

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2020.2\(34\).218094](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2020.2(34).218094)

УДК 1(091)

Олег Мухутдинов

### ТРАГЕДИЯ И КОМЕДИЯ ЖИЗНИ: ПРОТИВОПОСТАВЛЕНИЕ РАЗУМЕНИЯ И УДОВОЛЬСТВИЯ В «ФИЛЕБЕ» ПЛАТОНА

*Статья посвящена осмыслению понятия смешного на примере исследования идеи блага как удовольствия и как разума в диалоге Платона «Филеб». Смешное возникает как результат видимости, которой пытается довольствоваться стремящаяся к удовольствию жизнь. В отличие от ориентированного на настоящее время удовольствия, разумение определяется как способность представления о благе в отношении ко всей жизни в целом.*

**Ключевые слова:** благо, рассудительность, разумение, удовольствие, жизнь, настоящее время.

Феноменологическая аналитика основывается на представлении о принципиальном взаимоотношении между нашим сознанием/существованием и миром. Исследование такого взаимоотношения может осуществляться в форме выявления коррелятивного аргумента, связывающего феномены трансцендентальной субъективности и мира, или же в форме построения трансцендентально-феноменологической аналитики феномена существования в мире. В последнем случае темой феноменологического исследования становится априорная коррелятивная структура взаимосвязи идеи практической свободы, составляющей «субстанцию» существования в мире, и универсального горизонта всемирности мира, поскольку практическая свобода проявляется в действительности в поступках, принципы которых являются условиями возможности выявления горизонта всемирности. Феноменологическая аналитика, таким образом, имеет дело не только с многообразием способов бытия явлений в окружающем мире, но также и с явленностью самого мира в качестве универсального горизонта всемирности. Явленность мира как взаимосвязи явлений и событий в опыте повседневной жизни и как универсального горизонта, заключающего в себе все многообразие явлений и событий окружающего мира, изначально предполагает открытость существования. Именно в силу принципиальной открытости моего существования я могу утверждать: мир есть явление. Для современной феноменологической философии феномен мира становится одной из ключевых тем исследовательской работы [Held 2018: 35].

Открытость существования миру, равно как и явленность мира существованию рассматриваются в таком случае как предпосылки способности ориентироваться в пространстве окружающего мира. Эта

способность, в свою очередь, связана с существованием условий, позволяющих не только различать предметы в действительности, но и ориентироваться в сложных хитросплетениях обстоятельств исторической жизни. Совокупность условий такого рода в естественном языке называется видимостью. В том случае, когда понятие видимости используется для описания условий, позволяющих нам ориентироваться в пространстве окружающего мира, можно, к примеру, сказать: ясная солнечная погода создает условия прекрасной видимости. Напротив, плохая погода является причиной плохой видимости. Плохая видимость является причиной возникновения видимости особого рода – видимости, не соответствующей действительности. Эта видимость второго рода выражается в языке в предложении, начинающемся словами «Мне кажется, что...». Эта видимость не является исключительным определением моей способности ориентироваться во внешнем мире, она является конститутивным элементом самого существования, самой исторической жизни. Гадамер свидетельствует о важности феномена видимости для мышления раннего Хайдеггера: «В одной из ранних фрайбургских лекций, с которой я познакомился по записям Вальтера Бр?кера, Хайдеггер вместо принципа ясного и отчетливого *perceptio*, принадлежащего *ego cogito*, заговорил о «туманности» (*Diesigkeit*) жизни. То, что жизнь является туманной, не означает, что вокруг суденышка жизни нет ясного и свободно обозримого горизонта. Туманность предполагает не просто смутно различимую перспективу, но описывает основополагающую конституцию жизни как таковой, движение, в котором она себя осуществляет» [Gadamer 1987: 224]. Действительность бодрствующего существования (будничность) создает видимость. Разумеется, это не означает, что повседневная жизнь является иллюзорной; это означает, что отношение исторической жизни к миру определяется перспективой, обусловленной привязанностью к подвижным или неподвижным пределам частного мира – горизонтам или границам. Суждения, выражающие опыт повседневности – это суждения «по видимости». Такого рода суждения называются мнениями. В силу того, что каждый индивидуальный мир обладает собственной перспективой восприятия окружающего мира повседневной жизни и таким образом – собственной видимостью, становится неизбежным возникновение противоположности между различными мнениями и, соответственно возникновение спора относительно правильности мнений.

