

Кошмило Олег Константинович

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ МОТИВ СОБЫТИЯ НОВОЕВРОПЕЙСКОЙ ЭКОНОМИКИ: ОТ ТРАНСЦЕНДЕНТНОСТИ К ИММАНЕНТНОСТИ

В статье речь идет о соотношении трансцендентного и имманентного основания понимания справедливости жизни, специфически рассматриваемой в качестве принципа баланса удовольствия и страдания. В череде эпохальных мировоззрений основание экзистенциально понимаемой справедливости относилось к сверхчеловеческим реальностям в виде либо универсального закона космоса, либо действия трансцендентной благодати. Только в Новое время принцип экзистенциальной справедливости стал относиться исключительно к субъекту, который автономно присваивает центр такого равновесия на имманентно достоверном основании принципа cogito.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/3/2012/1-2/24.html

Источник

Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики

Тамбов: Грамота, 2012. № 1 (15): в 2-х ч. Ч. II. С. 96-102. ISSN 1997-292X.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/3.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/3/2012/1-2/

© Издательство "Грамота"

Информацию о том, как опубликовать статью в журнале, можно получить на Интернет сайте издательства: www.gramota.net
Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: voprosy_hist@gramota.net

ONTOLOGICAL BALANCE OF TRANSCENDENT DEMAND AND IMMANENT SUPPLY IN GEORGE BATAILLE'S ECONOMIC THEORY

Oleg Konstantinovich Koshmilo, Ph. D. in Philosophy
Department of Philosophy and Social Communications
St. Petersburg Trade and Economic Institute
koshmilo-ok@yandex.ru

The author considers Georges Bataille's pan-economic hypothesis, mentions that Georges Bataille's vocabulary allows to interpret the world in general as the economic system aimed at immanent supply and transcendent demand balance maintaining, and shows that this viewpoint will be interesting to the specialists in the field of ontology and philosophy of economy.

Key words and phrases: Bataille; existence; economy; demand; supply; transcendence; immanence.

УДК 111.1

В статье речь идет о соотношении трансцендентного и имманентного основания понимания справедливости жизни, специфически рассматриваемой в качестве принципа баланса удовольствия и страдания. В череде эпохальных мировоззрений основание экзистенциально понимаемой справедливости относилось к сверхчеловеческим реальностям в виде либо универсального закона космоса, либо действия трансцендентной благодати. Только в Новое время принцип экзистенциальной справедливости стал относиться исключительно к субъекту, который автономно присваивает центр такого равновесия на имманентно достоверном основании принципа cogito.

Ключевые слова и фразы: справедливость; трансцендентность; имманентность; природа; Бог; субъект; центр; баланс; спрос; предложение.

Олег Константинович Кошмилло, к. филос. н.
Кафедра философии и политологии
Санкт-Петербургский торгово-экономический институт
koshmilo-ok@yandex.ru

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ МОТИВ СОБЫТИЯ НОВОЕВРОПЕЙСКОЙ ЭКОНОМИКИ: ОТ ТРАНСЦЕНДЕНТНОСТИ К ИММАНЕНТНОСТИ[©]

Справедливость: трансцендентность или имманентность?

Экзистенциальный мотив события капитализма звучит вопросом о справедливости, смысл которой с архаичных времен иллюстрируется образом весов. Коромысло весов человеческого существования испокон веков по сию пору взвешивает два ключевых и противоположных экзистенциальных количества – удовольствие и страдание, чьи этические пропорции, будучи иллюстрированы известным библейским образом, предстают как крайности добра и зла. Осевой проблемой, пронизывающей всю пирамиду генеалогии человеческого присутствия, является задающий одну из главных философских тем горячий спор о трансцендентности или имманентности самого центра тяжести весов, на чашах которых устанавливается баланс добра и зла. Проблема эта закалялась, например, в словопрениях между мистической апологией трансцендентного блага Платона и рациональным обоснованием имманентной субстанции Аристотеля, в споре любви к непрозрачно трансцендентной судьбе стойков и имманентно свободного предпочтения удовольствия страданию эпикурейцев. Христианские дебаты между апологетами или благодати, или закона фундаментально разделили трансцендентного Бога и имманентную природу. Эпоха новоевропейской философии внесла свою лепту в развитие этого спора, разведя по разные стороны мистику божественной идеи и имманентность эмпирического восприятия. Кант ограничил трансцендентно ангажированную религиозность имманентной разумностью идеи автономной свободы. Эпоха модерна в рамках того же спора столкнула лбами логическое понятие трансцендентного духа в философии Гегеля и экономический предмет имманентного труда в политэкономии Маркса. В XX веке эта проблема обернулась контроверзой имманентного сознания в феноменологии Гуссерля и трансцендентного бытия в онтологии Хайдеггера. Но только, пожалуй, христианская мысль предельно уточнила все исходы этой проблемы, выбрав для ответа максимально крайние позиции веры в трансцендентное и имманентного безверия. Одним из итогов этого уточнения, по-видимому, и стал случившийся в эпоху Нового времени окончательный отказ от решения этого вопроса в пользу трансцендентности, которым, по сути, инициируется событие эпохи капитализма.

