

---

---

## Политико-экономический удел онтологии частного\*

© 2020 г. И.В. Кузин

*Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета,  
Санкт-Петербург, 199034, Менделеевская линия, д. 5.*

*E-mail: iaffet@mail.ru*

Поступила 08.07.2020

Логика исторического развития европейской культуры направлена к абсолютизации частной стороны человеческого бытия. Традиционные формы социальной жизни постепенно замещаются культивируемым идеалом свободного человека, реализующего себя в индивидуальной предпринимательской деятельности. Однако предание забвению родовых принципов общезжития, а порою их полное игнорирование в политических программах и философских доктринах, грозит запуском механизма возвратно-«мстительного» ответа общинного разума. В статье предложен анализ генезиса базовой ценности западноевропейской культуры – частной собственности. Исследование предлагает произвести осмысление данного явления с метафизической позиции, что позволяет раскрыть спорные стороны экономико-политических теорий, осуществляющих его универсализацию и онтологизацию. Отталкиваясь от парменидовской традиции понимания бытия, демонстрируется возникающее напряжение между традиционными ценностями европейского духа и им же выработанными ценностями эпохи модерна, основополагающей из которых стала ценность частной собственности. В ходе данного анализа обрисованы перспективы построения либертарианского общества и сформулирован методологический принцип, позволяющий с философской точки зрения признавать социально приемлемыми те или иные социальные теории.

**Ключевые слова:** частная собственность, всеобщее, трансцендентное, бытие, экономика, либертарианство.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–12-45-56

Цитирование: *Кузин И.В.* Политико-экономический удел онтологии частного // Вопросы философии. 2020. № 12. С. 45–56.

---

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, грант № 19–00371 А, «Парадигмальные “заблуждения” и их влияние на культуру и общество».

# The Political Economy Fate of the Ontology of Privately\*

© 2020 Ivan V. Kuzin

*Institute of Philosophy, Saint Petersburg State University,  
5, Mendeleevskaya Liniya, Saint Petersburg, 199034, Russian Federation.*

*E-mail: iaffet@mail.ru*

Received 08.07.2020

The logic of the historical development of European culture is directed towards the absolutization of the private side of human existence. Traditional forms of social life are gradually being replaced by the cultivated ideal of a free person who realizes himself in individual entrepreneurial activity. However, consignment to oblivion of the generic principles of community life, and sometimes their complete disregard in political programs and philosophical doctrines, threatens to launch a mechanism of a reciprocal “vengeful” response of the communal mind. The article discusses of genesis of basic value of the West European culture – a private property. Research suggests to make judgment of this phenomenon from a metaphysical position that allows to open the disputable parties of the economical and political theories which are carrying out its universalization and an ontologization. Making a start from tradition of Parmenides understanding of being, the arising tension between traditional values of the European spirit and it the developed values of an era of a modernist style is shown, from which value private own became fundamental. During this analysis prospects of creation of libertarian society are depicted and the methodological principle allowing recognizing from the philosophical point of view socially accepted these or those social theories is formulated.

**Keywords:** private property, total, transcendent, being, economy, libertarianism.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–12–45–56

Citation: Kuzin, Ivan V. (2019) “The Political Economy Fate of the Ontology of Privately”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 12 (2020), pp. 45–56.

В современных политико-экономических теориях многие рассуждения нацелены на выработку наиболее эффективной системы экономической жизни. Большое количество исследований посвящено определению роли, которую должно играть государство в условиях рыночных отношений (наиболее значимые см.: [Sen 1999; Норре 2001; Валлерстайн 2003; Ходжсон 2003; Нозик 2008; Гаджиев 2008; Ротбард 2009; Глинчикова 2011; Рубинштейн 2012; Хомский 2012; Алексеева, Алексеев 2014] и др.). Всему этому обилию ценных размышлений и предлагаемых рецептов порою не хватает самого основного: способности взглянуть на эту проблему с *сугубо* философской точки зрения, которая напрямую, как может показаться, никак не относится к затрагиваемым экономическим вопросам<sup>1</sup>. Но без такого поворота все решения будут, по существу всегда иметь гипотетический характер. Человеку нужна надежда более высокого порядка, нежели проектирование гарантий его частного благополучия, связанного с выбором правильных средств организации экономических отношений. Потому что при отказе от общности в пользу частного следует разрушение как целостности общества, так и социальной природы человека, не сводимой к коллективной форме жизни.

---

\* The research was carried out with the financial support of the Russian Foundation for Basic Research, grant No. 19–00371 A, “Paradigmatic ‘delusions’ and their influence on culture and society”.

Одна из причин минимизации философских рецептов при решении прагматических задач заключена в событии «расколдования» философии как метафизики, что не могло не разрушить и без того зыбкий ее авторитет. Начавшийся с Канта процесс критики предшествующей метафизики развился до позитивистских оценок классической метафизической традиции как маловразумительной «зауми» или мифологизированных клише. Единство философии начало шквалообразно расщепляться на множество наук, которые наделили себя правом предлагать адекватные способы осмысления мира. Но здесь они оказались далеки от достижения согласованности представлений, хотя при этом в своей деятельности руководствовались базовыми принципами научного познания. Существуют социальные предпосылки для реабилитации метафизического типа мышления, которое по своему реальному общественному смыслу может способствовать социальной интеграции. Даже если существо философии следует раскрывать через призму практики, то это вовсе не исключает того, что сама практика высвечивается через понимание метафизических вопросов, обнаруживая тем самым пользу философии.

