

**Министерство науки и высшего образования Российской Федерации**  
**Федеральное государственное бюджетное образовательное**  
**учреждение высшего образования**  
**Санкт-Петербургский горный университет**

**Кафедра философии**

# **ЛОГИКА**

*Методические указания к самостоятельной работе*  
*для студентов магистратуры направлений 18.04.01 и 22.04.02*

**САНКТ-ПЕТЕРБУРГ**  
**2019**

УДК 160.1 (073)

**ЛОГИКА:** Методические указания к самостоятельной работе / Санкт-Петербургский горный университет. Сост. *О.Ю. Гончарко*. СПб, 2019. 27 с.

Методические указания содержат материалы для подготовки к выполнению практических заданий курса, а также полезные ссылки на интернет-ресурсы, необходимые для организации самостоятельной работы.

Предназначены для студентов магистратуры направлений 18.04.01 «Химическая технология» и 22.04.02 «Металлургия».

Научный редактор проф. *М.И. Микешин*

Рецензент проф. *И.Б.Романенко* (Российский государственный университет им. А.И. Герцена)

## ВВЕДЕНИЕ

Курс «Логика» представляет собой одну из наиболее важных общеобразовательных дисциплин, преподаваемых как в рамках гуманитарных, естественнонаучных, математических и технических образовательных программ. Изучение данной дисциплины имеет своей целью знакомство и овладение основными академическими навыками (анализа, рассуждения, классификации и др.), основными приемами логического мышления, а также более сложными формами логического рассуждения: аргументированным спором и доказательством.

Дисциплина «Логика» достаточно сложна для самостоятельного изучения и требует совместной с преподавателем работы как на лекциях, так и при решении практических задач. Самостоятельная работа при изучении логики является дополнением к работе с преподавателем.

В результате изучения данной дисциплины обучающийся должен

*знать:*

— основные формы абстрактного мышления, законы логики, способы и приемы аргументации, основные проблемы современной логики, а также правила и ошибки, основные уловки, применяемые в ходе полемики и диспута.

*уметь:*

— применять основные понятия логики в процессе анализа конкретных текстов и рассуждений, находить логические ошибки в рассуждениях, квалифицировать их и исправлять, правильно производить анализ рассуждений, споров, диалогов.

*владеть:*

— практические навыки эффективного ведения диалога, полемики, а также критического восприятия аргументации оппонентов, нахождение нужных аргументов и грамотного опровержения ложных или недоказанных тезисов своих оппонентов.

Целью самостоятельной работы, в помощь которой издаются данные методические указания, является развитие практических навыков анализа фрагментов аргументированных споров, подобранных специально из истории философии и иных наук. В целях поддержки самостоятельной работы обучающихся авторы подобрали дискуссионный материал по основным спорным философским проблемам современности, предлагаемый к самостоятельному анализу средствами теории аргументации.

Данные методические указания включают в себя фрагменты текстов, подлежащих самостоятельному анализу с применением метода картирования аргументации (*argumentation mapping*), вопросы и задания к каждому фрагменту, ряд ссылок на программы для автоматического анализа аргументации, рекомендуемый библиографический список и ссылки на полезные интернет источники.

## РАЗДЕЛ I. ФИЛОСОФСКИЕ АРГУМЕНТАЦИИ XII – XIX ВВ.

### Тема 1. Диспут об истине у Фомы Аквинского

Задания:

1. Прочитайте фрагмент из книги Фомы Аквинского «Сумма теологии» и проанализируйте структуру диспута по поводу совпадения понятий истины и бытия в логике.

2. Проанализируйте схему аргументации.

3. Постройте карту аргументации.

Фрагмент дан по книге: *Фома Аквинский. Сумма теологии.* – Киев: Ника-центр, 2002, 560 с.

*Являются ли синонимами истина и бытие?*

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

*Возражение 1.* Кажется, что истина и бытие – не синонимы. Ведь истине, как было установлено выше (1), подобает находиться в уме, бытию же – в вещах. Следовательно, они не синонимы.

*Возражение 2.* Далее, не может быть синонимом бытия то, что относится как к бытию, так и к небытию. Но истина простирается как на бытие, так и на небытие; ибо [в равной мере] истинно и то, что существующее существует, и то, что не существующее не существует. Следовательно, истина и бытие – не синонимы.

*Возражение 3.* Далее, вещи, которые относятся друг к другу как предшествующее и последующее, пожалуй, не синонимичны. Но истина, похоже, предшествует бытию: ведь бытие не познается иначе, как только в смысле его истинности. Таким образом, похоже на то, что они не синонимы.

Этому противоречит следующее: Философ говорит, что в какой мере вещь причастна бытию, в такой и истине.

*Отвечаю:* как благо имеет природу желаемого, так же точно и истина относится к познанию. Но все настолько доступно познанию, насколько оно обладает бытием. Ведь сказано же в [книге] «О душе» III, что благодаря чувствам и уму «душа некоторым образом есть все сущее». Следовательно, как благо –

синоним бытия, так же точно и истина. Но как благо добавляет к бытию момент желательности, так и истина добавляет [момент] соотносительности с умом.

*Ответ на возражение 1.* Как было установлено выше (1), истина пребывает как в вещах, так и в уме. Но истина, находящаяся в вещах, является синонимом бытия в смысле субстанции, в то время как истина, находящаяся в уме, является синонимом бытия в том же смысле, что и явление и явленное; ведь то и другое присуще природе истины, о чем уже было сказано (1). Можно, однако, сказать, что бытие, как и истина, находится равно в вещах и в уме; истина, впрочем, пребывает в вещах первичным образом, что возможно благодаря тому, что истина по идее отличается от бытия.

*Ответ на возражение 2.* У небытия нет ничего, посредством чего оно могло бы быть познано; тем не менее, оно известно в той мере, в какой ум имеет представление о нем. Следовательно, истина основывается на бытии, ибо небытие – это своего рода логическое бытие, постигаемое в результате умозаключений.

*Ответ на возражение 3.* Когда говорят, что бытие нельзя постигнуть иначе, как только через представление об истине, это можно понимать двояко. Во-первых, в том смысле, что бытие не постигается, если постижению бытия не сопутствует идея истинности; и это действительно так. Во-вторых, в том смысле, что бы? тие непостижимо, если одновременно не постигается и идея истинности; и это – ложное [мнение]. Но истину нельзя постигнуть, пока не постигнута идея бытия, поскольку бытие входит в идею истины. Нечто подобное происходит тогда, когда мы сравниваем умопостигаемый объект и бытие. Ибо пока бытие умопостигаемо, оно непостижимо. Однако же бытие может быть постигнуто и без постижения его умопостигаемости. И точно также: постигнутое бытие постигнуто по истине, тогда как истина не постигается посредством постижения бытия.