С точки зрения взвешивания радости, удовольствия и страдания, боли на экзистенциальных весах экономический порядок фундаментального баланса спроса и предложения вырисовывается в виде порядка экзистенциального баланса удовольствия и страдания. И если до эпохи капитализма основание этого баланса

относилось либо к кругу космического закона, либо к самому Богу, практически с ним совпадая, то со времени учреждения новоевропейской парадигмы антропоцентризма точка этого баланса приходится точно на человека в качестве центра системы координат собственного мировосприятия. То есть оригинальный капиталистический жест предстает в самовольном удержании своей собственной рукой равновесия между приносящей удовольствие прибылью и причиняющей страдания трудовой убылью, между удовольствием потребления и страданием труда. Переданные по исторической эстафете весы справедливости жизни наконец стали достоянием субъекта. Сначала побывав в руках языческих богов, соблюдавших равновесие внутри фюсиса, а значит, и справедливость распределения прибыли и убыли, циклом закона вечного возвращения всего и вся на круги своя, потом, оказавшись в длани Господа, мистически гарантировавшего равновесие и справедливость того же распределения вертикальным и однонаправленным действием своей благодати, в итоге эти весы оказались в человеческих руках.

Правда, справедливо разобранная всем экономическим коллективом и оттого заметно растворившаяся внутри множества автономных монад сообщества свободно-рыночного взаимодействия, рука эта стала невидимой. Но не для Адама Смита (1723-1790): он разглядел как саму эту руку, так и её способность своими умелыми, но слепыми манипуляциями направлять разрозненное на противоположные мотивы сообщество производителей и потребителей к гармонии и процветанию [6]. И всё-таки, прежде чем помноженная на рыночный коллектив *невидимая рука* капиталистической экономики монопольно конституировала центр тяжести на весах справедливости человеческого существования, поделив своими чашами его на спрос платежеспособного потребления и предложение конкурентоспособного труда, такой центр тяжести в виде нулевого центра равновесия был установлен внутри индивидуального сознания новоевропейского субъекта. Признанным инициатором такого установления является Рене Декарт (1596-1650) [9, с. 145]. Декларируя необходимость разрешающей всевозможные сомнения интеллектуальной точки отсчета как точки опоры движения познания, Декарт процедурой *cogito* («мыслю, следовательно, существую») имплицировал внутрь человеческого сознания нулевую точку центра. Именно воображаемая точка *cogito* отныне зафиксировала абсолютный полюс равновесия, справедливости, правильности, тогда как ранее он относился последовательно то к космосу, то к Богу, а теперь пришелся строго на математически воображаемый лимит нуля. Представленный как палладий и идея всякой центральности ноль, интеллектуально сбывшись в *cogito* Декарта, превратил субъекта в нулевой центр одноименной с её конструктором системы координат восприятия мира, познание – в считающее несение всё обнуляющего сомнения, а мир – в счётное единство, оказывающееся итогом деления мира на центрированный нулём математический знаменатель. Будучи прицепленным к такому воображаемому знаменателю, мир теперь маятником раскачивается между растворяющейся в бесконечности периферией и нулём как целью стремления знаменателя деления. Стремление знаменателя, единицы или цены измерения к нулю вымогается всё тем же требованием справедливости, условием которой считается правильность измерения или, говоря математически, его *точность*.

Экономическим выражением счетного измерения, не вызывающим сомнения в его справедливости, становится подведение обмениваемых крайностей труда и потребления под общий знаменатель единицы валютного измерения. То есть единый для крайностей баланса удовольствия потребления и страдания труда центр тяжести наполняется *капиталистическим* содержанием легко сосчитываемых денег, и, как следствие, форма самой идеи справедливости наполняется тем же капиталистическим содержанием. А много позже императив справедливости экономического измерения и обмена приводит мир к интеграции мира в его экономической ипостаси вокруг доллара как глобального знаменателя всего мирового числителя. Текущий мировой финансовый кризис – плачевный итог этой интеграции по причине её (слишком поздно выяснившейся) несправедливости в виде принципиального неравноправия: обладая способностью делить на себя весь мир, сам доллар делится (и печатается) только внутри себя, или, оценивая всё другое извне, то есть трансцендентно, сам себя он оценивает только изнутри, на своём собственном основании, то есть имманентно. По отношению ко всей экономической реальности доллар ведет себя так же, как автономный субъект познания ко всей познаваемой реальности.