В нашем исследовании будет предпринята попытка посмотреть на экономическую проблематику с более «отвлеченной», метафизической позиции, что позволит описать методологический принцип, дающий возможность как оценивать, так и определять перспективы выдвигаемых социальных теорий. Решая эту задачу, мы сначала 1) обратимся к рассмотрению исходного метафизического вопроса о соотношении единого и многого (всеобщего и частного), в дальнейшем 2) покажем, в каком смысле эта проблематика получает свое отражение в дискуссиях относительно законов, в согласии с которыми реализуется экономическая природа общества, 3) соответственно, насколько эти законы являются универсальными, обретая право быть общечеловеческими, и в заключение 4) на основании раскрытого видения проблемы сформулируем методологический принцип, позволяющий с философской точки зрения признавать социально приемлемыми те или иные экономические и правовые теории.

### **Всеобщее, как трансцендентное, и частное**

Обращение к философским основоположениям Парменида дезавуирует претензии на построение какой бы то ни было полноценной онтологии частного. Бытие Одно, и на это царское место любой множественности путь заказан. Даже если, следуя парменидовской онтологии, мы приходим к ряду противоречивых следствий (на что указывает уже Платон), сам ее принцип остается достаточно весомым, внушая решимость поставить под сомнение устойчивость реальности, фундаментом которой будет выступать бытие, понятное как частная собственность.

Если философию Гегеля признать логическим завершением и оформлением классического типа философствования, то в ней мы находим корреляцию понятия Единого с понятием Всеобщего, имеющего своим противоположным полюсом понятие частного (единичного). Конечно, исторические трансформации данных понятий были многообразными и не во всех случаях мы сможем найти общий знаменатель в интерпретации всеобщего, которое к тому же может одновременно представлять и как трансцендентное, и как трансцендентальное начало. Такого согласия мы не обнаружим и в отношении понятия Единого на заре его возникновения, столкнувшись с различными подходами его понимания у Платона и неоплатоников. Имея в виду подобные трудности, мы ограничимся пониманием Единого как простоты, несводимой к сумме частей, соответственно, противоположным ему будет нечто составное и делимое на части. Но даже сама попытка хоть как-то определить Единое будет ошибочной, ибо Единое у Платона не подлежит какому бы то ни было определению, так как является кардинально *иным* всякой определенности сущего. Именно это обстоятельство создает предпосылки для последующего связывания с идеей Единого идеи трансцендентного, как того, что «пребывает» вне порядка существования единичного.

Помимо этого мы обнаруживаем и такое понимание, согласно которому, несмотря на то, что всеобщее (трансцендентное) не принадлежит единично представленному

ряду вещей, оно оказывается его условием и, как основание, имеет «укорененность» в нем, не теряя при этом своей чистоты: всякое трансцендентное сообщает от себя существование имманентному, согласно Проклу. Таким образом, с эпохи античности Единое занимает свое метафизическое царское место, а социальным экземплификантом его становится иерархически и *справедливо* устроенное государство.

Философию Аристотеля сложно признать антитезой такому видению, хотя некоторые важные отличия обращают на себя внимание. Для Платона частное бытие определяется всеобщностью идеи, но от нее оно с неизбежностью отклоняется. Аристотель не ограничивается признанием неизбежности, а стремится разобраться, действительно ли существование *частного самого по себе* является незаконным присвоением *бытия*. Это приводит его к созданию логически утонченного учения о сущности (οὐσία), благодаря которому *частное* как бы реабилитируется, обретая свой онтологический правовой статус. Но этого недостаточно, чтобы говорить о противостоянии данного учения философии Платона. Аристотель следует срединному пути, благодаря чему полярности уравниваются, а органичная связь всеобщего и частного в своей полностью воплощается в образе Перводвигателя, мыслящего самого себя мышления.

Однако проведенное логическое различие всеобщего и частного на последующих этапах развития философской мысли все больше гипертрофировалось в ту или иную сторону. Для средневекового христианства не характерно доминирование частного (единичного), потому что всеопределяющим началом является «Всеобщее» – Бог, понимаемый при этом уже как личность. То есть христианство издавна, но наделяет еще большей значимостью идею индивидуальности, аристотелевскую первую сущность, преобразовав ее в понятие личности. Ср. [Хайдеггер 2013, 84].

Эта же тенденция продолжена в номиналистических размышлениях, а впоследствии она проявляет себя в индуктивной логике Ф. Бэкона как научно-методологический базис совершенствования человека и общества. Здесь уже более смело отдельно взятый человек провозглашается источником определения и нормирования всеобщности (бытия). Рассудок из формы всеобщности мышления (разума) подспудно переводится на субстанциональные позиции, где всеобщее растворяется в частной собственности, которая перестает уравниваться потребностью в мышлении мышления.

В новоевропейской культуре закладываются основы для смены веры в трансцендентное на веру в человека и законы, которые устанавливаются индивидуумом. Тем не менее у Дж. Локка, одного из столпов либерализма, частная собственность представлена как сакральная и незыблемая ценность лишь в качестве мироустроительного момента Божественного замысла. Господство частности, как равенство множественных возможностей, легитимируется только через исходное признание равенства всех перед Единым Богом. Бог дарует равную возможность приобретения природы в частную собственность, в пользовании которой люди проявляют уже неравенство своих способностей. В реалиях же современности о значимости Божественной инстанции, порождающей экономические отношения, вспоминается неохотно, хотя именно этот момент играл решающую роль в политико-экономической теории Локка. Сегодня остался лишь выхолощенный факт, что Локк является родоначальником либерализма. Это же будет справедливо и в отношении Гоббса, который, по существу, *сакрализует* государство как единство народа в противовес господству частных интересов, обрачивающихся войной всех против всех.