Различие перспектив является поводом для утверждения о существовании различных практических возможностей в горизонте исторической жизни. Речь теперь идет не о безразличных логических возможностях в духе «Сада расходящихся тропок» Борхеса, речь идет о конститутивных

возможностях самого существования в мире. Такие возможности Хайдеггер определяет в «Бытии и времени» как онтологические возможности, «возможности быть» (das Sein-können) [Heidegger 2001: 143]. Понимание онтологических возможностей существования всякий раз обусловлено фактичностью моего «уже-бытия-в-мире». Принимая во внимание эти возможности, мы определяем наши предпочтения, принимаем решения и совершаем действия (поступки). Выбор между различными возможностями основывается на представлении о том, что одна из этих возможностей должна оказаться предпочтительнее другой в силу своей «правильности». Другими словами, в поле зрения оказывается выбор между подлинными и неподлинными возможностями существования в мире. Этот выбор носит экзистенциальный характер, поскольку экзистенция понимается как «присущая существованию возможность быть или не быть самим собой» [Ibid.: 12]. Способность различения между истинными и неистинными возможностями существования Аристотель определяет как *phronesis* (в русском переводе – рассудительность).

*Phronesis* – это «[душевный] склад, причастный суждению, истинный и предполагающий поступки, касающиеся человеческих благ» [Аристотель 1984: 177], человек, обладающий *phronesis* – это тот, «кто способен принимать верные решения в связи с благом и пользой для него самого, однако не в частностях – например, что [полезно] для здоровья, для крепости тела, – но в целом: какие [вещи являются благами] для хорошей жизни» [Там же: 176]. В последнем определении ключевым моментом становится представление о временной структуре практического существования в мире: всякое экзистенциальное решение, касающееся блага в отношении мыслимой в качестве целого исторической жизни, принимается в конкретный момент «теперь» настоящего времени, однако таким образом, что это решение не только предвосхищает горизонт грядущего времени, из которого оно принимается, но и переопределяет возможность осмысления времени предшествующей жизни. Момент принятия решения имеет особое значение: в одной из лекций марбургского периода Хайдеггер повторяет немецкую поговорку «Можно быть хорошим парнем и проспять свою жизнь». Однако настоящее «теперь» всегда определяется ситуативной привязанностью к уже существующим обстоятельствам и предстоящими возможностями. Таким образом становится видимой экзистенциальная структура настоящего времени как первоначального времени (*die Zeitlichkeit der Zeit*), настоящего как подлинного времени (в том смысле, в каком мы употребляем понятие «настоящий» в отношении различных явлений и вещей: настоящий ван Гог, настоящий человек и т. д.). Предшествующее время, настоящее время «теперь» и будущее время

являются модификациями этого первоначального настоящего времени.

Хайдеггер понимает *phronesis* как «совесть» (*das Gewissen*), однако не в смысле морально-нравственного феномена, а, скорее, в смысле условия возможности представления о целостности конкретного исторического существования [Heidegger 1992: 53ff]. «Рассудительным» в этом случае является человек, который обладает «совестью», позволяющей ему принимать решения в отношении блага в горизонте взаимосвязи определенности предшествующего, фактичности настоящего и предвосхищения грядущего времени. Тот, кто обладает способностью пользоваться моментом для достижения сиюминутных целей ради собственного блага, может быть назван поэтому хитроумным, но не рассудительным, ибо его способность предвидения не простирается далее непосредственно данного. Недальновидность живет той видимостью, которую сама же и создает.

Различие возможностей, связанных с благом в отношении человеческой жизни, становится основанием для того, чтобы поставить вопрос о сущности такого блага. Не только Аристотель в «Никомаховой этике», но до Аристотеля уже Платон в диалоге «Филеб» обращается к этому вопросу. В отличие от прочих диалогов Платона, «Филеб» начинается для читателя без обычного в таких случаях предупреждения: к тому моменту, когда читатель «присоединяется» к беседе Сократа, Филеба и Полемарха, участники этого обсуждения уже ясно и отчетливо выражают свои позиции. По мнению Филеба и Полемарха, благо для человеческой жизни заключается в удовольствии. Сократ утверждает, что благом является «разумение (*to rhonein*), мышление, память и то, что сродно с ними: правильное мнение и истинные суждения» [Платон 1994: 7]. Точка зрения Филеба при этом не является выражением его личного мнения. Представление об удовольствии как о благе в коммуникативном пространстве повседневной жизни является общим и само собой разумеющимся. Поэтому Филеб не собирается участвовать в дальнейшем обсуждении и «приносит очистительную жертву». Собеседником Сократа становится Протарх, который соглашается рассмотреть вопрос о сущности блага «от первых начал». И с самого начала становится очевидным, что недостатки позиции Филеба связаны не только с его нежеланием покинуть во всех отношениях комфортную область безличности само собой разумеющихся высказываний «Все знают, что...». Эти недостатки обусловлены, не в последнюю очередь, неспособностью Филеба провести различия между видами удовольствия: всякое удовольствие уже в силу своей природы рассматривается как удовольствие вне зависимости от источника своего происхождения, вследствие чего во внимание принимается не качественная, а исключительно количественная