Но гораздо более ранним эффектом всё того же исконного императива справедливости экономического обмена стало возникновение золотого стандарта в средневековой Европе. Как пишет Жак Ле Гофф в книге «Средневековье и деньги», где-то в XIII в. во спасение из хаотичной пляски курсов монет, чеканившихся чуть ли не каждым герцогством и княжеством феодально-раздробленной Европы, в качестве способа преодоления «монетной мутации» и гаранта справедливости обмена выступило золото [7, с. 118-123]. Но и раньше этот божественный, прямо-таки онтологический металл повсеместно признавался как наитвердейшая и надежнейшая субстанция ценности самой по себе и преувеличенно воспринимался как чистый конденсат божественного бытия, экстракт божественного света [1, с. 155]. Например, Гераклит, характеризуя огнеподобный логос как онтологическую суть и эквивалент всех вещей, сравнивает его с золотом, имея в виду, прежде всего, метонимическое сходство блеска этого всё делящего на себя металла с всепроницающим светом мистического логоса («Все вещи – под залог огня, как всё имущество – под залог золота»).

В античности и средневековье золото сравнивалось с сутью и принципом космического или божественного, имманентно-циклического или трансцендентно-благодатного баланса мира, справедливо взвешивающего все его прибыли и убытия. И в средневековой Европе золотой стандарт зафиксировал золотую точку отсчета и мерную цену, шаг счета. Гарантируя твердость, постоянство, неизменность ценности весовой меры золота, реально или условно содержащегося в металлических монетах, золотой стандарт в определенной

степени материализовывал не что иное, как Бога – основание всякой справедливости, в том числе и экономической. Но, как верится, золотой стандарт и вся совокупность золотого тельца является Богом лишь по *форме*, но не по содержанию, и в равновесности золотого стандарта как центра тяжести весов валютного обмена схватывается лишь форма центральности в качестве ключевой функции Божества. Впоследствии реальная форма золотого стандарта или *золотого нуля* наследуется идеальной центральностью принципа *cogito*, фиксирующего нулевую точку отсчета познания, проводимого автономным субъектом. И прежде, чем состоялась идеальная абстрактность такого нулевого центра, должна была состояться реальная абстрактность нулевого центра экономического равновесия, например, в виде золотого стандарта как золотой единицы измерения, гарантирующей точность и справедливость экономического обмена. О таком предвосхищении идеально абстрактного центра «реальным абстрактом» говорит Славой Жижек, упоминая в этой связи социолога-неомарксиста Альфреда Зон-Ретеля, полагавшего, что субъект существует в ситуации, где «его форма уже “осуществлена”» [4, с. 27]. То есть картезианское *cogito* наполняет идеальным содержанием субъективности уже существовавшую реальную форму нулевого стандарта, и в этом качестве *cogito* начинает выполнять в Новое время ту функцию, которую золотой стандарт выполнял по отношению к разноразличиям монет, но только в отношении всего мира. Импликация внутрь субъекта «золотой» точки отсчета как субстанции измерения отменяет все прежние трансцендентные мотивы, авторитетно внушавшие императив веры в правильность и справедливость обмена меры потребляемого и меры производимого, а значит, и сопровождающих их удовольствия и страдания, замещая их непритязательным удостоверением в беспорочности и несомненности справедливости обмена на исключительно имманентном основании.

Капиталистический жест Гамлета

Декарт не был первым в своей нацеленности на обнаружение специфической подлинности основания убеждений и поступков в виде имманентной *достоверности*, что, укоренившись в принципе методического сомнения, стала крайне эффективным инструментом математически безошибочного познания. Его старший на поколение современник Уильям Шекспир (1564-1616) представил экзистенциальную сцену вызревания того же самого мотива сомнения в справедливости мироустройства. Причём описываемая сцена как раз относится к средневековому миру накануне его заката. Конкретно этот мотив выражается в критическом отношении Гамлета к той ситуации, какую он застаёт, вернувшись после некоторого отсутствия в родное Датское королевство. Он, прежде всего, скептически настроен по отношению к легитимности правления своего дяди Клавдия, заместившего на престоле своего безвременно и нелепо умершего брата, отца Гамлета. Родившись из меланхолического скепсиса и превратившись в убежденное и достоверное знание, под впечатлением услышанного от неожиданно явившегося призрака умершего отца, открывшего Гамлету взгляд на всю сцену коварного братоубийства и последующей узурпации власти, его сомнение превращается в отчаянный протест. В символической перспективе трагедия предстает онтологической драмой, в которой новоевропейский субъект сомнения (Гамлет), исполняясь мотивом достоверности исключительно внутреннего свойства (призрак отца как вымышленный «мятежный дух»), уличает существующие социокультурные институты – государство и церковь (Клавдий с приспешниками) – в произвольном присвоении права выступать от Божьего Имени, а общество (Гертруда, Розенкранц, Гильденстерн и другие) обвиняется в малодушном безразличии к своей судьбе, в страхе, попускающем насилие власти. Гамлетовский жест вызывает из ситуации выбора, в которой альтернативно предлагается «терпеть без ропота позор судьбы» или «оказать сопротивление» [11, с. 231], то есть он рождается в зазоре между трансцендентным мотивом принятия непрозрачной *судьбы* в качестве признания существующего миропорядка как объективно справедливого и имманентным мотивом основанного на личной достоверности *свободного* отрицания этого порядка как фальшивого и несправедливого. Причём ценой такого кардинального сомнения, отрицания и сопротивления в случае с Гамлетом оказывается жизнь.