Если устраняется идея Бога (шире – идея трансцендентного, введение которой не является чистым произволом отдельно взятого субъекта), то резко проблематизируется сама идея равенства, так как без такого начала она с *необходимостью* никак не может быть выведена. Эгалитарный универсализм, который будет постулироваться через договоренность обособленных человеческих волей, учреждающих такой взгляд, всегда может быть объявлен продуктом субъективных вольностей, следовательно, лишится легитимности. При таких условиях идея равных возможностей уступает свое первенство идее *максимальной* реализации своих способностей, от беспринципного осуществления которых будет останавливать только неотвратимое действие карающего

закона. Безусловное равенство упраздняется, и вводится равенство, обусловленное условностью закона. В условности (являющейся таковой в силу производности от человека) подобного законодательства заключено правило: господство идеологии частной собственности обуславливает рост количества законов, которые все больше порабащают человека своей ориентированностью учитывать интересы каждого в отдельности человека. Человек, освободившийся от Божественного закона или разорвавший свою связь с Божественным, предав забвению родовой факт своего появления в мире, будет опираться на прецедент и в пределе будет склонен доводить логику этой идеологии до абсурда, потребовав юридического обеспечения каждому частному существованию, – законов столько, сколько людей.

В рамках этой же логики оправданность отказа от введения некоего Всеобщего (трансцендентного) состоит в том, что открытию экономических законов не оказывают никакого содействия предварительно решенные метафизические проблемы [Мизес 2005, 5, 31]. Принцип «бритвы» Оккама позволяет точно очертить конечные цели действующего человека, которые состоят в удовлетворении его желаний [Там же, 17] и выражаются через наличие движущейся массы денег [Там же, 390–391]. Универсалистские идеи Платона постепенно сменяются идеями придания онтологического статуса индивидуальным благам, взыскиваемым людьми. И несмотря на то, что частное – не универсально, оно парадоксально обретает универсальный онтологический характер, апология которого становится почти что общеобязательной.

### **Всеобщность частной собственности**

В XX в. метафизическая проблематика всеобщего отразилась в экономических дискуссиях о роли государства в жизни общества. См. [Ананьин, Одинцова 2000; Блауг 2004; Норре 2006]. Преобладающей позицией становилось обоснование тех преимуществ, которые получает общество в случае устранения активного вмешательства государства в естественные социально-экономические конкурентные процессы. Вместе с этим выплескивалась символическая ценность идеи государства, его генетическая привязанность к понятию Рода, отсылающего в том числе и к трансцендентному<sup>2</sup>. Место этой связи заняли секулярно понятое государство и гражданское общество. Данные институции обезличиваются их зависимостью от *множества* индивидов и организаций, корпораций и лоббистских структур, направленных исключительно на «удовлетворение потребностей людей» [Боуз 2012, 43]. Человек перестает быть частью, принадлежащей обществу, так как общество становится удовлетворяющей его частью. Обществу мыслится в качестве защитника частных интересов, и только при таком положении дел появляется возможность говорить и об индивиде как о проводнике интересов общества. Тем самым в общественной жизни освящается безоговорочное право на слово-мнение взамен слову-логосу, на безграничность рыночной саморегуляции взамен присутствию государства в регуляции рынка.

Развитие через свободную конкуренцию частных интересов отстаивают теоретики монетаризма (М. Фридман, Л. Мизес, Ф. Хайек), которым возражают теоретики институционализма (Т. Веблен, Дж. Гэлбрейт), отстаивающие право государства на вмешательство в экономические процессы. При всем различии данное противостояние мнимо, так как и те и другие пути достижения эффективности обходятся без идеи трансцендентного, оказываясь различными сторонами идеи частного. И даже тогда, когда частный интерес не отождествляется с эгоизмом [Хейне 1993, 23–24], всеобщим регулятором по-прежнему остается «ожидаемая чистая выгода» [Хейне 1993, 25]. В кейнсианской критике монетаристских концепций, указывающей на необходимость ограничения стихийности рынка, единство общества продолжает мыслиться через столкновение частных интересов, а не *через обращение к трансцендентному*. Но любые либеральные проекты, не сбалансированные той или иной идеей трансцендентного, будут выглядеть прожектерскими или вовсе давать основание заявлять, что «время либертарианства прошло. Прошло раз и навсегда, и с поражением либертарианцев как

американского политического движения изменятся сами понятия о “левых”, “правых” и “центристах” – причем не только в США, но и во всем мире» [Lind 2006].

Существующая урегулированность частных эгоистических потребностей временна, что вовсе не означает исключения этого же в случае господства трансцендентного. Низвергаются боги, гибнут империи и цивилизации. И все же в тех новых образованиях, в которых вновь пробуждаются и устанавливаются трансцендентные начала, устойчивость к темпоральной коррозии оказывается выше, нежели там, где за основу берутся *исключительно* имманентные (природно-данные) принципы. В имманентно-индивидуализированном, либертарианском обществе чувство растущей скорости к самоупряднению купируется *иллюзией* благоденствия, сулимого наличием денег. Деньги, словно выпотрошенное трансцендентное, можно считать его симулякром, концентрированным выражением как моих лишений, так и моих мечтаний, побуждающих меня к действию ради обретения внеположного мне счастья. В этой своей обобщенности деньги *универсализируются* в качестве ценности, отвлеченной от *частностей*, от конкретных людей, встающих на пути достижения *моего* материального блага. Здесь быть – это быть тотальностью частной универсальности.

