

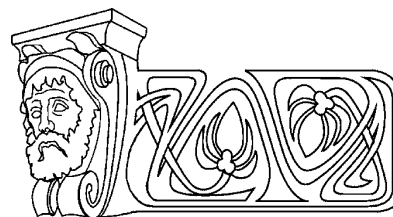


УДК 111

## ОПРАВДАНИЕ ОТСУТСТВИЯ В ЭСТЕТИКЕ: ГЕГЕЛЬ И АНАКСИМАНДР

М.А. Богатов

Саратовский государственный университет  
E-mail: m\_bogatov@mail.ru



В данной статье автор обращается к возможному проекту альтернативной – по отношению к существующей – эстетики. С помощью работ Гегеля (исследование категории «сущности») и некоторых фрагментов Анаксимандра воссоздается особое онтологическое положение произведения искусства, отличающее его от всего остального сущего. Исключительно произведение искусства может претендовать на онтологическую самостоятельность, в то время как остальное сущее бытует посредством указания друг на друга.

**Ключевые слова:** эстетика, Гегель, Анаксимандр, отсутствие, сущность, произведение искусства.

**The Justification of Absence in Aesthetics: Hegel and Anaximander**

М.А. Bogatov

In this article the author to take note of the project of possible alternative aesthetics. With the aid of Hegel's works (category of "essence") and some Anaximander's fragments construct unique ontological location of the work of art, that distinguish the work of art from other sort being. Only the work of art be able pretend to ontological self-dependence, the other sort of being existence follows indication to each other.

**Key words:** aesthetics, Hegel, Anaximander, justification, category of essence, work of art.

Кант называет эстетическую способность суждения рефлексивной, а не полагающей (определяющей). В этом смысле чрезвычайно интересно было бы посмотреть возможный проект эстетики, основываемой Кантом, не с позиции возвышенного, но со стороны того, что есть рефлексия и как она может быть понята. В зависимости от этого понимания трансформируется замысел и смысл эстетического поля во внутримирном пребывании. Более того, прояснение возможного понимания рефлексии в любом случае покажет дополнительные механизмы установления бытия произведения искусства. Ж. Ипполит подвергает критике позицию Канта<sup>1</sup>. Из этой критики, стремящейся продемонстрировать ход мысли Гегеля и соответствующую этой мысли последовательность, в качестве радикального продолжения

и, вместе с тем, преодоления кантовского понимания рефлексии<sup>2</sup>, нам необходимо выделить такой существенный момент, – *рефлексия возможна при предположении неопределенности своего содержания*, т.е. того, над чем рефлексировается; *неопределенность эта полагает определенное бытие* – причем определенное таким способом, что бытие это *чуждо* рефлексии. Отсюда без труда можно продемонстрировать, о чем идет речь в этой критике, применительно к *политическому* установлению эстетического поля. Рефлексия здесь есть то, что ограничивает полагание возвышенного в природе, возвращая нам лишь аналогию нашего внутримирного пребывания. Исходя из этой гегелевской критики кантовского понимания рефлексии, можно сказать, что рефлексия не просто *ограничивает* полагание возвышенного в природе, но она определенным образом *полагает* (вопреки кантовскому разделению на полагающее и рефлексивное мышление) то, что Кант называет возвышенным в природе, не собственно возвышенным в качестве такого, которое само по себе, *исходя из своего собственного*, бытует ограниченно. Произведение искусства, представая на эстетическом поле, установленном трансцендентально, утверждается в качестве внутримирно пребывающего, то есть эстетическое поле омирщает то, что называется произведением искусства в силу своей трансцендентальной установленности: мы имеем дело сначала с неким *вообще*, через которое только и обретается возможность увидеть (поскольку речь идет о видимости) *это вот*. Вопреки расхожим логическим представлениям ограничением здесь выступает не сведение большего к меньшему, не сведение одного ко всем<sup>3</sup>, но *редукция определенного (вот этого) к неопределенному (вообще)*. Согласно критическим замечаниям Ипполита, *рефлексия пола-*