Исключительный жест Гамлета завершает растянувшуюся на столетие драму становления новоевропейской субъективности в его литературной версии. Шекспировский Гамлет заключает ряд, который открывают Гаргантюа – Пантагрюэль Франсуа Рабле (1494-1553) и Дон Кихот – Санчо Панса Сервантеса (1547-1616). Внутренняя связь этих персонажей фокусирует процесс редукции трансцендентного основания баланса добра и зла к имманентному центру этого баланса уже в качестве самостоятельного существа свободного субъекта. Своим карнавал-анализом М. М. Бахтин показал, что поэтика романа Рабле является проводимой на антропоцентричном основании реконструкцией цикличности стихий космоса, космоцентричной обратимости бытия и небытия как радикальных противоположностей в их парадоксальной диалектичности [2]. В оригинальном виде такая преследующая возвращение одного и того же цикличность природы предстает в учениях досократиков с их равновесием возникновения и уничтожения (Анаксимандр), жизни и смерти (Гераклит), любви и ненависти (Эмпедокл). Но если в досократической фюсологии этот баланс мыслится сутью всего *фюсиса* как «само собой растущего-распускающегося» (Хайдеггер), то в раблезианской поэтике этот принцип относится только к социальному коллективу в статичности его гротескного телесного количества, который центрирует всё тот же принцип циклической обратимости жизни и смерти, переходности жизне-творного и смертоносного качеств. Универсум раблезианской телесности представляет стихийный карнавал, круговую трансформацию неизменной массы народного тела. Функция неизменности придает карнавально-народному телу свойства бессмертного божества, предьявляя его в качестве уже имманентного субститута, заместителя трансцендентного вечного Бога. В почти замкнутом контуре человеческого карнавала сохраняющееся количество коллективной телесности перетекает из созидательной, производительной, но и страдательной, мучительной фазы в фазу сопряженного с радостью и удовольствием смертоносного и

разрушительного потребления, чтобы, достигнув вменяемого предела, вновь пойти обратно. Непрерывная динамика двухфазового перехода подобна имеющему пределы колебанию чаш весов с регулярным статичным центром тяжести в виде закона сохранения количества карнавално-коллективного тела. То есть в отличие от трансцендентного центра тяжести баланса циклической динамики космических стихий центр тяжести баланса раблезианского карнавала уже практически имманентен карнавално-народному коллективу. Тем не менее, покинув необъятные пределы космической реальности и начав относиться только к границам социального реабилитируемого ренессансной эстетикой тела, состоявшийся как имманентный принцип балансировки жизни продолжил свой маршрут, но уже по направлению к одному отдельно взятому телу, включающему свой аристократический дух из слишком демократического тела социального коллектива. Этот индивидуальный дух олицетворен Дон Кихотом Сервантеса.

Возникает вопрос: а где впервые могло произойти событие импlications основания справедливости обмена как события первого капиталистического жеста? Очевидно, что найти эмпирические координаты такого события невозможно. Но представляется, что отблеск, отпечаток, след этого события всё-таки имеется. Например, в качестве литературного события ранее небывалого персонажа. И одним из таких персонажей является шекспировский Гамлет, как раз и ставший образцовым трагическим героем литературы Нового времени. Именно герой трагедии «Гамлет» (1600) выразил, воплотил, представил драмой своих высказываний и поступков основополагающее настроение наступившей эпохи имманентно достоверного сомнения в справедливости самого трансцендентно устроенного миропорядка и попутно осуществляемого в его рамках экономического распределения.

