транскультурности» В. Вельша. Оно вводится для характеристики специфического состояния наличной культуры – ситуации не только многообразия, но гибридизации типов рациональности. Вельш описывает современные локальные культуры как транскультурные образования – незамкнутые в себе целостности, нечеткость границ которых с неизбежностью ставит их в реальную ситуацию постоянных взаимодействий – конфликтов, обмена и диалога.

«Единичный» момент спекулятивный, он – единство различий, но не такое как во всеобщем моменте, а диалектически развитое, конкретное, во всем многообразии реальных проявлений. Если «всеобщий» и «особенный» моменты характеризуют субстанциальность в развитии понятия идеи блага, то «единичный» субъективность. Субстанциальность выражается в движении сознания, субъективность – степень самосознания. В этом моменте чистого понятия идеи блага всеобщие, субстанциальные этические ценности, включающие, в том числе, партикулярный коммуникативный этический дискурс, станут содержанием единичного самосознания субъекта, способного к телеологическому объективированию этих субстанциальных состояний. Интерпретация этой фазы развития трансверсальности В. Вельшем заключается в понимании транскультурности в виде процесса, складывающегося на уровне субъекта. Гетерогенность конкретной культурной ситуации – полагает Вельш – приводит к тому, что человек выбирает для себя нечто «близкое», и близость эта не зависит от места жительства человека и локуса происхождения литературной традиции либо философской концепции. Она обусловлена тем, насколько идея связана с чем-то «великим». Если за ней стоит нечто «великое», мы понимаем ее, даже если контекст возникновения нам не знаком.

В «понятии как таковом» идеи блага эксплицируется чистое понятие абсолюта не только как истины (в чистом виде она содержится в качестве снятой), но и добра (действительности истины – любви). В идеи блага «понятие как таковое» онтологический момент, поэтому трансверсальная философия по преимуществу носит дискрептивно-экзистенциальный характер. Трансверсальная философия есть отражение в наличном бытии понятия идеи блага, точно также как «философия науки» презентировала понятие истины.

Следующий этап генезиса идеи блага будет заключаться в объективации чистого понятия абсолюта как любви в инобытии. Она будет выражена «суждением» субъективного понятия идеи блага, выступая как гносеологический и диалектический момент этой идеи. Таким образом, этическое содержание чистого понятия идеи, объективируясь (реализуясь), будет конституировать деятельность жизненного мира, его социальных институтов и культуру. Этот момент также будет отмечен плюрализмом партикулярных культур, становление которых будет обусловлено этическим дискурсом, скоррелированным всеобщими, субстанциальными, общечеловеческими ценностями. Отличие диалектического момента субъективного понятия идеи блага от такого же момента в чистом понятии (в «понятии как таковом») этой идеи заключается в том, что оно будет протекать в инобытии чистого (логического) понятия, т.е. оно должно быть опосредовано природой и конечным духом. Этот процесс также должен носить субстанциальный характер. Очевидно так же, что философия этой ступени развития идеи уже не будет трансверсальной.

В «понятии как таковом» идеи блага эксплицируется чистое понятие абсолюта не только как истины (в чистом виде она содержится в качестве снятой), но и добра (действительности истины – любви). В идеи блага «понятие как таковое» онтологический момент, поэтому трансверсальная философия по преимуществу носит дискрептивно-экзистенциальный характер. Трансверсальная философия есть отражение в наличном бытии понятия идеи блага, точно также как «философия науки» презентировала понятие истины.

Следующий этап генезиса идеи блага будет заключаться в объективации чистого понятия абсолюта как любви в инобытии. Она будет выражена «суждением» субъективного понятия идеи блага, выступая как гносеологический и диалектический момент этой идеи. Таким образом, этическое содержание чистого понятия идеи, объективируясь (реализуясь), будет конституировать деятельность жизненного мира, его социальных институтов и культуру. Этот момент также будет отмечен плюрализмом партикулярных культур, становление которых будет обусловлено этическим дискурсом, скоррелированным всеобщими, субстанциальными, общечеловеческими ценностями. Отличие диалектического момента субъективного понятия идеи блага от такого же момента в чистом понятии



(в «понятии как таковом») этой идеи заключается в том, что оно будет протекать в инобытии чистого (логического) понятия, т.е. оно должно быть опосредовано природой и конечным духом. Этот процесс также должен носить субстанциальный характер. Очевидно так же, что философия этой ступени развития идеи уже не будет трансверсальной.

Последний этап конституирования идеи блага будет манифестирован фактом, свидетельствующим о действительности добра (любви), как в социальном мире, так и в индивидуальных поступках человека, поскольку станет его сущностью не теоретически – в чистом понятии блага, а в действительности, воплотившись в продуктах его деятельности и морали и познанный в философии. Логической обусловленностью этого состояния будет объективирование субъективного понятия идеи блага, означающее его реализацию. Это момент умозаключения необходимости. В отличие от идеи истины, он фундирован понятием нравственности, а не морали, и именно поэтому будет истинно этическим, а не аксиологическим как в идее истины, поскольку в нём проявится всеобщность и необходимость реализации понятия добра. Такая ситуация обусловлена, тем, что умозаключением необходимости, выражающее этический момент этой идеи, имея своими предпосылками природу и конечный дух завершается во «всеобщем» (абсолютном самосознании или благе-любви), которое станет их сущностью и будет реализоваться и познаваться посредством них (социального мира и конечного духа) и через них в действительности (культуре).

После этого наступит конец человеческой истории, не означающий окончания жизни как таковой. Последующая фаза развития абсолютного духа является предметом не философии, а теософии.

Намеченная в этой статье экспликация идеи блага, как в варианте трансверсальности, так и в других, свидетельствует об эффективности диалектической концепции спекулятивного мышления в процессе интерпретации истории философии современного этапа и в целом.

#### Список литературы

1. Welsch W. Unsere postmoderne Moderne. Berlin. Akademic Verlag. 1987.
2. Хабермас Ю. Философия как «местоблюститель» и «интерпретатор» // Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., Наука, 2000.
3. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М., Весь мир, 2003.
4. Apel K.O. Diskurs und Verantwortung. Frankfurt a. M., 1988.
5. Sartre J.P. Transcendence of the Ego: An Existential Theory of Consciousness. Tr. F. Williams and R. Kirkpatrick. New York: Hill and Wang. 1991.
6. Guattari F. Molecular Revolution: Psychiatry and Politics. Trans. by R. Sheed Harmondsworth: Penguin Books. 1964.
7. Schag C.O. The Self after Postmodernity. New York. Yale University Press. 1997.
8. Деррида Ж. От частной экономики к экономике общей: Безоговорочное гегельянство // Письмо и различие. СПб., Академический проект, 2000.
9. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М., Весь мир, 2003.

## DIALECTIC-SPECULATIVE ANALYSIS OF TRANSVERSAL PHILOSOPHY DEVELOPMENT

**A.A. AVSEEV**

*St. Petersburg State  
University of Service  
and Economics*

*e-mail:  
alexavseev@gmail.com*

The article discusses the genesis of postmodern philosophy to the latest stage of its development – the transversal philosophy, which is the most appropriate way to reflect the reality at the present stage of social and cultural development. Transversal philosophy is an occurring moment in the history of philosophy, so there is a problem of authentic formulation of its basic features.

Key words: speculative, concept of transversal, absolute idea, postmodernity.