## **Тема 2. Дискуссия о природе человека у Дж.Локка и Т.Гоббса**

Задания:

1. Прочитайте фрагменты из книг Джона Локка и Томаса Гоббса, выделите основные тезис и антитезис дискуссии и постройте схему аргументов *за* и *против*.

2. Проанализируйте схему аргументации.

3. Постройте карту аргументации.

Фрагменты даны по книгам: *Локк Дж. О естественном состоянии // Локк Дж. Два трактата о правлении / Соб. Соч. В 3 тт. Т.3. – М.: Мысль, 1988, с. 263–265. Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Собр. соч. В 2 томах. Том 2. – М.: Мысль, с.149–151.*

#### *О естественном состоянии*

<...>

4. Для правильного понимания политической власти и определения источника ее возникновения мы должны рассмотреть, в каком естественном состоянии находятся все люди, а это – состояние полной свободы в отношении их действий и в отношении распоряжения своим имуществом и личностью в соответствии с тем, что они считают подходящим для себя в границах закона природы, не испрашивая разрешения у какого-либо другого лица и не завися от чьей-либо воли.

Это также состояние равенства, при котором вся власть и вся юрисдикция являются взаимными, – никто не имеет больше другого. Нет ничего более очевидного, чем то, что существа одной и той же породы и вида, при своем рождении без различия получая одинаковые природные преимущества и используя одни и те же способности, должны также быть разными между собой без какого-либо подчинения или подавления, если только господь и владыка их всех каким-либо явным проявлением своей воли не поставит одного над другим и не облечет его посредством явного и определенного назначения бесспорным правом на господство и верховную власть.

<...>

6. Но хотя это есть состояние свободы, это тем не менее не состояние своеволия; хотя человек в этом состоянии обладает неограниченной свободой распоряжаться своей личностью и собственностью, у него нет свободы уничтожить себя или хотя бы

какое-либо существо, находящееся в его владении, за исключением тех случаев, когда это необходимо для более благородного использования, чем простое его сохранение. Естественное состояние имеет закон природы, которым оно управляется и который обязателен для каждого; и разум, который является этим законом, учит всех людей, которые пожелают с ним считаться, что, поскольку все люди равны и независимы, постольку ни один из них не должен наносить ущерб жизни, здоровью, свободе или собственности другого; ибо все люди созданы одним всемогущим и бесконечно мудрым творцом; все они – слуги одного верховного владыки, посланы в мир по его приказу и по его делу; они являются собственностью того, кто их сотворил, и существование их должно продолжаться до тех пор, пока ему, а не им это угодно...

*Левиафан, или Материя, форма и власть государства  
церковного и гражданского*

<...>

*Люди равны от природы.* Природа создала людей равными в отношении физических и умственных способностей, ибо хотя мы наблюдаем иногда, что один человек физически сильнее или умнее другого, однако если рассмотреть все вместе, то окажется, что разница между ними не настолько велика, чтобы один человек, основываясь на ней, мог претендовать на какое-нибудь благо для себя, а другой не мог бы претендовать на него с таким же правом. В самом деле, что касается физической силы, то более слабый имеет достаточно силы, чтобы путем тайных махинаций или союза с другими, кому грозит та же опасность, убить более сильного.

Что же касается умственных способностей (я оставляю в стороне искусства, имеющие свою основу в словах, и особенно искусство доходить до общих и непреложных правил, называемое наукой, – таковыми правилами обладают немногие, и то лишь в отношении немногих вещей, ибо правила эти не врожденные способности, родившиеся с нами, а также не приобретенные (как благоразумие) в процессе наблюдения над чем-то другим), то я нахожу в этом отношении даже большее равенство среди людей, чем в отношении физической силы. Ибо благоразумие есть лишь

опыт, который в одинаковое время приобретается в равной мере всеми людьми относительно тех вещей, которыми они с одинаковым усердием занимаются. Невероятным это равенство делает, возможно, лишь пустое самомнение собственной мудрости, присущее всем людям, полагающим, что они обладают мудростью в большей степени, чем простонародье, т. е. чем все другие люди, кроме них самих и немногих других, которых они одобряют потому ли, что те прославились, или же потому, что являются их единомышленниками. Ибо такова природа людей. Хотя они могут признать других более остроумными более красноречивыми и более образованными, но с трудом поверят, что имеется много людей столь же умных, как они сами. И это потому, что свой ум они наблюдают вблизи, а ум других – на расстоянии. Но это обстоятельство скорее говорит о равенстве, чем о неравенстве, людей в этом отношении. Ибо нет лучшего доказательства равномерного распределения какой-нибудь вещи среди людей, чем то, что каждый человек доволен своей долей.

*Из-за равенства проистекает взаимное недоверие.* Из этого равенства способностей возникает равенство надежд на достижение целей. Вот почему, если два человека желают одной и той же вещи, которой, однако, они не могут обладать вдвоем, они становятся врагами. На пути к достижению их цели (которая состоит главным образом в сохранении жизни, а иногда в одном лишь наслаждении) они стараются погубить или покорить друг друга. Таким образом, выходит, что там, где человек может отразить нападение лишь своими собственными силами, он, сажая, сея, строя или владея каким-нибудь приличным именем, может с верностью ожидать, что придут другие люди и соединенными силами отнимут его владение и лишат его не только плодов собственного труда, но также жизни или свободы. А нападающий находится в такой же опасности со стороны других.

Из-за взаимного недоверия – война. Вследствие этого взаимного недоверия нет более разумного для человека способа обеспечить свою жизнь, чем принятие предупредительных мер, т. е. силой или хитростью держать в узде всех, кого он может, до тех пор пока не убедится, что нет другой силы, достаточно внушительной,

чтобы быть для него опасной. Эти меры не выходят за рамки требуемых для самосохранения и обычно считаются допустимыми. Так как среди людей имеются такие, которые ради одного наслаждения созерцать свою силу во время завоеваний ведут эти завоевания дальше, чем этого требует безопасность то и другие, которые в иных случаях были бы рады спокойно жить в обычных условиях, не были бы способны долго сохранять свое существование, если бы не увеличивали свою власть путем завоеваний и ограничились бы только обороной.