сторона удовольствия. Благо в таком случае представляется как максимальное удовольствие. Именно на эту неспособность к различению множественности удовольствий обращает внимание Сократ, когда указывает Протарху на их разнообразие: «Что же касается удовольствия, то я знаю, что оно разнообразно, и, как сказано, нам надлежит исследовать его и рассмотреть, какова его природа. Если просто верить молве, оно есть нечто единое, но принимающее разнообразные формы, известным образом непохожие друг на друга. Однако посмотри: с одной стороны, мы говорим, что удовольствие испытывает человек невоздержный, с другой – что и рассудительный наслаждается в силу самой рассудительности; наслаждается, далее, безумец, полный безрассудных мнений и надежд; наслаждается и разумный в силу самого разумения» [Там же: 8]. Этот первоначально логический подход позволяет Сократу провести различие между единством слова, обозначающего различные эмпирические явления, и единством понятия, лежащего в основании различения конкретных видов явлений. Такой способ ведения диалога приводит Сократа к формулировке принципиального вопроса: «каким образом разумение и удовольствие суть единое и многое и каким образом они не сразу оказываются беспредельными, но, прежде чем стать таковыми, каждое из них усваивает себе некое число» [Там же: 16]. Видимое представление об однородности удовольствия рушится. Протарху, опасаясь показаться смешным вследствие неспособности дать ответ на столь нелегкий вопрос, приходится признать свою несостоятельность и целиком довериться мудрости Сократа. Сократ между тем благоразумно утверждает: благо человеческой жизни заключается не в стремлении к удовольствию, лишенному разумного начала, и даже не в стремлении к чистой жизни разума вне всяких удовольствий, но в смешанной, включающей в себя определенную меру разума и удовольствия жизни. И далее Сократ говорит: «В смешанной жизни – чем бы ни было то, благодаря чему эта жизнь стала достойной выбора и вместе с тем хорошей, – не удовольствие, но ум более сроден благу и более подобен ему» [Там же: 20].

И Сократ, пользующийся «благосклонностью богов», не боится показаться смешным: он не только различает беспредельное, предел и меру ограничения беспредельного пределом, но также добавляет к этим трем родам четвертый – причину смешения. Удовольствие в этом случае оказывается разновидностью беспредельного, явлением количественного порядка, допускающим бесконечное уменьшение и увеличение. Напротив, присущая человеку способность разумения (to rhōnein) рассматривается как причина внесения предела и меры в многообразие повседневной жизни. В этом отношении Сократ у Платона уподобляет человеческое разумение

божественному уму, являющемуся причиной прекрасного порядка Вселенной. В жизни, в которой не разумение–рассудительность (to rhōnein – rhōnesis), а стремление к получению удовольствия становится руководящим принципом всех действий и поступков, возникает видимость того, что именно удовольствие следует считать высшим благом. Однако это только видимость. Если цель предпринятого Сократом и Протархом обсуждения «заключается в том, чтобы не оставаться в неведении о себе самом» [Там же: 16], то принцип, определяющий возникновение видимости в повседневной жизни, гласит: «Не познай самого себя» [Там же: 55]. Этот принцип, согласно Сократу, характеризует природу смешного.

В таком случае смешными оказываются те, кто воображают себя богатыми, не обладая богатством; те, кто воображают себя прекрасными, не обладая красотой («отличными от того, чем они являются на самом деле» [Там же]); те, кто воображают себя добродетельными, не обладая добродетелью. Обращаясь к Протарху, Сократ говорит: «Ты поступишь правильно, если назовешь смешными тех, которые, будучи слабы и неспособны отомстить за себя, когда их осмеивают, в то же время держатся о себе ложного мнения» [Там же: 56]. Смешными оказываются и те, кто в погоне за повседневными удовольствиями смешивают удовольствие с идеей блага. Однако Сократ утверждает, что смеясь над теми из наших друзей, кто почитает удовольствие за благо, мы одновременно испытываем чувства, связанные со страданием, в силу того, что мы переживаем за наших друзей, желая им подлинного блага. В смехе удовольствие смешивается со страданием. Смех позволяет раскрыть – сделать видимой – трагедию и комедию повседневной жизни.