Мотивируемый рудиментарным рыцарским идеалом Дон Кихот бежит от хаоса раблезианского карнавала, индивидуалистически выделяя себя из его социально-коллективной массы. Трансгрессивный жест Дон Кихота представляет собой попытку регресса, возврата к свойственному средневековью мотиву служения возвышенной идее как трансцендентной инстанции. Разрыв карнавального цикла и в самого субъекта разрыва вносит известное расщепление, которое также представляет рецидив средневекового раскола воспаряющего к небесам духа и тяготеющего к земле тела. Поэтому прорывающий своей трансгрессией замкнутый горизонт карнавального цикла Дон Кихот неотделим от своего неизменного спутника Санчо Пансы, такого вполне еще раблезианского персонажа. Таким образом, в центре повествования Сервантеса пребывает раздвоенность субъекта в гротескной паре худого, готически заостренного к небесам, возвышенного Дон Кихота и низкорослого, пузатого, корыстного, приземленного Санчо Пансы. (Подобная парность главных персонажей, выражающая расщепленность авторской позиции на духовный и телесный полюса, много позже будет воспроизведена в романе Льва Толстого «Война и мир» дополнительностью сублимного аристократа Андрея Болконского и дородного демократа Пьера Безухова). Трагикомичная борьба Дон Кихота с ветряными мельницами, рисуящимися его воспаленному воображению исполинскими драконами, призвана продемонстрировать невозможность полноценной субституции трансцендентного мотива воображаемым объектом. К неудаче попытки замещения трансцендентного мотива веры в Бога мотивом верности и жертвенного служения возвышенному образу прекрасной дамы относится и то, что избранный объект – не более чем красочная иллюзия, застилающая женщину заурадных качеств. Промах донкихотовского регресса обусловлен выраженностью имманентного идеала во внешнем объекте. Этот объект, становясь внешнедоступным и несобственным основанием, децентрирует и расщепляет волевой жест Дон Кихота. Причина этого в том, что такое основание категорически запрещает достоверность пребывания волевой интенции в собственности субъекта. Полнота такого присвоения осуществлена Гамлетом, который центрирует себя своим собственным идеалом в условиях выбора между мистической верой и рациональной достоверностью. И этот идеал становится имманентным центром тяжести справедливости высказывания и поступка.

Шекспировский герой завершает дрейф включения трансцендентного мотива в его имманентную форму. Эта форма выступит заключительным моментом в траектории, вехи которой составили персонажи Рабле и Сервантеса. Сначала Рабле в рамках поэтики романа «Гаргантюа и Пантагрюэль» изъясился из трансцендентной реальности принцип баланса и растворил его в карнавальной динамике народного коллектива, своей цикличностью наследующей круговращение античного космоса. Потом Сервантес в своём Дон Кихоте возвысил основание этого имманентного баланса до идеала, выраженного во внешнем объекте, и, попытавшись регрессивно воспроизвести в самоотверженном почитании идеала жертвенное служение трансцендентному Богу Средневековья, промахнулся в расщепленность донкихотского мотива, смещенного в отношении хоть и возвышенного, но безнадежно иллюзорного образа. Наконец, Шекспир, поставив героя трагедии «Гамлет» перед выбором между трансцендентной верой и имманентной достоверностью, окончательно включил центр баланса экзистенциальной справедливости внутрь субъекта, превратив своего героя в образец новоевропейской идентичности. Отчаянно-трагический жест отказа Гамлета от трансцендентного мотива и утверждения абсолютной самостоятельности субъекта отныне будет неоднократно повторяться в мировой литературе. Он полностью характеризует Робинзона Крузо Даниэля Дефо (1660-1731) и Гулливера Джонатана Свифта (1667-1745). Тот же гамлетовский жест будет воспроизводиться и в русской классике, в частности, у Владимира Набокова, чей Цинциннат из романа «Приглашение на казнь», отрицая экзистенциальную легитимность трансцендентной реальности и полагая свою идентичность как исключительно имманентную, испуганно воскликнет: «...я снимаю с себя оболочку за оболочкой, и наконец... не знаю, как описать, – но вот что знаю: я дохожу путем постепенного разоблачения до последней, неделимой, твердой, сияющей точки, и эта точка говорит: я есмь! – как перстень с перлом в кровавом жиру акулы, – о мое верное, мое вечное... и мне довольно этой точки, – собственно, больше ничего не надо» [8, с. 98]. Итак, Уильям Шекспир

литературно воплотил в жесте Гамлета событие импликации нулевого центра баланса справедливости, субъективно достоверной и математически точной. Но процесс теоретической идентификации этого жеста затянется еще на некоторое время и завершится только в субъективном идеализме Иммануила Канта.

Чуть позже Карл Маркс (1818-1883), регрессируя к эстетической каузальности в смысле Канта, реабилитирует в качестве бытия, основы существования материальный мир в его природной и искусственной предметности, утверждает приоритет экономического базиса перед всякой идеологической надстройкой и воспекает роль труда как оси формирования человека и главного источника богатств. Отрицающий не столько субъективный идеализм Канта, сколько объективный идеализм Гегеля, материализм Маркса основывается на абсолютной детерминированности объективным и экономическим предметом всегда только субъективного и идеологического понятия. В перспективе доминирования материального предмета над идеальным, воображаемым понятием история в процессе развития экономического базиса как совокупности производительных сил выстраивается в череду социально-экономических формаций. При этом во всех фазах, кроме заключительной, экономический (предметный) базис парадоксально оказывается под ярмом идеологической (понятийной) надстройки. И только последняя фаза – коммунизм – придает этому детерминизму соответствующую политическую форму, рокируя местами экономическую причину («ноги») и идеологическое следствие («голова»). Такое переворачивание с головы на ноги необходимо требует, по Марксу, определенного насилия – социальной революции, которая, обобществляя средства производства как инструменты производного обогащения капиталистов, восстанавливая справедливость, возвращает их в руки тех, у кого они уже находятся, т.е. пролетариата. В итоге марксизм теоретически оформляет «эстетическую» версию экономики, в которой материально объективный предмет детерминирует идеально субъективное понятие, производство – предложение, а бытие – сознание. Агентом такой эстетической экономики и гегемоном всей завершаемой коммунизмом истории выступает коллективный субъект рабочего класса.