<...>

Каждый из нас, поскольку он обязан сохранять себя и не оставлять самовольно свой пост, обязан по той же причине, когда его жизни не угрожает опасность, насколько может, сохранять остальную часть человечества и не должен, кроме как творя правосудие по отношению к преступнику, ни лишать жизни, ни посягать на нее, равно как и на все, что способствует сохранению жизни, свободы, здоровья, членов тела или собственности другого.

### **Тема 3. Полемика о равенстве полов Жана-Жака Руссо и Мэри Уолстонкрафт**

Задания:

1. Прочитайте фрагменты из произведений Мэри Уолстонкрафт и Жана-Жака Руссо и проанализируйте структуру полемики о равенстве полов.

2. Проанализируйте схему аргументации.

3. Постройте карту аргументации.

Фрагменты даны по книгам: *Руссо Ж.-Ж.* Эмиль, или О воспитании. – М.: Педагогика, 1981, 986 с. *Уолстонкрафт М.* В защиту прав женщины / *A Vindication of the Rights of Woman with Strictures on Moral and Political Subjects* [Защита прав женщины с критикой на моральные и политические темы]. — Лондон: Joseph Johnson, 1792.

#### *Эмиль, или О воспитании*

Во всем, что касается пола, между женщиной и мужчиной всюду есть соотношения и всюду различия: трудность сравнения зависит от

трудности определить, что в организации каждого из них связано с полом и что не связано. <...> Эти соотношения и различия должны влиять на нравственную сторону; вывод этот сразу бросается в глаза, оправдывается опытом и доказывает тщетность споров о преимуществе или равенстве полов, как будто каждый из них, стремясь, сообразно со своим особым назначением, выполнить цели природы, не является в этом отношении более совершенным, чем в том случае, если бы он больше походил на другой! В том, что у них есть общего, они равны; в том, что у них есть различного, они не поддаются сравнению. Совершенная женщина и совершенный мужчина так же не схожи должны быть и умом, как лицом; совершенство не знает степеней. При единении полов оба они равно содействуют общей цели, но не одинаковым способом. Из этого различия рождается первая осязаемая разница между нравственными отношениями того и другого. Один должен быть активным и сильным, другой пассивным и слабым; необходимо, чтобы одни желал и мог, и достаточно, чтобы другой оказывал мало сопротивления. Раз установлен этот принцип, то из него следует, что женщина создана специально для того, чтобы нравиться мужчине. Мужчина в свою очередь должен нравиться ей, но это уже не столь безусловная необходимость: достоинство его заключается в силе; он уже тем одним нравится, что силен. Это не закон любви — я согласен с этим, но это закон природы, который предшествует самой любви.<...> Если женщина создана для того, чтобы нравиться и быть подчиненной, то она должна сделать себя приятной для мужчины, вместо того чтобы делать ему вызов; мощь ее заключается в ее чарах; ими-то она и должна принуждать его, чтобы он почувал свою силу и воспользовался ею. Самое верное средство возбудить эту силу заключается в том, чтобы путем сопротивления сделать ее необходимой. Тогда к вожделению присоединяется самолюбие и последнее празднует победу, которую первое помогает ему одержать ее. Вот источник нападения и защиты, смелости одного пола и робости другого, наконец, той скромности и стыдливости, которыми природа вооружила слабого для того, чтобы поработать сильного.<...> Первое и самое важное качество женщины — кротость; созданная на то, чтобы повиноваться существу, столь не

совершенному, как мужчина, часто столь преисполненному пороками и всегда преисполненному недостатками, она должна с ранних пор научиться терпеть даже несправедливость и без жалоб сносить вины мужа; не для него, а для себя она должна быть кроткой. Сварливость и упорство женщин только умножает их бедствия и дурные поступки мужей; последние чувствуют, что не этим оружием они должны побеждать их. Не для того Небо создало их вкрадчивыми и способными убеждать, чтобы они делались сварливыми; не для того создало слабыми, чтобы они были властными; не для того наделило их столь нежным голосом, чтобы они бранились; не для того дало столь тонкие черты, чтобы обезображивать их гневом. Когда они сердятся, то не помнят себя; они часто правы в своих жалобах, но они всегда не правы в своей ругани. Каждый должен сохранять тон, свойственный его полу: слишком кроткий муж может сделать жену дерзкою; но, если только мужчина не чудовище, кротость женщины смиряет его и, рано или поздно, торжествует над ним. <...> Власть женщины — это власть кротости, ловкости и угодливости; ее приказания — это ласки, угрозы ее — слезы. Она должна царить в доме, как министр в государстве, — заставляя давать ей такие повеления, каких ей хочется. В этом смысле достоверно, что лучшими семьями бывают те, где женщина имеет больше всего влияния; но если она не признает голоса главы, если хочет захватить его права и повелевать сама, то результатом этого беспорядка всегда бывает лишь нищета, скандал и бесчестье. <...> Ум женщин совершенно соответствует в этом отношении их организации: вместо того чтобы краснеть за свою слабость, они хвалятся ею; их нежные мускулы неспособны на сопротивление; они нарочно представляются бессильными поднять самую легкую тяжесть: им было бы стыдно быть сильными. Чем это объясняется. Это объясняется не только желанием казаться деликатно сложенными, но и более ловкою предосторожностью: они исподволь припасают для себя извинения и право быть слабыми в случае нужды. <...> Раз доказано, что мужчина и женщина не являются и не должны являться одинаково организованными ни по характеру, ни по темпераменту, отсюда следует, что они не должны получать и одинакового воспитания.

### *В защиту прав женщины*

Пусть меня сочтут самонадеянной особой, все же я выскажу то, в чем твердо убеждена: все, от Руссо и до доктора Грегори, кто писал о женщине, ее воспитании и поведении, неизменно выставляли ее в искаженном свете, показывая как существо более слабое, чем она в действительности является. <...> Как часто нам вкрадчиво внушают, что мы покоряем своей слабостью и царствуем благодаря покорности. Ну что за сказки! Сколь же ничтожно, да и может ли мечтать о бессмертии существо, способное унизиться до властвования такими порочными методами!.. <...> В трудах упомянутых мною выше авторов... вызывает у меня возражение сама суть, которая отражает, на мой взгляд, стремление принизить значение половины рода человеческого и из всех ценных добродетелей женщины более всего выделить умение угождать. <...>

Руссо утверждает, будто женщина никогда, ни на миг не способна почувствовать себя независимой, что ею надо руководить, внушая страх, тогда лишь выявятся естественные ее прелести, она превратится в кокетку-рабыню, тем самым становясь все более соблазнительной, все более желанной подругой для мужчины, вздумавшего отвлечься от своих дел. Руссо приводит доводы, якобы почерпнутые из естественного мира и даже более глубоких исследований, и проводит мысль, будто любовь к истине и силу духа следует воспитывать не в каждом случае, ибо в воспитании женщины самое главное развить в ней покорность, и свойство это следует внушать со всей строгостью. <...> Если женщины по природе своей и ниже мужчин, все равно их добродетели пусть не по степени, но хоть качественно должны быть те же, что и у мужчин, в противном случае добродетель есть понятие относительное. Соответственно и поведение женщин должно основываться на одинаковых принципах с мужским и иметь ту же цель.