Сегодня, представляется, стала более явной тенденция замены всеобщего (трансцендентного) на частное. Но природа сознания полноценно не в состоянии принять такую подмену. Поэтому неизжитая всеобщность трансформирует само частное, которое неизбежно универсализируется в настаивании на своей частности. В поддержку этого создаются искусные теории, не лишённые своей убедительности, точности наблюдений и выводов, правда, в итоге, представляющие некое благодушие, которое выдает желаемое за факт<sup>5</sup>.

Эксплуатируемой становится своя собственная жизнь ради части прибыли, и такой образ жизни оказывается все более привлекательным. Он сплачивает множество, которое проявляет нетерпимость к тем, у кого этот образ иной. Собственники всех стран объединяются ради торжества индивидуальной собственности, но при этом оказывается, что «гегемониальный либерализм не стремится к созданию правового, политически институционализированного мирового общества...» [Хабермас 2008, 175].

### **К перспективе «экспорта» частной собственности как универсальной ценности**

Философия запустила «в обращение догму, будто отдельный человек существует для себя самого как некий одиночка, а отдельное “я” со своей я-сферой есть нечто такое, что дано ему изначально и совершенно определено» [Хайдеггер 2013, 317]. Весьма проблематично возражать не только подобному убеждению, но и тезису о том, что *к общим* интересам человечества относится забота о частном благе человека, об отдельно взятой личности, которой должно служить все общество<sup>4</sup>. В кантовский план становления мира к всеобще-гражданскому состоянию встраивается признание универсальной ценности частной собственности, до осознания которой должны быть доведены все те, кто пока не разделяет в полной мере такую позицию. Органичную связанность с этим признанием имеет и другое, в евроатлантической цивилизации уже вполне сложившееся представление, что жизнь почти обесценивается без наличия *растущего* материального благополучия. И если этот принцип видится в качестве универсального критерия оценки успешности жизни, то он логично становится ведущим и в организации международных отношений.

Очевидно, что на данном историческом этапе последствия абсолютизации присутствия государства в жизни общества куда более трагичны, чем те, о которых мы можем говорить сегодня, имея в виду абсолютизированное утверждение ценности для общества идеи частной собственности. Правда, для такого рода сравнения еще недостаточно исторического материала, связанного с господством последней идеи. Можно сказать, что на данный момент и вовсе нет ни одного корректного примера общества, в котором бы воплотилась эта идея в полном объеме и без апелляции к идее

«трансцендентной» всеобщности. Речь идет о тенденции, обозначаемой либертарианскими теориями. Нам представляется, что она так и останется кабинетным проектом по причине ее отрыва от определяющего человека начала, учреждаемого в результате трансцендирования, акта, выводящего человека из натурального ряда событий.

Трансцендирование дает о себе знать 1) в самоуверении трансцендентного на основе автономного разума и 2) в положенном *эпифеноменальном трансцендентном* как неизбежном следствии действия автономного разума, который данным продуцированием дополнительно подкрепляет самого себя.

Первичной трансценденцией мы готовы признать неverifiedируемый разум откровения или мышление, полагающее самому себе закон, которому оно в силу собственного установления (доброй воли к самоподчинению) будет подчиняться. Такого рода трансценденцией становится свобода, и в данном контексте наиболее точное ее понимание мы обнаруживаем в формулировке категорического императива Канта<sup>5</sup>.

Но мышление в таком виде не является чем-то само собою разумеющимся, потому что в физически данном нам мире оно нигде, кроме как в человеческом сообществе, не встречается. И это не будет противоречить тому, что, например, при раннегреческом способе постижения человека разумное начало присуще и всему внешнему (см.: [Михайлов 1990, 47]), ибо это внешнее, интериоризированное (осознанное) в человеке обретаёт в нем *выявленность своей* разумности.

Из этого вовсе не следует, что самоосновывающееся мышление фактически является или может стать массовым достоянием, или что такое мышление в состоянии достичь тотального господства в обществе через индивидуальный разумно-волевой акт, устанавливающий действия согласно, например, категорическому императиву. К этому выводу нас подводят разъяснения самого Канта [Кант 1964, 218], хотя и ранее, по сути, на это же указывал Аристотель. Поэтому религиозные «оковы» в земной жизни оказываются не только неустраняемыми, но и необходимыми, как бы ни хотел их окончательно сбросить автономный разум<sup>6</sup>.

Общие, объективные и универсальные законы, устанавливаемые лишь трансцендентальным субъектом, являются таковыми только для «ученых», но никак не для всех остальных, которые, в непонимании подобных «откровений», отнесутся ко всему тому, что установлено субъектно, как к субъективному опыту, а значит, вполне допускающему такое же субъективное их игнорирование или изменение. И, по существу, к этому будут свои основания, так как не все могут быть способны должным образом понять смысл законодательствующего акта категорического императива. Вместе с тем претензии экономистов на объяснение мира имеют всеобщий характер<sup>7</sup>, что становится достаточно типичным для науки в целом. Такого рода претензии нарушают границы теоретического разума, соблюдение которых обеспечивает науке ее продуктивность, как это было справедливо определено Кантом. См.: [Гайденок 2000, 331]. И эта же безграничность частного (науки) бессознательно оказывается формальной моделью для любого человека, замыкающегося в своих частных интересах.