Рассуждение о преимуществе платоновско-аристотелевского понятия разумения-рассудительности перед удовольствием в деле определения блага для человеческой жизни может быть дополнено следующим замечанием. Всякое удовольствие имеет чувственную природу. Речь идет в данном случае не только об удовольствиях, связанных с пресловутой «телесностью» существования в мире, но также и об удовольствиях, относящихся к интеллектуальной деятельности. Удовольствие можно получить от чтения прекрасно написанной книги, от посещения музея изобразительного искусства, от решения сложной математической задачи. Так или иначе, удовольствие всегда связано с созерцанием (в кантовском смысле непосредственного представления) конкретного явления. В том случае, когда человек испытывает удовольствие от воспоминания об опыте переживания какого-либо удовольствия, он актуализирует это воспоминание в настоящем времени. Удовольствие стремится к наполнению настоящего времени, вне отношения к прошлому и будущему исторической жизни. Стремление к

удовольствию есть стремление, ограниченное настоящим временем «теперь». Однако было бы совершенно безрассудно пытаться представить в качестве блага то, что оставаясь по сущности ограниченным явлением, претендует тем не менее на всеобщность. Поэтому прибывший к царю Крезу Солон на вопрос о том, кого он считает самым счастливым человеком на свете, ответил: «Афинянина Телла» [Диоген Лаэртский 1986: 70], намекая тем самым на то, что не удовольствие от богатства является истинным благом для человеческой жизни, а определенный, основанный на идее *phronesis* склад души. Само по себе разумение не получает у Сократа первой награды; она достается «мере, умеренности и своевременности» [Платон 1994: 76]. *Phronesis* получает третью награду, уступив вторую прекрасному, совершенному и самодовлеющему. Способность к чистым удовольствиям занимает в этом состязании только пятое место: «Первое же место ей ни в каком случае не принадлежит, хотя бы это утверждали все быки, лошади и прочие животные на том основании, что сами они гонятся за удовольствиями. Веря им, как гадатели верят птицам, большинство считает удовольствия лучшим, что есть в жизни, и готово скорее руководствоваться скотскими похотями, чем страстью к вещаниям философской Музы» [Там же: 78].

На основании всего сказанного можно сделать следующие выводы: излагаемая Филебом и первоначально поддерживаемая Протархом позиция, принимающая удовольствие за подлинное благо в отношении человеческой жизни основывается на видимости, поддерживаемой большинством (*das Man*). Эта видимость возникает в силу того, что опыт практического существования в мире оказывается ограниченным переживанием настоящего времени «теперь». Жизнь, ориентированная на достижение удовольствия в настоящем «теперь», осуществляется в форме времяпрепровождения. Однако такая жизнь не является настоящей. Она является лишь видимостью действительной жизни. Видимость, создаваемая жизнью стремящейся к удовольствию, является источником трагического и комического. Этой жизни Сократ противопоставляет жизнь, основанную на разуме. Именно эту жизнь он считает настоящей. Настоящей является жизнь, в которой определяющую роль играет «предусмотрительная проницательность» рассудительности-разумения (*to phronein – phronesis*, в интерпретации Хайдеггера – *Umsicht-Einsicht*; понятие *Umsicht* обозначает особого рода способность видения всемирности окружающего мира вещей как принадлежностей, понятие *Einsicht* и в трансцендентальной феноменологии связано с представлением аподиктической очевидности, однако у Хайдеггера в контексте интерпретации феномена практического существования в мире оно скорее указывает на проницательность или проницательное благоразумие). Эта

предусмотрительная проницательность стремится к достижению условий полной видимости, т.е. предельной ясности в отношении вопроса об определении блага для человеческой жизни. Она является способностью мыслить единство исторической жизни человека, – такой жизни, которая не привязана исключительно к данному моменту, но принимает во внимание принципиальные для определения блага в настоящем «теперь» горизонты предшествующего и грядущего времени. Настоящая жизнь не занимается времяпрепровождением, настоящая жизнь живет настоящим, т.е. первоначальным экстатическим временем. В этом случае благом для жизни оказывается не удовольствие, но мера, причиной которой является *phronesis*.