<...> Бытующее мнение, будто женщина создана для мужчины, пошло, пожалуй, с поэтического сказания Моисеева; однако, поскольку лишь немногие из тех, кто воспринимает этот сюжет всерьез, верят, будто Ева и в самом деле взялась из ребра Адамова, такое предположение звучит не слишком убедительно. Разве что из всего этого можно сделать вывод, что еще с

незапамятных времен мужчина узрел удобство в том, чтобы силой подчинить себе свою спутницу и этим показать, что ей надлежит пребывать в ярме, ибо мир сотворен исключительно ради удобства и удовольствия мужчины... <...> Мягкость нрава, покорность, долготерпение – что за милые ангельские качества... Но как преобразуется женская мягкость, становясь скрытым следствием зависимости, опорой слабого существа, способного любить из желания быть опекаемым, существа терпеливого, молча сносящего унижения, с улыбкой, не смея роптать, съезжившегося под занесенным хлыстом...

Как жить женщинам, когда не будет ни брака, ни супружеской жертвенности, нам неизвестно. Ибо, хоть наши моралисты единодушны во мнении, что именно мужчина всем ходом и всеми обстоятельствами нашей жизни подготовлен к будущему, они постоянно соперничают друг с дружкой, как бы надежнее закрепить женщину в настоящем. Потому основными достоинствами женского характера неустанно провозглашаются мягкость, покорность, собачья преданность. А один автор, презрев непреложные законы природы, объявил, будто грусть – мужское свойство, не женское. Женщина же создана быть игрушкой для мужчины, его веселой погремушкой, к которой он может обратиться всякий раз, когда, устав от дум, захочет, чтобы его развлекали...

Если женщины способны в действительности вести себя как разумные существа, то нельзя обращаться с ними как с рабынями или как с домашними животными, друзьями человека, низшими по разуму. Нет, надо развивать ум женщин, ограждая их здоровыми, возвышенными жизненными принципами, и пусть женщины, обретая достоинство, почувствуют себя зависимыми лишь от Господа Бога. Пусть учатся, подобно мужчинам, не поддаваться, но следовать необходимости, и тогда женщины станут еще более привлекательным высоконравственным полом. <...> Я испытываю любовь к мужчине как к равному себе. Но для меня не существует его верховенства, законного или узурпированного, разве только ум его внушает почтительность. Но и тогда я преклонюсь перед его разумом, не перед самим мужчиной. Ведь поведение человека,

отвечающего за свои поступки, определяется его собственным мышлением: иначе – на чем основано величие Господа?

## **Тема 5. Антиномии И.Канта**

Задания:

1. Прочитайте фрагмент из книги Иммануила Канта «Критика чистого разума» о противоречии идей о конечности и бесконечности мира.

2. Проанализируйте схему аргументации.

3. Постройте карту аргументации.

Фрагменты даны по книге: *Кант И.* Критика чистого разума. – М.: Эксмо, 2016, 736 с.

### *Антиномии чистого разума Первое противоречие трансцендентальных идей*

*Тезис.* Мир имеет начало во времени и ограничен также в пространстве.

*Доказательство.* В самом деле, допустим, что мир не имеет начала во времени, тогда до всякого данного момента времени протекла вечность и, стало быть, прошел бесконечный ряд следующих друг за другом состояний вещей в мире. Но бесконечность ряда именно в том и состоит, что он никогда не может быть закончен путем последовательного синтеза. Стало быть, бесконечный прошедший мировой ряд невозможен; значит, начало мира есть необходимое условие его существования, что и требовалось доказать, во-первых.

Что касается второй [части тезиса], допустим опять противоположное утверждение, что мир есть бесконечное данное целое из одновременно существующих вещей. Но размер такого количества, которое не дается в определенных границах того или иного созерцания, мы можем представить себе не иначе как только посредством синтеза частей, и целокупность такого количества – только посредством законченного синтеза или посредством повторного прибавления единицы к самой себе. Поэтому, чтобы мыслить наполняющий все пространства мир как целое, необходимо

было бы рассматривать последовательный синтез частей бесконечного мира как законченный, т.е. пришлось бы рассматривать бесконечное время при перечислении всех сосуществующих вещей как прошедшее, что невозможно. Итак, бесконечный агрегат действительных вещей нельзя рассматривать как данное целое, стало быть, он не может рассматриваться и как данный одновременно. Следовательно, мир по своему протяжению в пространстве не бесконечен, а заключен в свои границы, что и требовалось доказать, во-вторых.

Если неопределенное количество заключено в границы, то мы можем созерцать его как целое, не нуждаясь в построении его целокупности путем измерения, т. с. путем последовательного синтеза его частей, так как границы уже определяют завершенность, отбрасывая все лишнее (*alles Mehrere*).

Понятие целокупности обозначает в таком случае не что иное, как представление о законченном синтезе его частей. В самом деле, так как мы не можем вывести это понятие из (невозможного в этом случае) созерцания целого, то мы можем постичь это понятие, по крайней мере в идее, только посредством синтеза частей, продолжающегося до завершения бесконечного.

*Антитезис.* Мир не имеет начала во времени и границ в пространстве; он бесконечен и во времени, и в пространстве.

*Доказательство.* В самом деле, допустим, что мир имеет начало [во времени]. Так как начало есть существование, которому предшествует время, когда вещи не было, то когда-то должно было существовать время, в котором мира не было, т.е. пустое время. Но в пустом времени невозможно возникновение какой бы то ни было вещи, так как ни одна часть такого времени в сравнении с другой частью не заключает в себе условия существования, отличного от условия несуществования (все равно, возникает ли оно само собой или от другой причины). Поэтому хотя некоторые ряды вещей и могут иметь начало в мире, но сам мир не может иметь начала и, следовательно, в отношении прошедшего времени бесконечен.