Если имеющийся оптимизм насчет разрешения многих социокультурных проблем посредством привлечения всё большего числа людей к *образованию*, позволяющему пробудить автономно действующий разум, вызывает сомнения<sup>8</sup>, то общедоступность привития трансцендентного посредством *воспитания* выглядит более очевидным предприятием. С этой миссией вполне справлялись мифы, религии, история, традиции и обычаи рода. Существует и экстатическое единение, приобщение к трансцендентному как целому в общем порыве, и не исключено, что именно в этом акте общности рождается сама моя индивидуальность как человеческая, обретающая и учреждающая свой символический знак. В таком ракурсе различные «тела» начинают представлять собой телесность как трансцендентное.

Например, А. Бадью показал фигуры воина и солдата как имеющие космически-трансцендентный смысл [Бадью 2013, 64–66], потому что они превосходят «опасность и смерть» [Там же, 69]. Но от имманентной трансцендентности романтической фигуры безымянного солдата не существует взаимодозначного перехода к точно такой

же идее частной собственности как идее универсальной, вызревшей в ходе человеческой истории, посредством которой может манифестироваться бессмертие. Это будет означать, что не все фигуры частного могут быть трансцендированы, и такое распространение будет касаться лишь некоторых, что, естественно, порождает разногласия относительно того, какие из них могут получить такую прерогативу. Но сам факт такой возможности обусловлен тем, что этим частным фигурам внутренне, органически присуща связь с трансцендентным, которая не приписывается им внешним образом, как это происходит в случае идеализации частной собственности. В собственном содержании идеи частной собственности привязка к частной жизни столь безусловна, что она изнутри самой себя не готова «смириться с жертвами ради общих интересов», которые могут быть «лишь *чрезвычайным требованием* для граждан либеральной общности» [Хабермас 2011, 100], не говоря уже о том, чтобы она была в состоянии превзойти опасность и смерть. Исходя из невозможности такого преодоления и возникает кооперация, посредством которой создаются условия сохранения себя, то есть в данном случае кооперация, предотвращающая самоистребление, представляет собой лишь эффект частной выгоды. В такой конструкции философу отводится роль пограничника, блюстителя золотого сечения взаимодействующих докисических факторов человеческой жизни.

Бадью видит ситуацию несколько иначе, отказывая философу быть примирителем *мнений* (будь они объективными или субъективными [Бадью 2005, 99–102]), поэтому, когда он описывает частную в своей основе фигуру солдата, она у него оказывается выразителем *истинной* сущности человечества, «которое становится по ту сторону своей животной преходящей природы, по ту сторону своего трепета перед смертью» [Бадью 2013, 70]. Бадью показывает, что мы имеем дело не с трансцендированием имманентности, не с механистичной устойчивостью Единства, а с *подвижной* имманентностью трансцендентного, с вариативно воспроизводящим себя Единством, с тем, что «всякая истина для всех одна и та же» [Бадью 2006, 48].

### **Трансцендентное как методологический принцип оценки социальных теорий**

Еще раз оговорим, несмотря на то, что большинство философов во многом способствовали усилению ориентации на частное, многие из них осознанно или интуитивно отдавали себе отчет в недопустимости столь одностороннего движения. Поэтому, начиная с Платона, так или иначе, формулировались различные варианты телеологий, регулятивных идей, обоснований достаточно строгих порядков иерархического устройства общества. И у Аристотеля, и у Локка, и у Канта в их научно выстраиваемых системах выделено «естественное» место для определяющих жизнь принципов, которые лежат *по ту сторону* ограниченной собой человеческой исключительности.

Если исторические судьбы мышления демонстрируют, что его неинерционное самообнаружение и самостояние присуще крайне немногочисленному количеству людей, то для неспособных *автономно* производить и постоянно поддерживать акт трансцендирующего мышления признается необходимость сохранения иной привязки к трансцендентному. На это работает охранительная модель удостоверения неэмпирической, *эпифеноменальной трансценденции* – модель сверхъестественного, покоящаяся в своем истоке на том же самом мышлении. Она представляет его в инерционном виде, когда за рамки видимого мира выносятся некий абсолютизированный авторитет (ум), который в условиях горизонтального (земного) существования не может быть удостоверен как абсолютная данность в силу того, что всякий авторитет, явленный как телесно зримый и чувственно доступный, не обладает незыблемостью абсолюта, так как он никогда не застрахован от ниспровержения и краха.

Возвратившись к размышлениям Платона о составном и несоставном, в которых несоставное непререкаемо выше составного, можно достичь прояснения и современных реалий социальных отношений. Если несоставное совершеннее составного, имеющего



части, то самым ценным оказывается эмпирическое «небытие», которое, по Декарту (как в свое время, согласно Пармениду и Платону), и будет подлинным. То есть подобное «ничто» является единственным бытием, противопоставленным лишенному самостоятельности составному эмпирическому «бытию», ставшему при таком повороте взгляда небытием. Эмпирическое «небытие» не имеет частей – оно просто есть, как есть целостность, неделимость, монада и т.п. В такой неопределимости пребывают все отвлеченные понятия, будь то понятия науки (для непосвященных) или понятия гуманитарной сферы (мифологические, религиозные, исторические персонажи, любовь, красота, мужество, род, благо и т.п.). И такие понятия всегда остаются показателями трансцендентности, значимость которых сегодня снижается при описании жизни общества. Они становятся маргиналиями, сносками-изгоями, заклеенными в качестве маркеров неуспеха.