Уже в XX веке онтологически продуманные теории Канта, Гегеля, Маркса, образуя треугольник определивших современный мир идеологий – либерализма, национал-социализма, коммунизма, реализуются в масштабной и конденсированной практике имперских политико-экономических систем рузвельтовских США, гитлеровской Германии и сталинского СССР. Закономерное и трагическое завершение бытия двух из них (одной – в 1945 году, другой – в 1991) как будто представило финал Новейшей истории как триумфальную победу либеральной модели США. Правда, текущий мировой финансовый кризис, скорее, свидетельствует об обратном. Дело в том, что причина экономического кризиса, будучи структурной, заложена в самой кантовской матрице, из недр которой как раз и вышло инициировавшее эпоху Нового времени модернистское представление о системной (автономной) замкнутости трансцендентального субъекта по отношению к чужеродности трансцендентной реальности. А еще позже её же коллективистскими деривативами стали идеологии фашизма и коммунизма.

Обоснованный Кантом на высоком теоретическом уровне порядок автономности выражается в априорно заданной неравномерности, в презумпции структурного дисбаланса имманентной субъективности и трансцендентного мира. Гротескно воплотив автономного субъекта в целом государстве и став империей субъекта, США сформировались как отдельно взятая экономико-политическая система, полемически противопоставленная всему остальному миру, обращенному в чужеродную среду трансцендентной реальности, чья враждебность носит исключительно фантазматический характер и схожа с чудовищностью ветряных мельниц в воображении литературного персонажа. В паре с «духом» американского субъекта в качестве его «телесного» двойника-представителя выступил доллар. Соответствуя зон-ретелевскому «реальному абстракту», доллар экономически обналичил основную математико-экономическую функцию идеальной абстракции американского субъекта быть учрежденным на имманентной достоверности знаменателем, единицей измерения капитализирующей систематизации трансцендентного мира. Претенциозно занимая привилегированное место универсального центра тяжести баланса мирового спроса и мирового предложения, этот центр парадоксально коренится в сфере исключительно спроса. Более того, сфера этого спроса произвольно ограничивается автономно-коллективными интересами лишь американского народа. Тем самым так установленный баланс имманентного субъекта и трансцендентного мира, субъективного спроса и объективного предложения в качестве исходного тезиса своей корпоративной этики утверждает, что «хорошо и справедливо для Америки – справедливо для всего остального мира». Принципом такой корпоративной «справедливости» является заранее предположенный, априорный дисбаланс удовольствия спроса и страдания предложения, имманентного «добра» и трансцендентного «зла» в пользу субъекта как потребителя. Теоретическим обстоятельством этой «справедливости» выступает математическая наука Нового времени во главе с фундаментальной оппозицией централизованного воображаемым нулем имманентного знаменателя и трансцендентно-периферийного числителя. Эта глубоко заложенная в субъекте новоевропейской математикой преференция – основа всех нынешних глобальных дисбалансов мира в его самых разных ипостасях в пользу однополярного потребительского имманентного субъекта в виде той или иной корпоративной элитарности.

В историко-онтологической перспективе этот перекосяк – безусловно, судьба всего западного, европейско-американского человечества, с самого начала, со своей древнегреческой колыбели настроенного на отклонение справедливого баланса человека и мира исключительно в пользу субъекта. Теоретическая инициатива этого впадения локализуется в поэме Парменида, которая, по указанию Мартина Хайдеггера, является эпицентром взрыва атомной бомбы, прежде всего, в том, что в ней произошло полагание баланса трансцендентного бытия и имманентного познания (мышления), сразу самим этим полаганием поколебленного и смещенного в сторону человека

и его произвола. Едва возникнув, мышление стало обращаться в научное познание, в агрессивный инструмент угнетения бытия, захватнически нацеленный на вытеснение и упаковывание его в рациональные формы.

Помимо различных способов по разворачиванию человеческой субъективности в направлении бытия ключевым остается смиряющийся с риском быть обвиненным в мракобесности мотив возвращения из zero-центричной свободы автономного субъекта вытесненных в её крошечную пустоту трансцендентного Неба и имманентной Земли, чей абсолютно справедливый баланс предвечно удержан и символизирован в образе Иисуса Христа.