Что касается второй [части антитезиса], допустим сначала противоположное, а именно что мир пространственно конечен и ограничен; в таком случае он находится в пустом пространстве,

которое не ограничено. Следовательно, должно существовать не только отношение вещей в пространстве, но и отношение их к пространству. Но так как мир есть абсолютное целое, вне которого нет никакого предмета созерцания и, стало быть, никакого коррелята, с которым мир соотносился бы, то отношение мира к пустому пространству было бы отношением его к ничто. Но такое отношение, а стало быть, и ограничение мира пустым пространством есть ничто; следовательно, мир пространственно не ограничен, т.е. он бесконечен, если иметь в виду протяжение.

Пространство есть только форма внешнего созерцания (формальное созерцание), а не действительный предмет, который можно было бы созерцать внешне. Пространство, существующее под названием абсолютного пространства раньше всех вещей, которые определяют (наполняют или ограничивают) его или, вернее, дают сообразное с его формой эмпирическое созерцание, есть не что иное, как только возможность внешних явлений, поскольку они или существуют сами по себе, или могут еще присоединиться к данным явлениям. Следовательно, эмпирическое созерцание не сложено из явлений и пространства (из восприятия в пустого созерцания). Одно для другого не служит коррелятом синтеза; они связаны друг с другом в одном и том же эмпирическом созерцании как его материя и форма. Если мы попытаемся поместить одно из них вне другого (пространство вне всех явлений), то отсюда возникают всевозможные пустые определения внешнего созерцания, не принадлежащие, однако, к числу возможных восприятий; например, понятие движения или покоя мира в бесконечном пустом пространстве, определение отношения их друг к другу, которое никогда нельзя воспринять и которое, следовательно, служит предикатом лишь пустого порождения мысли.

## **Тема 6. Дискуссия о государственной власти, диктатуре пролетариата у К. Маркса и М. Бакунина**

Задания:

1. Прочитайте фрагменты текстов К. Маркса и М. Бакунина о государственной власти и диктатуре. Постройте схему дискуссии.
2. Проанализируйте схему аргументации.

### 3. Постройте карту аргументации.

Фрагменты даны по книгам: *Бакунин М.* Государственная власть и анархия. – М.: Юрайт, 2016, 478 с. *Маркс К.* Конспект книги Бакунина «Государственная власть и анархия» // Летописи марксизма, № 2, 1926 г. (<https://fil.wikireading.ru/21275> Дата обращения: 25.12.2018).

#### *Государственная власть и анархия*

Мы уже несколько раз высказывали глубокое отвращение к теории Лассаля и Маркса, рекомендующей работникам если не последний идеал, то по крайней мере как ближайшую главную цель – *основание народного государства*, которое, по их объяснению, будет не что иное, как “пролетариат, возведенный на степень господствующего сословия”.

Спрашивается, если пролетариат будет господствующим сословием, то над кем он будет господствовать? Значит, останется еще другой пролетариат, который будет подчинен этому новому господству, новому государству. Напр., хотя бы крестьянская чернь, как известно, не пользующаяся благорасположением марксистов и которая, находясь на низшей степени культуры, будет, вероятно, управляться городским и фабричным пролетариатом; или, если взглянуть с национальной точки зрения на этот вопрос, то, положим, для немцев славяне по той же причине станут к победоносному немецкому пролетариату в такое же рабское подчинение, в каком последний находится по отношению к своей буржуазии.

Если есть государство, то непременно есть господство, следовательно, и рабство; государство без рабства, открытого или маскированного, немисливо – вот почему мы враги государства.

Что значит пролетариат, возведенный в господствующее сословие? Неужели весь пролетариат будет стоять во главе управления? Немцев считают около сорока миллионов. Неужели же все сорок миллионов будут членами правительства? Весь народ будет управляющим, а управляемых не будет. Тогда не будет правительства, не будет государства, а если будет государство, то будут и управляемые, будут рабы.

Эта дилемма в теории марксистов решается просто. Под управлением народным они понимают управление народом посредством небольшого числа представителей, избранных народом. Всеобщее и поголовное право избирательства целым народом так называемых народных представителей и правителей государства – вот последнее слово марксистов, так же как и демократической школы, – ложь, за которою кроется деспотизм управляющего меньшинства, тем более опасная, что она является как выражение мнимой народной воли.

Итак, с какой точки зрения ни смотри на этот вопрос, все приходишь к тому же самому печальному результату: к управлению огромного большинства народных масс привилегированным меньшинством. Но это меньшинство, говорят марксисты, будет состоять из работников. Да, пожалуй, из *бывших* работников, но которые, лишь только сделаются правителями или представителями народа, перестанут быть работниками и станут смотреть на весь чернорабочий мир с высоты государственной, будут представлять уже не народ, а себя и свои притязания на управление народом. Кто может усумниться в этом, тот совсем не знаком с природою человека.

Но эти избранные будут горячо убежденные и к тому же ученые социалисты. Слова “*ученый социалист*”, “*научный социализм*”, которые беспрестанно встречаются в сочинениях и речах лассальцев и марксистов, сами собою доказывают, что мнимое народное государство будет не что иное, как весьма деспотическое управление народных масс новою и весьма немногочисленною аристократиею действительных или мнимых ученых. Народ не учен, значит, он целиком будет освобожден от забот управления, целиком будет включен в управляемое стадо. Хорошо освобождение!

*Конспект книги Бакунина «Государственная власть и анархия»*  
<...>

*«Спрашивается, если пролетариат будет господствующим, то над кем он будет господствовать? Значит, останется еще другой пролетариат, который будет подчинен этому новому господству, новому «государству»». Это значит, покуда существуют другие классы, в особенности класс капиталистический, покуда*

пролетариат с ним борется (ибо с приходом пролетариата к власти еще не исчезают его враги, не исчезает старая организация общества), он вынужден прибегать к мерам насилия; если сам он еще остается классом и не исчезли еще экономические условия, на которых основывается классовая борьба и существование классов, они должны быть насильственно устранены или преобразованы, и процесс их преобразования должен быть насильственно ускорен.