Возможна ли в этих существующих условиях апелляция к всеобщему? Очевидно, что предложит какой-то однозначный *содержательный* ответ совсем непросто, что подтверждается острыми научными и общественными дебатами, к числу которых относятся дискуссии о национальной идее, солидарности, справедливости, патриотизме, героизме и т.п. Это характерно для обществ, находящихся в процессе трансформаций, в результате чего вновь выявляется нечто устойчивое и неизменное, проступающее сквозь сменяемые формы. И рано или поздно открывается, что частное (деньги, например, или произвол мнений), хотя бы и имея полное основание себя предъявлять как важная и желанная составляющая жизни, не является самодостаточным и необходимым ее условием. Кажущаяся автономия частного начинает искать равновесия во всеобщем, а в конечном итоге, приходит к необходимости быть им определенным. Такое всеобщее, конечно, не учреждается директивно, потому что оно порождается самим социальным телом. Полемика этому зарождению содействует, благодаря чему достигается переживание равенства всех перед таким всеобщим. См.: [Бадью 2013, 40–45]. Призыв создавать «новые символические формы для нашего коллективного действия» [Там же, 78] свидетельствует о том, что на данный момент мы испытываем дефицит в предложении такого рода форм, которыми вряд ли могут стать идеи, сформированные *только* на основе частной собственности самой по себе.

Можно ли в таком случае выдвинуть *формальный* критерий, позволяющий корректировать тенденции социально-политического развития? «*Всеобщее как трансцендентное*» в качестве основоположения жизненных функций социального организма могло бы на это претендовать. Здесь заключен *методологический принцип* выявления в идеологических построениях и социальных теориях бесперспективных гипотез, пренебрегающих соотносением человеческой экзистенции с мифологическим сознанием. Произведенная на основе реабилитации мифа реконструкция рационализма содержит в себе потенциал защиты как от самонадеянности чистого рационализма, так и от прогрессистских претензий вездесущего эмпиризма.

Статистическая повторяемость, дающая право формулировать закон существования, не избавляет от чувства неустойчивости жизни. *Принцип трансцендентного* показывает, что на основе исчисления единичного закон является эфемерным, потому что единичное соизмеримо лишь с дурной бесконечностью, лишенной доступа к целостности и завершенности. Временность бытия неопределенна, но иначе, нежели неопределенность Единого, которая видится таковой только в контексте беспредельности единичного. Всеобщее (трансцендентное), измеряемое единичным, будет лишаться своей всеобщности, порождая не меньше парадоксов и антиномий, возникающих при абсолютизации единичного. Отсюда и понимание, что никакая сакрализованная предметность не дает абсолютной неуязвимости. Тем не менее признание этого не снимает значимости трансцендентного для жизни. Мифическое соотносится с мнением, но оно есть такая единичность, в которой сохранено направление к трансцендентному, к превосхождению частного.

Трансцендентное в социальных условиях имеет символический смысл, реализует регулятивную функцию, без которой все неминуемо обесценивается. Наличие трансцендентного стержня препятствует «броуновскому» движению, выводит из хаоса.

У Аристотеля такое спасение было связано с природой мышления, содержащей в себе понятие цели и фундированной уподоблением Перводвигателю, как существованию многообразного сущего в его осуществленности.

Всеобщее зачастую предстает как неизменное, но оно есть и должно быть трансцендентным. Но признавая насущность трансцендентного в человеческой жизни, мы сталкиваемся с вопросами, которые не могут нас вместе с Ю. Хабермасом или А. Бадью оставлять равнодушными: является ли честной адаптация, которую «либеральное государство требует от традиционных общин и доктрин» [Хабермас 2011, 285], или вопрос, что именно сегодня может выступить в качестве имманентной трансцендентности, когда не только фигура солдата, но и большинство других знаковых фигур (жрец, политик и т.д.) ушли в прошлое?

### Примечания

<sup>1</sup> С таких позиций, на наш взгляд, посмотреть на данную проблему предлагают сравнительно немногие мыслители и исследователи. В частности, мы бы указали на следующие работы: [Ролз 2010; Хабермас 2011; Menke 2006; Mäki 2001; Fullbrook 2009; Нуреев 1993; Кирдина 2004; Федотова 2007; Тарароев, Иваненко 2011].

<sup>2</sup> Единое (ἕν) составляет корневую основу слова Род (ῥῶς).

<sup>3</sup> Так, Дж. Ролз интуитивно игнорирует очевидность господства общих идеалов в прошлых социальных устройствах, видимо, будучи ангажированным своей идеей о том, что общество складывается преимущественно на рациональных посылках, посредством которых вырабатываются совместные действия, учитывающие интересы каждого и общества в целом [Ролз 2010, 122–131].

<sup>4</sup> «Социальное единство... отнюдь не так важно, как нам это внушают» [Кукатас 2011, 30].

<sup>5</sup> О соотношении категорического императива и рыночной координации действий см.: [Козловски 1999, 80–94]. См. также анализ искусного искажения виднейшим теоретиком либертарианства Р. Нозиком кантовских положений о свободе в процессе оформления понятия о правах индивида [Чальи 2014].