Имманентный баланс в трансцендентальной автономике Канта

Принцип имманентности как *свободной* каузальности, выступившей сердцевинной философией Канта (1724-1804), представляет ключевой полюс сборки трансцендентального субъекта. Причём принцип этот, обладая максимальной интенсивностью, значительно превосходит все прежние упрекаемые Кантом в догматизме инициативы синтезирования субъекта либо на объективном фундаменте (эмпиризм, материализм), либо на трансцендентном начале (объективный идеализм). Преодолевая крайности ангажированности субъекта либо со стороны реального *предмета*, преобладающим значением которого мотивируется догматический эмпиризм, удерживавшего в нём связь с Природой как абсолютно достоверной реальностью, либо со стороны идеального *понятия*, выступавшего точкой отсчета для догматического (объективного) идеализма, вот так, по-своему сохранявшего в нём связь с трансцендентным Богом как реальностью абсолютной ценности, Кант обнаруживает центр различия, но и одновременно тождества этих подходов в инстанции автономной свободы. Отрицая все прежние догматические инициативы субъекта, Кант тем не менее не только сохраняет, но и включает их в генезис субъективности в качестве его основополагающих модусов. Так, сначала опосредуемая способностью чувственности реальная предметность формирует сферу трансцендентальной эстетики, потом связываемая способностью суждения сфера логической идеальности образует сферу трансцендентальной логики или чистого разума, и, наконец, укорененная в способности имманентно-свободного желания нравственность определяет сферу практического разума. Тем самым трансцендентальная философия Канта иерархизирует три типа каузальности: 1) эстетическую каузальность, в которой предмет детерминирует понятие как субъективное и единичное; 2) логическую каузальность, по которой всеобщее и необходимое понятие определяет предмет как случайный; 3) свободную каузальность, где понятие и предмет уравниваются относительно имманентной идеи свободы [10, с. 19]. Кантовская субъективность сбывается в треугольнике перехода от угла трансцендентальной эстетики к углу чистого разума и далее к практическому разуму, чья вершина субъективно, но достоверно приводит остающиеся в прошлом крайности к балансу, выступая автономным, но абсолютным центром равновесия для этих диаметрально противоположных тяжестей весов субъективности [5, с. 324]. Будучи уравновешенными этим свободным и имманентным центром, понятие и предмет полностью присваиваются им и сами окрашиваются свойством имманентности. И теперь автономно свободный центр определяет всё энергетическое содержание баланса логического понятия и эстетического предмета, представленного в нулевом суждении «понятие есть предмет» как синтетическом суждении *a priori*.

В итоге учение Канта об имманентной автономности обнаруживает какую-то почти механическую экономику взвешивания в, казалось бы, сугубо умоизобразительной сфере мышления, своей *автономикой* желания учреждая не только стандарт беспрецедентно универсальной субъективности, но и авторитетно иницируя пронизывающий все былые границы всемирно-исторический порядок либерализма и свободно-рыночной экономики с её обожествлением частного капитала как экономической ипостаси автономной свободы. Ключевым свойством теоретически обоснованной Кантом «этической» экономики стало отклонение догматической ангажированности акта свободно-рыночного обмена между потребителем и производителем либо со стороны товара как экономической формы предмета, либо со стороны стоимости как экономической формы понятия. Выведенная из-под ига этих трансцендентных крайностей рыночная коммуникация *должна* имманентно мотивироваться обоюдным желанием двух участников единой цели в виде равновесия конкурентно установленной, а значит, справедливой для производителя цены и конкурентно произведенного, а значит, оптимально качественного с точки зрения потребителя товара. Эмпирическим обстоятельством такого равновесия может быть универсальность единицы валютного измерения с автономно, имманентно, свободно колеблющимся курсом.

Вскоре после высокотeorетического обоснования Кантом порядка либерализма два его последователя – Гегель и Маркс – предприняли попытку создания альтернатив либеральному образцу автономного индивида в виде интеграции его в коллективность либо нации, либо класса. Действуя, каждый – по-разному, но в рамках единой учрежденной Кантом модернистской парадигмы, оба мыслителя поочередно осуществили определенный реверс к трансцендентным понятию и предмету, явно несправедливо вытесненных Кантом в свободу имманентного баланса между ними. Сначала Гегель (1770-1831), возвращаясь к логической каузальности, абсолютизирует объективное понятие, представляя его как центральный полюс движения мира, его трансцендентную идею и божественный дух. В панлогическом идеализме Гегеля объективное понятие, безусловно, ангажирует предмет, выступая тотальным означающим действительности, природы и истории. В частности, последняя постигается как процесс спирального возвышения к цели осознания своей свободы посредством постоянного обмена отчуждения духа и его возвращения в себя, и под конец исторически реализуемый объективный дух как *дух народа*, *Volkgeist*, объективируется в идеологии национального государства во главе с «великим человеком» как народным богом и государственноцентричной экономике (государство как точка притяжения богатства в *Йенской реальной философии* [3]). В итоге гегелевский идеализм обосновывает «логическую» экономику, в которой не субъективный, но объективный (понятийный) спрос в виде идеологического запроса и политического интереса нации определяет производство и всю экономику.