<...>

*«Что значит — пролетариат, «возведенный в господствующее сословие?»») Это значит, что пролетариат, вместо того чтобы в каждом отдельном случае бороться против экономически привилегированных классов, достиг достаточной мощи и организованности, чтобы в борьбе против них применять общие средства принуждения; однако он может применять лишь такие экономические средства, которые упраздняют его собственный характер как наемного рабочего, следовательно как класса; поэтому с полной его победой кончается и его господство, ибо кончается его классовый характер.*

<...>

*«Эта дилемма в теории марксистов решается просто. Под управлением народным они (то есть Бакунин) разумеют управление народа посредством небольшого числа представителей, избранных народом». Это — демократический вздор, политическое пустословие! Выборы — политическая форма, даже в мельчайшей русской общине и артели. Характер выборов зависит не от этих названий, а от экономических основ, от экономических связей избирателей между собой, и с того момента, как функции эти перестали быть политическими, 1) не существует больше правительственных функций; 2) распределение общих функций приобретает деловой характер и не влечет за собой никакого господства; 3) выборы совершенно утратят свой нынешний политический характер.*

## РАЗДЕЛ II. ФИЛОСОФСКИЕ ДИСКУССИИ XX – XXI ВВ.

### Тема 1. Спор о бесконечности познания М.Хайдеггера и Э.Кассирера

Задания:

1. Прочитайте фрагменты из книг Мартина Хайдеггера и Эрнеста Кассирера, посвященные разбору гипотезы о бесконечности/конечности познания у И.Канта. Постройте схему аргументации *за* и *против*.

2. Проанализируйте схему аргументации.

3. Постройте карту аргументации.

Фрагменты даны по текстам: *Хайдеггер М. Проблема возможного определения конечности в человеке // Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. Пер. с нем. / Перевод, послесловие О. В. Никифорова. – М.: Логос, 1997. Кассирер Э. «Отступление» Канта перед открытием конечности познания // Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. – СПб.: Университетская книга, 1997, с. 396-400.*

#### *Проблема возможного определения конечности в человеке*

Как следует спрашивать о конечности в человеке? Является ли это вообще серьезной проблемой? Разве не проявляется эта конечность многообразно, постоянно и повсеместно?

Разве не достаточно для указания конечного в человеке привести любое из его несовершенств? На этом пути мы так или иначе получаем свидетельства того, что человек является конечным существом. Но мы не узнаем ни того, в чем состоит сущность его конечности, ни тем более того, как фундаментальным образом эта конечность целостно определяет человека как то сущее, какое оно есть.

И если бы даже удалось собрать сумму всех человеческих несовершенств и “абстрагировать” общее в них, мы бы ничего не постигли о сущности конечности: ведь с самого начала проблемой является то, позволяют ли вообще несовершенства человека непосредственно усмотреть его конечность, не являются ли они скорее отдаленными фактическими следствиями сущности его

конечности, понимаемыми лишь из таковой. Но даже если, допуская невозможное, было бы осуществимым рациональное доказательство сотворенности (Geschaffensein) человека, то и через означение человека как ens creatum, опять-таки, выказывался бы лишь факт его конечности, но не ее сущность, и эта сущность не определялась бы как основной состав бытия человека. Так что то, как должно подступать к вопросу о конечности в человеке – самой естественной черте его существа – вовсе не является абсолютно понятным. Предшествующим исследованием мы достигли лишь понимания того, что наше вопрошание о конечности в человеке не может быть беспорядочным коллекционированием (Erkunden) человеческих свойств. Напротив, оно должно развиваться в связи с постановкой задачи обоснования метафизики. Самой этой задачей этот вопрос выдвигается как основной. Так что в самой проблематике обоснования метафизики должно содержаться предугадание того направления, в котором следует двигаться вопрошанию о конечности в человеке.

Если же задача обоснования метафизики допускает изначальное повторение, то в таковом должна острее и отчетливее проясниться сущностная связь между проблемой обоснования и исходящим от нее вопросом о конечности в человеке.

Кантовское обоснование метафизики зачинается основыванием того, что лежит в основе собственно метафизики, metaphysica specialis: основыванием metaphysica generalis. Она же, как “онтология”, является утвердившейся в дисциплине формой того, что уже в античности, по крайней мере у Аристотеля, составляло проблему πρῶτη φιλοσοφία, собственно философствования. Вопрос же о сущем как таковом пребывает там в некоей, естественно, не проясненной связи с вопросом о сущем в целом (ξείον).

#### *«Отступление» Канта перед открытием конечности познания*

Быть может, у того, кто внимательно следил за анализом Хайдеггера, уже давно возникло возражение против предшествующих размышлений. Справедливо ли мы оцениваем в них подлинное основное намерение Хайдеггера? Входило ли вообще

в его намерение истолковать кантовскую систему в целом или он вполне сознательно вычленил из нее отдельный момент, имеющий, по его мнению, фундаментальное значение? И разве он сам не показал, что Кант, открыв первым это значение, не постиг и не оценил его в его полном объеме? Можно ли, следовательно, исходя из того, что в кантовской системе безусловно есть положения, не входящие в хайдеггеровскую интерпретацию, даже прямо противоречащие ей, приходиться к заключению о неприменимости подхода Хайдеггера в его постановке вопроса? Что этот подход не находит у Канта полного продвижения и разработки, Хайдеггер отчетливо подчеркивает. Он хочет показать, что Кант, после того как ему удалось выявить в трансцендентальном воображении общий корень «рассудка» и «чувственности», «отступил» от собственного открытия. <...> В самом деле отказ от метафизики «абсолютного» уже давно не вызывал у Канта страха. Он отказался от нее не только в «Критике чистого разума», но уже в 1766 г., в «Грезах духовидца». Со «строителями воздушных замков мира мыслей» он в дальнейшем не собирается больше соревноваться – и этот отказ не означал для него болезненного отречения, а был принят в веселом спокойствии души и с уверенной силой мышления. Он не хотел больше подниматься на легких «крыльях метафизики» в облака, в «тайны иного мира» – и доверился вместо этого «силе самопознания». «Когда наука пробегает свой круг, она естественным образом приходит к состоянию смиренного недоверия и, недовольная собой, говорит: Сколько существует вещей, которых я не понимаю! Но достигший зрелости разум, ставший мудростью, радостно говорит устами Сократа среди всех товаров ярмарки: как много вещей, которые мне не нужны». Этой мыслительной настроенности Кант остался верен и в «Критике чистого разума». Конечность как таковая, то, что видение «того мира» у нас отсутствует, не изумляет и не пугает его. «Если сетования» – мы не познаем внутренней глубины вещей» должны означать, что чистым рассудком мы не можем понять, каковы являющиеся нам вещи сами по себе, то такие сетования несправедливы и неразумны: они вытекают из желания познавать, стало быть, созерцать вещи, не пользуясь чувствами, следовательно из желания обладать познавательными