<sup>6</sup> Блестящий, хоть и содержащий, на наш взгляд, некоторые спорные моменты, анализ данных трудностей, возникающих в связи с кантовской теорией религии в пределах только разума, представлен в: [Хабермас 2011, 211–215].

<sup>7</sup> «Сказать по правде, экономисты-теоретики – отъявленные империалисты. Они привыкли думать, что их взгляд на общество объясняет все, или, по крайней мере, больше, чем какой-либо иной» [Хейне 1993, 27].

<sup>8</sup> О полемике вокруг данной проблемы см.: [Ефременко 2010].

### Источники и переводы – Primary Sources and Russian Translations

Бадью 2005 – Бадью А. Краткий трактат по метаполитике // Бадью А. Мета/Политика: Можно ли мыслить политику?: Краткий трактат по метаполитике. М.: Логос, 2005 (Badiou, Alain, *Abrégé de métapolitique*, Russian Translation).

Бадью 2006 – Бадью А. Этика: очерк о сознании зла. СПб.: Machina, 2006 (Badiou, Alain, *L'Éthique. Essai sur la conscience du mal*, Russian Translation).

Бадью 2013 – Бадью А. Загадочное отношение философии и политики. М.: ИОИ, 2013 (Badiou, Alain, *La Relation énigmatique entre politique et philosophie*, Russian Translation).

Блауг 2004 – Блауг М. Методология экономической науки, или Как экономисты объясняют. М.: Журнал «Вопросы экономики», 2004 (Blaug, Mark, *The Methodology of Economics, or How Economists Explain*, Russian Translation).

Боуз 2012 – Боуз Д. Конкуренция и сотрудничество // Нравственность капитализма. То, о чем вы не услышите от преподавателей / Под ред. Т.Дж. Палмера. М.: Новое изд-во, 2012 (Boaz, David, *Competition and Cooperation*, Russian Translation).

Валлерстайн 2003 – Валлерстайн И. После либерализма. М.: Едиториал УРСС, 2003 (Wallerstein, Immanuel, *After Liberalism*, Russian Translation).

Кант 1964 – Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч. В 6 т. Т. 3. М.: Мысль, 1964 (Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Russian Translation).

Козловски 1999 – Козловски П. Принципы этической экономики. СПб.: Экономическая школа, 1999 (Koslowski, Peter, *Prinzipien der Ethischen Ökonomie. Grundlegung der Wirtschaftsethik*, Russian Translation).

Кукатас 2011 – *Кукатас Ч. Либеральный архипелаг: Теория разнообразия и свободы.* М.: Мысль, 2011 (Kukathas, Chandran, *The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom*, Russian Translation).

Мизес 2005 – *Мизес Л.* Человеческая деятельность: трактат по экономической теории. Челябинск: Социум, 2005 (Mises, Ludwig von, *Human Action: A Treatise on Economics*, Russian Translation).

Нозик 2008 – *Нозик Р.* Анархия, государство и утопия. М.: ИРИСЭН, 2008 (Nozick, Robert, *Anarchy, State, and Utopia*, Russian Translation).

Ролз 2010 – *Ролз Дж.* Теория справедливости. М.: Изд-во ЛКИ, 2010 (Rawls, John, *A Theory of Justice*, Russian Translation).

Ротбард 2009 – *Ротбард М.* К новой свободе. Либертарианский манифест. М.: Новое изд-во, 2009 (Rothbard, Murray N. *For a New Liberty: The Libertarian Manifest*. Russian Translation).

Хабермас 2008 – *Хабермас Ю.* Есть ли еще шансы для конституционализации международного права? // *Хабермас Ю.* Расколотый Запад. М.: Весь Мир, 2008 (Habermas, Jürgen, *Hat die Konstitutionalisierung des Völkerrechts noch eine Chance?* Russian translation).

Хабермас 2011 – *Хабермас Ю.* Между натурализмом и религией. Философские статьи. М.: Весь Мир, 2011 (Habermas, Jürgen, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Russian Translation).

Хайдеггер 2013 – *Хайдеггер М.* Основные понятия метафизики. СПб.: Владимир Даль, 2013 (Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Russian Translation).

Хейне 1993 – *Хейне П.* Экономический образ мышления. М.: Дело, Catallaxy, 1993 (Heune, Paul, *The Economic Way of Thinking*, Russian Translation).

Ходжсон 2003 – *Ходжсон Дж.* Экономическая теория и институты: Манифест современной институциональной экономической теории. М.: Дело, 2003 (Hodgson, Geoffrey, *Economics and Institutions: A Manifesto for a Modern Institutional Economics*, Russian Translation).

Хомский 2012 – *Хомский Н.* Государство будущего. М.: Альпина non-фикшн, 2012 (Chomsky, Noam, *Government in the Future*, Russian Translation).

### **Источники – Primary Sources**

Fullbrook, Edward (ed.) (2009) *Ontology and Economics: Tony Lawson and his Critics*, Routledge, London.

Hoppe, Hans-Hermann (2001) *Democracy – the God That Failed: The Economics and Politics of Monarchy, Democracy, and Natural Order*, Transaction Publishers, New Brunswick.

Hoppe, Hans-Hermann (2006) *The Economics and Ethics of Private Property: Studies in Political Economy and Philosophy*, Ludwig von Mises Institute, Auburn.