Список литературы

1. Батай Ж. Проклятая часть: опыт общей экономики // Батай Жорж. «Проклятая часть»: сакральная социология. М.: Ладомир, 2006. С. 107-234.
2. Бахтин М. М. Франсуа Рабле в истории реализма (1940 г.) // Бахтин М. М. Собрание сочинений: в 6-ти т. М.: Языки русской культуры, 2008. Т. 4 (1). С. 11-506.
3. Гегель Г. Ф. В. Йенская реальная философия // Гегель Г. Ф. В. Работы разных лет: в 2-х т. М.: Мысль, 1970. Т. 1. С. 285-386.
4. Жижек С. Возвышенный объект идеологии. М.: Художественный журнал, 1999. 237 с.
5. Кант И. Критика способности суждений. СПб.: Наука, 2001. 512 с.
6. Лаваль К. Человек экономический: эссе о происхождении неолиберализма. М.: Новое литературное обозрение, 2010. 432 с.
7. Ле Гофф Ж. Средневековые и деньги: очерк исторической антропологии. СПб.: ЕВРАЗИЯ, 2010. 224 с.
8. Набоков В. Приглашение на казнь // Набоков Владимир. Собрание сочинений русского периода: в 5-ти т. СПб.: Симпозиум, 2004. С. 44-187.
9. Хайдеггер М. Время картины мира // Хайдеггер Мартин. Работы и размышления разных лет. М.: Гнозис, 1993. С. 135-167.
10. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М.: Русское феноменологическое общество; Логос, 1997. 176 с.
11. Шекспир У. Гамлет / пер. Б. Пастернака // Шекспир Уильям. Трагедии. М.: Эксмо, 2007. С. 157-327.

**NEW EUROPEAN ECONOMY EVENT EXISTENTIAL MOTIVE:
FROM TRANSCENDENCE TO IMMANENCE**

Oleg Konstantinovich Koshmilo, Ph. D. in Philosophy
Department of Philosophy and Social Communications
St. Petersburg Trade and Economic Institute
koshmilo-ok@yandex.ru

The author discusses the correlation between the transcendent and immanent foundations of life justice understanding specifically considered as the principle of pleasure and suffering balance. In the series of epochal worldviews the foundation of existentially understood justice was referred to superhuman realities in the form of either cosmos universal law or transcendent godsend. Only in modern times the principle of existential justice begins to be exclusively referred to the subject, who independently assigns the centre of this balance on the immanently authentic foundation of cogito principle.

Key words and phrases: justice; transcendence; immanence; nature; God; subject; centre; balance; demand; supply.

УДК 1(091)

Статья посвящена детальному анализу эпистемологической и методологической роли математики в научно-исследовательской деятельности. Значительное внимание уделяется историко-философскому осмыслению математики в качестве универсального образца рационалистического познания. В заключение раскрывается метафизическая сущность математики: математика выступает моделью свободного мышления и парадигмой исследующего ума.

Ключевые слова и фразы: новоевропейская наука; математика; *mathesis universalis*; *characteristica universalis*; *τά μαθημاتا*; модель свободного мышления; парадигма исследующего ума; свобода.

Анжелика Геннадьевна Кузнецова
Кафедра философии
Курский государственный университет
angelica2301@mail.ru

**МАТЕМАТИКА КАК МОДЕЛЬ СВОБОДНОГО МЫШЛЕНИЯ
И ПАРАДИГМА ИССЛЕДУЮЩЕГО УМА[©]**

В горизонте антропоцентрического мирозерцания Нового времени осуществлялось конституирование и манифестирование науки в качестве свободного исследовательского предприятия. Фундаментальная задача «новой» науки Галилея–Декарта–Ньютона заключалась в самообосновании очевидности своих истин. Эта цель достигалась путем отыскания подходящего образца, благодаря которому искомая очевидность понималась и уяснялась. В статусе абсолютного и совершенного знания, могущего служить эталоном достоверного познания, утверждалась математика. Она привлекала простотой, ясностью и отчетливостью, вдохновляла неизблемостью и непоколебимостью своих истин. Если обыденное сознание зачастую сводит математику лишь к совокупности формул, неравенств и уравнений, то философское умозрение представляет ее в качестве универсального образца рационалистического познания и построения концепций в какой угодно области знания. Вот почему только в сфере математического оказывается возможным поиск таких несомненных оснований и