гает подобную редукцию в само бытие (бытие самого) того, над чем рефлексия осуществляется. Само подобное полагание есть не что иное как ограничивающее предостережение, не позволяющее произведению искусства видаться на эстетическом поле иначе, чем произведением искусства вообще, соответственно, речь идет о рефлексии как целенаправленной подмене того, что Гегель называет в-себе, тем, что именуется Гегелем для-себя (в отношении произведения искусства). В этом контексте станет понятен смысл исследования гегелевского хода мысли здесь: «"Я" или становление вообще, этот процесс опосредствования, в силу своей простоты есть именно становящаяся непосредственность и само непосредственное. Разуму поэтому отказывают в признании, когда рефлексия исключают из истинного и не улавливают в ней положительного момента абсолютного. Она то и делает истинное результатом (позиция Канта. – М.Б.), но точно так же и снимает эту противоположность по отношению к его становлению (вводимая Гегелем полагающая роль рефлексии. – М.Б.); ибо это становление в такой же степени просто и поэтому не отличается от формы истинного, состоящей в том, чтобы истинное показало себя в результате как простое; больше того, оно в том и состоит, что уходит назад в простоту»<sup>4</sup>. Иначе говоря, вопрос стоит так: что будет там, где эстетическое суждение рефлексивного *полагает*? С чем ему придется тогда иметь дело?

Это редуцирующее ограничение, сводя *это вот* произведения искусства к неопределенности произведения искусства *вообще*, т.е. к месту эстетического поля внутримирного пребывания, осуществляется, конечно же, не как логическая операция обобщения, когда мы из понятия *романа Кафки* убираем признак (Кафку), чтобы получить *просто роман* или *роман вообще*. Скорее, речь идет об определенном предпосылаемом ограничении (политическому установлению) понимании того, что есть бытие произведения искусства. Неопределенность *вообще* ограничена по отношению к расширенному *этому вот*. Смысл этого (нелогического) соотношения заключается в вопросе: чем может

ограничить бытие произведения искусства *вообще* бытие *этого вот* произведения?

Ситуация досократическая – не без соотнесения ее с гегелевским ходом мысли. Для этого необходимо вспомнить известный фрагмент Анаксимандра, а также известный и подробный (нефилологический) комментарий на него Хайдеггера<sup>5</sup>: «А из каких [начал] вещам рождение, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу противозаконное возмещение неправды [=ущерба] в назначенный срок времени»<sup>6</sup>.

Анаксимандр говорит о том, что дар рождения одаряет виной за определенность, т.е. родившийся, поскольку он стал *этим вот*, лишается своего бытия *вообще* (в становлении *этим вот*), в чем и повинен; определенность этого *вот повинна*<sup>7</sup>. Теперь необходимо взять другой текст, уже Гегеля, из его «Лекций по философии права»: «Лишь благодаря решению человек вступает в действительность, как бы тяжело это ему ни было, ибо косность не хочет выходить из состояния глубоких размышлений, в которых она сохраняет всеобщую возможность. Но возможность еще не есть действительность. Поэтому воля, уверенная в себе, не теряет себя в определенном»<sup>8</sup>.

Здесь необходимо отметить, что речь идет о *ситуации вступления в действительность*, которая есть *ситуация вступления в определенное*. То, откуда осуществляется это выступление, – *состояние глубоких размышлений*, которое есть *состояние всеобщих возможностей*. Определиться – значит перейти от всевозможного, соответственно, глубоких размышлений к действительному. Налицо ситуация противостояния Анаксимандра, о котором Гегель не упоминает в своей «Истории философии», и Гегеля, причем, думается, противостояния *в одном и том же вопросе*.