Lind, Michael (2006) “The Unmourned end of Libertarian Politics”, *The Financial Times*, August 16.

Mäki, Uskali (2001) *The Economic World View: Studies in the Ontology of Economics*, Cambridge University Press, Cambridge.

Menke, Christoph (2006) *Reflections of Equality*, Stanford University Press, Stanford.

Sen, Amartya (1999) *Development as Freedom*, Oxford University Press, New York.

### **Ссылки – References in Russian**

Алексеева, Алексей 2014 – *Алексеева И.Ю., Алексеев А.П.* Какой посткапитализм нужен России? // Вопросы философии. 2014. № 10. С. 14–24.

Ананьин, Одинцова 2000 – *Ананьин О.И., Одинцова М.И.* Методология экономической науки: современные тенденции и проблемы // Истоки. Вып. 4 / Под ред. Я.И. Кузьмина и др. М.: ГУ ВШЭ, 2000. С. 92–137.

Гаджиев 2008 – *Гаджиев К.С.* Вестернизация или особый путь модернизации? // ПОЛИС. 2008. № 4. С. 148–162.

Гайденко 2000 – *Гайденко П.П.* История новоевропейской философии в ее связи с наукой. М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000.

Глинчикова 2011 – *Глинчикова А.Г.* Частная собственность и общественный интерес – дилемма России // Вопросы философии. 2011. № 3. С. 3–11.

Ефременко 2010 – *Ефременко Д.В.* Концепция общества знания как теория социальных трансформаций: достижения и проблемы // Вопросы философии. 2010. № 2. С. 46–61.

Кирдина 2004 – *Кирдина С.Г.* X- и Y-экономики: институциональный анализ. М.: Наука, 2004.

Михайлов 1990 – *Михайлов А.В.* Из истории характера // Человек и культура: Индивидуальность в истории культуры. М.: Наука, 1990.

Нуреев 1993 – *Нуреев Р.М.* Предпосылка новой экономической парадигмы: онтология и гносеология // Вопросы экономики. 1993. № 4. С. 131–144.

Рубинштейн 2012 – *Рубинштейн А.Я.* Социальный либерализм: к вопросу экономической методологии // *Общественные науки и современность*. 2012. № 6. С. 13–34.

Тарароев, Иваненко 2011 – *Тарароев Я.В., Иваненко Н.А.* Онтологические основания физического знания и современная экономическая теория // *Вопросы философии*. 2011. № 12. С. 47–56.

Федотова 2007 – *Федотова В.Г.* Человек в экономических теориях: пределы онтологизации // *Вопросы философии*. 2007. № 9. С. 20–31.

Чальый 2014 – *Чальый В.А.* Философские идеи Канта в политической теории Роберта Нозика // *Кантовский сборник*. 2014. № 2. С. 46–52.

### References

Alekseeva, Irina Ju., Alekseev, Aleksandr P. (2014) “What Post-capitalism Is Necessary to Russia?”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 10, pp. 14–24 (in Russian).

Ananin, Oleg I., Odintsova, Marina I. (2000) “Methodology of Economic Science: Current Trends and Problems”, *Istoki*, Issue 4, Ed. by Ja. I. Kuzminova, pp. 92–137 (in Russian).

Chaly, Vadim A. (2014) “Philosophical Ideas of Kant in the Political Theory of Robert Nozick”, *Kantian Journal*, Vol. 2, pp. 46–52 (in Russian).

Efremenko, Dmitry V. (2010) “Concept of Society of Knowledge as Theory of Social Transformations: Achievements and Problems”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 2, pp. 46–61 (in Russian).

Fedotova, Valentina G. (2007) “Human Being in Economic Theories: Ontologization Limits”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 9, pp. 20–31 (in Russian).

Gadzhiev, Kamaludin S. (2008) “Westernization or a Special Way of Modernization?”, *POLIS*, Vol. 4, pp. 148–162 (in Russian).

Gajdenko, Piama P. (2000) *The History of the New European Philosophy in Its Communication by Science*, PER SJe, Moscow; Universitetskaja Kniga, Saint-Petersburg (in Russian).

Glinchikova, Alla G. (2011) “A Private Property and Public Interest – a Dilemma of Russia”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 3, pp. 3–11 (in Russian).

Kirdina, Svetlana G. (2004) *X-and Y-economies: Institutional Analysis*, Nauka, Moscow (in Russian).

Mihajlov, Aleksandr V. (1990) “From Character History”, *Man and Culture: Individuality in the History of Culture*, Nauka, Moscow (in Russian).

Nureev, Rustem M. (1993) “Prerequisite of a New Economic Paradigm: Ontology and Gnoseology”, *Voprosy Ekonomiki*, Vol. 4, pp. 131–144 (in Russian).

Rubinshtejn, Aleksandr Ja. (2012) “Social Liberalism: to a Question of Economic Methodology”, *Social Sciences and Contemporary World*, Vol. 6, pp. 13–34 (in Russian).

Tararoev, Jakov V., Ivanenko, Natal’ja A. (2011) “Ontologic Bases of Physical Knowledge and Modern Economic Theory”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 12, pp. 47–56 (in Russian).

### Сведения об авторе

**КУЗИН Иван Владилениович** –  
доктор философских наук, доцент  
кафедры социальной философии  
и философии истории  
Института философии СПбГУ.

### Author’s Information

**KUZIN Ivan V.** –  
DSc in Philosophy,  
Professor of Institute of Philosophy,  
Saint Petersburg State University.