способностями, совершенно отличающимися от человеческих не только по степени, но даже по созерцанию и своему характеру, следовательно, хотим быть не людьми, а существами, о которых мы сами не можем сказать, возможны ли они, а тем более каковы они» (В. 333). Таким образом, теоретическая проблема такого рода «конечности» была полностью известна Канту и в практическом отношении она его также не смущала. Ибо и в его этике было абсолютное идеи, абсолютное требования, – однако, чтобы проникнуться этим абсолютным и уверенно пребывать в нем, он не нуждался в видении «потустороннего» в смысле догматической метафизики. «Разве в сердце человека, – так сказано уже в «Грезях духовидца», – не содержатся непосредственные нравственные предписания, и необходимы действующие из другого мира машины, чтобы заставить человека поступать в этом мире согласно своему назначению» (S.W. II, 389). «Другим миром», нужным Канту, от которого он никогда не отказывался, была не другая природа вещей, а «царство целей», не существование абсолютных субстанций, а порядок и строй свободно действующих личностей. Это требование полностью совпадало, как он считал, с выводами Критики разума и особенно с учением о трансцендентальном воображении. Ибо «царство целей» не позволяет подчинить себя законам этого воображения, не позволяет «схематизировать» себя; в попытке такой схематизации оно теряет свой подлинный характер, свою сущность как нечто чисто «интеллигибельное» «Моральный закон» отличается от физического тем, что он не начинается с того места, которое человек занимает во внешнем мире чувств. Этот закон начинается с «невидимой самости», с личности человека, и представляет его в мире, «обладающем истинной бесконечностью, осязаемой, однако только разумом». Я не усматриваю, что Кант в каком-либо из этих определений: в ограничении экспериментального применения категорий к схемам воображения или в своем утверждении «сверх-чувственного» в том, другом, практическом отношении, когда-либо колебался или ощущал между ними противоречие. Для него здесь нет пропасти, нет «бездны», заглянуть в которую он бы не решился, — он видит здесь полное соответствие, сплошную корреляцию. «Бездна» разверзается только

в том случае, если мы в качестве отправного пункта и масштаба принимаем совершенно по-иному понятое и совершенно иначе обоснованное понятие «конечности» Хайдеггером. В целом мне и здесь представление о боязливом Канте, который испуганно отпрянул от последних выводов собственного мышления, кажется ничем не вызванным и ничем не подтвержденным. Напротив, я считаю одним из существенных специфических особенностей кантовского мышления то, что он никогда не останавливается в процессе своего мышления из-за какого-либо следствия чисто субъективного характера, но всегда предоставляет говорить самому предмету и его собственной необходимости. <...>

Для Канта метафизика — учение «о первых основах человеческого познания», и понятие основы понимается здесь в простом, как бы безобидном смысле; метафизика должна выявить и сделать понятными последние «принципы» этого познания. Напротив, для Хайдеггера подлинная «область вопроса о сущности основы» есть трансцендентность, Основа возникает из «конечной свободы»: но в качестве этой основы свобода есть бездна (Ab-grund) существования. «Это не значит, что отдельное свободное поведение безосновно, но свобода в своей сущности как трансцендентность ставит существование как умение бытия (Seinkönnen) перед возможностями, которые раскрываются перед его конечным выбором, т.е. в его судьбе». «Развержение бездны в основывающей трансцендентности есть... исконное движение, которое свобода совершает с нами самими». <...>

Ибо для Канта не страх «открывал ему ничто» и тем самым открывал ему область метафизики, загоняя его в нее. Он открыл основную форму «идеализма», которая, с одной стороны, указывала человеку на «страшный пафос опыта», и устанавливала его на этой основе, с другой — уверяла его в сопричастности «идеи» и тем самым бесконечному. Такова была его «метафизика» — его путь к устранению «страха перед ничто»:

Лишь над телом властвуют жестоко  
Силы гибельного рока,  
Но с косою Сатурна незнаком  
Однодомец духом совершенных,

Первообраз там, в кругах блаженных,  
Меж богов сияет божеством!  
Всем пожертвуй, что тебя связало,  
Если крылья силятся в полет, —  
Возлети в державу идеала  
Сбросив жизни душной гнет!»

Так видели философию Канта Шиллер и Вильгельм фон Гумбольдт, и я полагаю, что и мы должны видеть ее таким образом, если хотим понять ее в ее основной мыслительной тенденции и в ее историческом величии и своеобразии.

## **Тема 2. Полемика об основных понятиях экзистенциализма у Жана-Поля Сартра и Мартина Хайдеггера**

Задания:

1. Прочитайте фрагменты из работ Жана-Поля Сартра и Мартина Хайдеггера о тезисе «существование предшествует сущности» и постарайтесь выявить логическую структуру аргументации философов.

2. Проанализируйте схему аргументации.

3. Постройте карту аргументации.

Фрагменты даны по текстам: *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм – это гуманизм // Скепсис: [http://sceptsis.net/library/id\\_545/html](http://sceptsis.net/library/id_545/html) (Дата обращения 25.12.2018). *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // *Хайдеггер М.* Время и бытие. – М.: Республика, 1993, 447 с.  
*Ж.-П.Сартр, «Экзистенциализм это гуманизм»*

### *Экзистенциализм – это гуманизм*

Дело, впрочем, несколько осложняется тем, что существуют две разновидности экзистенциалистов: во-первых, это христианские экзистенциалисты, к которым я отношу Ясперса и исповедующего католицизм Габриэля Марселя; и, во-вторых, экзистенциалисты-атеисты, к которым относятся Хайдеггер и французские экзистенциалисты, в том числе я сам. Тех и других объединяет лишь убеждение в том, что существование предшествует сущности, или, если хотите, что нужно исходить из субъекта. Как это, собственно, следует понимать?

Возьмём изготовленный человеческими руками предмет, например, книгу или нож для разрезания бумаги. Он был сделан ремесленником, который руководствовался при его изготовлении определённым понятием, а именно понятием ножа, а также заранее известной техникой, которая предполагается этим понятием и есть, в сущности, рецепт изготовления. Таким образом, нож является предметом, который, с одной стороны, производится определённым способом, а с другой – приносит определённую пользу. Невозможно представить себе человека, который бы изготовлял этот нож, не зная, зачем он нужен. Следовательно, мы можем сказать, что у ножа его сущность, то есть сумма приёмов и качеств, которые позволяют его изготовить и определить, предшествует его существованию. И это обуславливает наличие здесь, передо мной, данного ножа или данной книги. В этом случае мы имеем дело с техническим взглядом на мир, согласно которому изготовление предшествует существованию.