В любом случае *начатое быть* требует иного онтологического отношения к себе, чем *вот-вот начинающее быть* – это верно как для Гегеля, так и для Анаксимандра. Причем стоит помнить о том, что сами эти способы бытия (начатое быть, соответственно, бытующее и начинающее быть) *не оцениваются сугубо этически*<sup>9</sup> ни у Анаксимандра



(как то: повинно в грехе, в преступлении и т.д.)<sup>10</sup>, ни у Гегеля: и там, и там речь движется в рамках онтологии.

У Анаксимандра бытующее наделяется виной за свою временность, т.е., говоря в терминологии данного исследования, *бытующее наделяется виной внутримирного пребывания*. Произведение искусства в таком случае, выступая на эстетическом поле в качестве *вообще*, самой формой подобного выступления обвинено<sup>11</sup>. Это внутримирное пребывание именуется Анаксимандром ἀδικία, что традиционно переводится как *несправедливость*<sup>12</sup>. Куда более адекватным соответствием в русском языке, сохраняющим двусмысленность юридического и неюридического толка сразу в одном слове, было бы использование слов *исправное* (δίκη) и *неисправное* (ἀδικία), в которых помимо того, что желает высказать Хайдеггер, еще звучит и *право*.

Перед нами возникает тема *поломки*, но, как кажется, нет причин говорить о том, что пребывающее на эстетическом поле в качестве произведения искусства, бытующее когда-либо или где-либо было *неполоманным, целым, годным*. Ведь, по сути дела, мы лишь в рефлексии получаем то, что полагаем поломанным, и, поскольку рефлексия есть не что иное как *возвращение*, то и кажется, что *изначальное* (бытующее до возвращения, неотрефлексированное) является *не поломанным*. Однако самого этого *не поломанного* мы зафиксировать не можем постольку, поскольку первичной фиксацией в мысли бытующего является уже фиксация в рефлексии, т.е. *возвращенное*. Мы всегда уже имеем дело с поломанным, но именно поэтому – не в силу *поломанности*, но в силу *уже* – мы и (пред)полагаем, что *поломанному* предшествовало *исправное*. Поэтому нет оснований создавать некое *состояние произведения до его вхождения в эстетическое поле*, при котором оно было бы *исправно и не поломано*: оно сразу там, как только начинает быть, и оно сразу же *поломано*: быть – это всегда уже, изначально и до конца *быть способом ἀδικία*; думается, именно это звучит в рассматриваемом фрагменте Анаксимандра. Здесь не место разбираться с тем, что кажет-

ся разлаженным, поломанным и неисправным в произведении искусства на эстетическом поле, однако стоит сказать, что *поломанность*, о которой здесь можно говорить, – это не та *поломанность* машины, которая должна была бы работать, да вот не работает, сломалась. *Поломанность* возникает в силу того, что произведение – это лишь *видимость* бытующего, причем видимость *составная*, поскольку выставлено во внутримирное пребывание будто бы ссылающимся на другое бытующее бытующим, т.е. тем, что мы называем *частью* произведения искусства.

Бытующее способом ἀδικία, т.е. внутримирно, произведение искусства неисправно, но никаким изначальным правом оно и не обладало, поскольку нигде кроме как внутри мира оно бытовать не может. Мы можем говорить, что оно определяется (как это имеет у Анаксимандра) в той мере, в какой определенным является всякое внутримирное сущее, иначе говоря, оно ссылается на другое и другое ссылается на него. Но поскольку это бытующее бытует *видимостью*, то и выходит так, что бытующее внутри мира ссылается на видимость как на такое же бытующее (одна неисправность) и видимость бытующего отсылает к другому бытующему так, будто само отсылающее бытует как бытующее (а не как видимость – другая неисправность). Произведение искусства сломано не потому, что оно *само* неисправно, но потому, что внутримирно оно определяется *другим*, через *другое* и как *другое*<sup>13</sup>; и в *этом определении* другим оно показывает себя в качестве *поломанного бытующего*, само не являясь бытующим *в том смысле*, каким бытуют определяющие его другие бытующие<sup>14</sup>.