#### Список использованной литературы

- Аристотель (1984) *Никомахова этика*, в: *Аристотель, Сочинения, т. 4*. Москва: Мысль, сс. 53–293.
- Диоген Лаэртский (1986) *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. Москва: Мысль, 572 с.
- Платон (1994) *Филеб*, в: *Платон, Собрание сочинений, т. 3*. Москва: Мысль, сс. 7–78.
- Gadamer H.-G. (1987) *Der Denker Martin Heidegger*, in: *Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd. III, Neuere Philosophie – I. Hegel, Husserl, Heidegger*. Tübingen, Mohr. S. 223–228.
- Held K. (2018) *Der biblische Glaube. Phänomenologie seiner Herkunft und Zukunft*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann. 176 s.
- Heidegger M. (1992) *Platon: Sophistes. Gesamtausgabe, Bd. 19*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann. 668 s.
- Heidegger M. (2001) *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann. 445 s.

*Олег Мухутдинов*

#### ТРАГЕДІЯ І КОМЕДІЯ ЖИТТЯ: ПРОТИСТАВЛЕННЯ РОЗУМІННЯ І ЗАДОВОЛЕННЯ В «ФІЛЕБІ» ПЛАТОНА

Стаття присвячена осмисленню поняття смішного на прикладі дослідження ідеї блага як задоволення і як розуміння в діалозі Платона «Філеб». Смішне виникає як результат видимості, якої намагається задовольнятися прагне до задоволення життя. На відміну від орієнтованого на даний час задоволення, розуміння визначається як здатність уявлення про благо в ставленні до всього життя в цілому.

**Ключові слова:** розсудливість, розуміння, задоволення, життя, нині.

*Oleg Mukhutdinov*

#### TRAGEDY AND COMEDY OF LIFE: CONTRAST OF UNDERSTANDING AND PLEASURE IN PLATO'S PHILEBUS

The purpose of this article is to understand the phenomenon of good on the

*example of the study of the principles of contrasting good as pleasure and good as understanding in Plato's dialogue "Philebus". The methodological basis of the interpretation is a phenomenological analytic of the practical existence of human being in the world. The ability to orientate in the world is determined by the conditions of visibility. Everyday life is content with the appearance of a given representation. From the point of view of everyday life, therefore, the idea of good is determined as pleasure. In this case, the source of the origin of pleasure is not taken into account. Socrates strives for a clear and distinct definition of the idea of good. The good for Socrates is the measure that is set by reason. The definition of the concept of phronesis (reasonableness) in Aristotle makes it possible to show the temporal structure of the practical existence of human being in relation to the concepts of good, reasonableness and pleasure. Pleasure is associated with the experience of a now-filled present. Reasonableness implies the ability to make a decision at a precise moment of the present time of "now" in such a way that the thematic horizons of the future and previous time become visible. Since the desire for pleasure is blind to the idea of a full human life, it does not necessarily lead to good. The provident insight of phronesis is the true foundation of the good.*

**Keywords:** *good, reasonableness, understanding, pleasure, life, temporality.*

#### References

- Aristotel (1984) *Nikomakhova etika*, in: *Aristotel, Sochineniya*, t. 4, Moskva, Mysl, pp. 53–293.
- Diogen Laertskiy (1986) *O zhizni, ucheniyakh i izrecheniyakh znamenitykh filosofov*, Moskva, Mysl, 572 p.
- Platon (1994) *Fileb*, in: *Platon, Sobraniye sochineniy*, t. 3, Moskva, Mysl, pp. 7–78.
- Gadamer H.-G. (1987) *Der Denker Martin Heidegger*, in: *Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd. III, Neuere Philosophie – I. Hegel, Husserl, Heidegger*. Tübingen, Mohr. S. 223–228.
- Held K. (2018) *Der biblische Glaube. Phänomenologie seiner Herkunft und Zukunft*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann. 176 s.
- Heidegger M. (1992) *Platon: Sophistes. Gesamtausgabe, Bd. 19*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann. 668 s.
- Heidegger M. (2001) *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann. 445 s.

*Стаття надійшла до редакції 23.04.2020*

*Стаття прийнята 23.05.2020*

### Розділ 3.

## СМІХ МИСТЕЦТВА ТА МИСТЕЦТВО СМІХА