В переходе «Науки логики» от первой книги («Бытие») ко второй («Сущность») Гегель вводит раздел, который так и называется – «Переход в сущность». Здесь речь идет о той самой ситуации вступления в определенность, но уже не на антропологическом, но онтологическом уровне. Говоря языком Анаксимандра, речь идет об акте надления виной. Нас же это интересует, в первую очередь, как момент рефлексивного возвращения бытующего произведением искус-



ства на эстетическое поле. Гегель говорит о том, что «абсолютная неразличенность (*ἀρρίγον*. – М.Б.) есть последнее определение *бытия*, прежде чем оно становится *сущностью*, но она не достигает сущности. Она оказывается еще принадлежащей к сфере *бытия*, так как она, будучи определена как *безразличная*, имеет в себе различие как *внешнее, количественное*»<sup>15</sup>.

Если в пределах гегелевской логики имеет смысл говорить о непосредственном бытии (абсолютной неразличности) как о *последнем* определении бытия (поскольку Гегель начинал ранее), то в пределах эстетического поля произведение искусства в качестве неразличного бытия никогда не появлялось изначально. *Неразличенность* конструируется, исходя из рефлексии над вот этим, уже пребывающим произведением искусства; сам способ такой конструкции мы бы назвали *предположением* или *априорированием*. Иначе говоря, эстетическое суждение самым тем обстоятельством, что оно рефлексивно, предполагает, что данное ему в рефлексии произведение существовало до рефлексии в качестве неререфлексируемого; причем само это обстоятельство неререфлексируемости конституирует (а не конструирует) как таковую *данность* произведения искусства, во-первых; это же предположение дорефлексивного бытования произведения искусства в качестве данного освобождает тем самым и само эстетическое суждение в иллюзию его заданности до встречи с произведением искусства: будто эстетическое суждение существовало до встречи с произведением искусства на эстетическом поле точно так же, как само произведение искусства будто бы существовало до встречи с эстетическим суждением, во-вторых. Рефлексия полагает двустороннюю и обоюдную независимость произведения искусства и эстетического суждения друг от друга. Полагание этих двух моментов в их одновременности создает простор для того, что будет называться эстетическим полем.

В самом деле, *если предположить*, что произведение искусства обретает самого себя лишь в тот момент, когда оно сталкивается с эстетическим суждением, *если предполо-*

*жить*, что эстетическое суждение становится самим собой лишь в тот момент, когда оно сталкивается с произведением искусства, – как сразу же исчезает возможность для эстетического поля, равно как и для эстетики как таковой. В случае одновременного сопорождения эстетического суждения и произведения искусства все будет зависеть от самого момента сопорождения (взаимной конституции), который, при отсутствии всякого положенного до этого момента эстетического поля, не будет собственно эстетическим. В этом случае мы получаем одну из двух «эстетических» теорий, первая из которых полагает встречное порождение эстетического суждения произведением искусства и произведения искусства – эстетическим суждением в качестве *мистического*; вторая же говорит о концепции *открытого произведения*. В *мистической* теории удивительным и независимым от любой эстетики становится *случай сведения, случение* той мысли, которая станет эстетическим суждением (не ведая того), и того бытующего, которое станет произведением искусства (не будучи в таком роде изготовленным); далее рождается любая эстетика, которая, однако, не в силах будет никогда уловить само это случение, одарившее ее жизнью. В концепции *открытого произведения* важен сугубо негативный момент подчеркивания отсутствия любой заданности: если в *мистической* теории произведение искусства не знало о том, что оно произведение искусства (и то же верно в отношении эстетического суждения), но фактически было им (случение через связь произведения и суждения указывает на то, что есть), то в случае *открытого произведения* необходимо говорить о том, что бытующее и суждение, даже встретившись (способом *интерпретации*), так и останутся не произведением и не эстетическим суждением *после* своей встречи. Если *мистическая теория* не может объяснить момент рождения эстетики (поскольку в нем не конституировано никакого эстетического поля), но легко после этого момента порождает само эстетическое поле, то *концепция открытого произведения*, напротив, может говорить лишь в сам момент встречи, не будучи способной на кон-



ституцию эстетического поля ни до, ни после этого случая. В этом смысле *мистическая* теория *мифологична* (поскольку теряет свое начало вне пределов эстетики), в то время как концепция *открытого произведения перформативна* (или же речь может идти об *актуальном искусстве*). Как мифология, так и перформанс есть простое следствие отсутствия эстетического поля, иначе говоря, того самого рефлексивного предположения, разносящего по разные стороны произведения искусства и эстетическое суждение, и образующего тем самым между ними эстетическое поле, на котором бытующее в произведении (лишь) *видится*. В каком-то смысле, в качестве *запоздалого оправдания*, можно конечно говорить и так, будто сама мифология и сам перформанс есть пространства эстетического поля; с этим можно согласиться, но необходимо тогда делать оговорки: *мифология – это безначальное эстетическое поле*, где отсутствие начал необходимо понимать не столько исторически, сколько в качестве немыслимости сугубо эстетическим суждением того, что на таком поле происходит; перформанс (актуальное искусство) – это онтологически неосновываемое (невозделываемое) эстетическое поле, к которому эстетические категории применимы *лишь моментально*, а потому всегда *случайно*; иначе говоря, эстетическое суждение ничего не судит, но лишь способно ухватить меткую, сугубо техническую *дескрипцию*, а произведения искусства ничего в итоге не производит. Дескриптивность попытки создания эстетического поля из перформанса порождает *пустое многословие* концепции открытого произведения, в то время как безначалие мифологической теории выдает *замалчивание*. Пустое многословие перформанса, маскирующее отсутствие эстетической рефлексии (возможной лишь в пределах эстетического поля внутримирного пребывания), есть *остроумие* в метких оценках, которое по сути своей является подношением моменту – и не более, меткие оценки бьют в цель, но бьют лишь единожды, потому что на большее существование такая цель и не может претендовать – Ницше называет подобный способ мысли *журналистикой*. Мифологическое

замалчивание, напротив, скрывается в многозначительном (а потому совершенно незначительном – из-за невозможности выделить *вот это* значение, потому выдающее *все* значения) *пафосном* изречении того, что никогда не попадет в цель из-за отсутствия таковой. Но и то, и другое, как только что было сказано, являются не чем иным, как запоздалой попыткой оправдаться; само эстетическое поле здесь наличествует в качестве оправдания, т.е. само эстетическое поле здесь отсутствует: *мы оказываемся за пределами всякой возможной эстетики*. В то же время это – две позиции, остроумия и пафоса, кажущиеся противоположными и ведущие между собой непрекращающийся беспредметный (в силу отсутствия *места* для предмета, но отнюдь не самого предмета) спор, в котором они стоят друг друга, будучи обе вне эстетики. Здесь мы достигли лишь одного из множества возможных последствий применения гегелевской логики сущности на соотношение произведения искусства и эстетического поля.

#### Примечания

<sup>1</sup> *Ипполит Ж.* Логика и существование. Очерк логики Гегеля. СПб., 2006. С.136.

<sup>2</sup> Собственно Гегель напрямую обращается в «Науке логики» к тому противопоставлению определяющей и рефлексивной способностей из «Критики способности суждения» Канта в примечании к небольшому разделу о *внешней рефлексии* (см.: *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. М., 1999. С.440–442).

<sup>3</sup> Говоря словами Хайдеггера, речь идет о том, что любое *вот* (Да) непременно является на горизонте усредненного понимания (внутримирного пребывания). И здесь эта усредненность по отношению к этому *вот* выступает ограничителем. Однако велика опасность смешать это понимание Хайдеггера с установкой Канта, согласно которой условия возможности предметов опыта есть условия возможности опыта вообще, т.е. я вижу это *вот* только потому, что могу видеть вообще. Однако здесь, думается, для Канта было бы ключевым в словосочетании *могу видеть вообще* не слово *вообще* (как понятие в гегелевском смысле, что Канту вообще было чуждо), но слово *видеть*. Тем самым, согласно Канту, *я могу видеть вот это потому, что я могу видеть*, в то время как согласно Хайдеггеру *я могу видеть это лишь потому, что я уже нечто увидел*, где принципиально нередуцируемым остается *нечто*, усредненная понятность бытия.

<sup>4</sup> *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. СПб., 1999. С.10–11.

<sup>5</sup> *Хайдеггер М.* Изречение Анаксимандра // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге: Избр. ст. позднего периода творчества. М., 1991. С.28–68. Поскольку мы берем



эти тексты в связи с нашей проблемой и в контексте гегелевской философии, то любопытно привести соображение Хайдеггера на счет Гегеля по поводу этого фрагмента Анаксимандра: «Единственный западный мыслитель, мысля постигший историю мышления, – это Гегель. Он же как раз ничего не говорит об этом изречении Анаксимандра... Гегель понимает до-сократовских и до-платоновских философов как до-аристотеликов» (Там же. С.30).

<sup>6</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Ч.1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1989. С.127. Фр.1. В переводе А.В. Ахутина фрагмент звучит так: «[от тех самых], от которых рождение существующим, в те же самые и гибель им происходит по (взаимо)обязанности; ведь они со временем [если, оставаясь собой, превышают свою меру] получают возмездие друг от друга и возвращаются в свои пределы» (см.: Ахутин А.В. Античные начала философии. СПб., 2007. С.577).

<sup>7</sup> Из чего, кстати, нисколько не следует, что онтологический статус «того, откуда вещам рождение» безвинен; о нем здесь вовсе не говорится. Здесь же уместно привести следующий фрагмент Гераклита (спасибо за напоминание о нем в этой связи А. Ахутину): «Солнце не преступит [положенных] мер, а не то его разыщут Эринии, союзницы правды» (см.: Фрагменты ранних греческих философов. Ч.1. С.220. Фр.52[94]).

<sup>8</sup> Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990. С.79. §13.

<sup>9</sup> Хайдеггер настаивает на том, что это невозможно уже потому, что «если для нас ходячие обороты из обихода специальностей (физика, этика, философия права, биология, психология) здесь неуместны, то там, где отсутствуют границы специальностей, там нет никакой возможности для преступления неких границ и для неоправданного

переноса представлений одной области в другую» (см.: Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра. С.36). Совсем на полях можно было бы отметить, что эти слова Хайдеггера об изречении Анаксимандра отчасти вступают в конфликт с тем, что говорит само изречение.

<sup>10</sup> Ср.: «...фраза Анаксимандра говорит о праве и несправедливости в вещах, о взыскании и пенях, об искуплении и расплате. В картину природы примешиваются моральные и юридические понятия» (см.: Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра. С.35).

<sup>11</sup> Выше мы оставили вопрос о времени в этом высказывании Анаксимандра. Теперь можно было бы добавить: «сама форма подобного выступления обвинена *временем*» или же «сама форма подобного выступления обвиняет *временность*». Различие в этих возможных добавлениях указывает на сложность проблематики, требующей дополнительного исследования, решиться на которое в пределах данного не представляется возможным.

<sup>12</sup> Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра. С.53–54.

<sup>13</sup> Внутримирным бытующим через ссылочность в качестве внутримирного бытующего.

<sup>14</sup> Определяющее и определяемое оказываются различной природы, а поскольку все определяющими всегда оказываются именно определяющие, определяемое объявляется неисправным, поломанным. Именно таков, кажется, принцип, согласно которому представители англо-американской аналитической философии критикуют то, что они же сами именуют *metaphysics*.

<sup>15</sup> Гегель Г.В.Ф. Наука логики. С.419 (курсив Гегеля. – М.Б.).