Когда мы представляем себе бога-творца, то этот бог по большей части уподобляется своего рода ремесленнику высшего порядка. <...> Для экзистенциалиста человек потому не поддаётся определению, что первоначально ничего собой не представляет. Человеком он становится лишь впоследствии, причём таким человеком, каким он делает себя сам. Таким образом, нет никакой природы человека, как нет и бога, который бы её задумал. Человек просто существует, и он не только такой, каким себя представляет, но такой, каким он хочет стать. И поскольку он представляет себя уже после того, как начинает существовать, и проявляет волю уже после того, как начинает существовать, и после этого порыва к существованию, то он есть лишь то, что сам из себя делает. Таков первый принцип экзистенциализма. Это и называется субъективностью, за которую нас упрекают. Но что мы хотим этим сказать, кроме того, что у человека достоинства больше, нежели у камня или стола? Ибо мы хотим сказать, что человек прежде всего существует, что человек – существо, которое устремлено к будущему и сознает, что оно проецирует себя в будущее. Человек – это прежде всего проект, который переживается субъективно, а не мох, не плесень и не цветная капуста. Ничто не существует до этого проекта,

нет ничего на умопостигаемом небе, и человек станет таким, каков его проект бытия. Не таким, каким он пожелает. Под желанием мы обычно понимаем сознательное решение, которое у большинства людей появляется уже после того, как они из себя что-то сделали. Я могу иметь желание вступить в партию, написать книгу, жениться, однако все это лишь проявление более первоначального, более спонтанного выбора, чем тот, который обычно называют волей. Но если существование действительно предшествует сущности, то человек ответственен за то, что он есть. Таким образом, первым делом экзистенциализм отдаёт каждому человеку во владение его бытие и возлагает на него полную ответственность за существование.

Человек находится постоянно вне самого себя. Именно проектируя себя и теряя себя вовне, он существует как человек. С другой стороны, он может существовать, только преследуя трансцендентные цели. Будучи этим выходом за пределы, улавливая объекты лишь в связи с этим преодолением самого себя, он находится в сердцевине, в центре этого выхода за собственные пределы. Нет никакого другого мира, помимо человеческого мира, мира человеческой субъективности. Эта связь конституирующей человека трансцендентности (не в том смысле, в каком трансцендентен бог, а в смысле выхода за свои пределы) и субъективности – в том смысле, что человек не замкнут в себе, а всегда присутствует в человеческом мире, – и есть то, что мы называем экзистенциалистским гуманизмом. Это гуманизм, поскольку мы напоминаем человеку, что нет другого законодателя, кроме него самого, в заброшенности он будет решать свою судьбу; поскольку мы показываем, что реализовать себя по-человечески человек может не путём погружения в самого себя, но в поиске цели вовне, которой может быть освобождение или еще какое-нибудь конкретное самоосуществление.

### *Письмо о гуманизме*

То, что есть человек, – т. е., на традиционном языке метафизики, «сущность» человека, – покоится в его экзистенции. Так понятая экзистенция, однако, не тождественна традиционному

понятию *existentia*, означающему действительность в отличие от *essentia* как возможности. В «Бытии и времени» (с. 42) стоит закурсивленная фраза: «“Сущность” бытия-вот заключается в его экзистенции». Но речь здесь не идет о противопоставлении *existentia* и *essentia*, потому что эти два метафизических определения бытия, не говоря уже об их взаимоотношении вообще, пока еще не были поставлены под вопрос. Фраза тем более не содержит какого-то универсального высказывания о наличном бытии как существовании в том смысле, в каком это возникшее в XVIII веке обозначение для понятия «предмет» выражает метафизическое представление о действительности действительного. Во фразе сказано другое: человек существует таким образом, что он есть «вот» Бытия, т. е. его просвет. Это – и только это – «бытие» светлого «вот» отмечено основополагающей чертой эк-зистенции, т. е. экстатического выступления в истину бытия. Экстатическое существо человека покоится в эк-зистенции, которая отлична от метафизически понятой *existentia*. Эту последнюю средневековая философия понимает как *actualitas*. В представлении Канта *existentia* есть действительность в смысле объективности опыта. У Гегеля *existentia* определяется как самосознающая идея абсолютной субъективности. *Existentia* в восприятии Ницше есть вечное повторение того же самого. Вопрос о том, достаточным ли образом *existentia* в ее лишь на поверхностный взгляд различных трактовках, как действительность, позволяет осмыслить бытие камня или жизнь как бытие растений и животных, пусть остается здесь открытым.

«Крайняя путаница, однако, получилась бы, если бы кто-то захотел истолковать фразу об эк-зистирующем существе человека так, словно она представляет собой секуляризованный перенос на человека высказанной христианской теологией мысли о Боге («Бог есть Его бытие», *Deus est suum esse*); ибо эк-зистенция – не актуализация сущности (*essentia*) и Когда люди понимают упомянутый в «Бытии и времени» «проект», «набросок» в смысле представляющего полагания, то они принимают его за акт субъективности и мыслят его не так, как только и можно было бы мыслить «бытийное понимание» в области «экзистенциальной аналитики» «бытия-в-мире», а именно как экстатическое отношение

к просвету Бытия.

### **Тема 3. Мишель Фуко и Ноам Хомский: дискуссия о человеческой природе и формировании личности**

Задания:

1. Прочитайте фрагменты текстов М. Фуко и Н. Хомского о проблеме существования такого явления как человеческая природа. Постройте схему их рассуждений.

2. Проанализируйте схему аргументации.

3. Постройте карту аргументации.

Фрагменты взяты из дискуссии: *Фуко М., Хомский Н. Фуко vs Хомский: человеческая природа и формирование личности // Theory&Practice: <https://theoryandpractice.ru/posts/4869-fuko-vs-khomskiy-chelovecheskaya-priroda-i-formirovanie-lichnosti>* (Дата обращения 25.12.2018).

*Фуко vs Хомский: человеческая природа и формирование личности*  
<...>

*Ноам Хомский:* Человек, который хочет изучать языки, сталкивается с совершенно определенной эмпирической проблемой. Он встречается со взрослым, зрелым оппонентом, который каким-то образом смог стать обладателем потрясающего набора самых разных знаний, позволяющих ему, в частности, выразить свои мысли, понимать, что говорят другие и подходить к всему этому процессу, я бы сказал, творчески. Этот человек, обладающий таким изощренным набором знаний (иначе называемым знанием языка), получил в прошлом некий опыт, в течение жизни накопил некоторое количество информации.

Рассматривая эту доступную для индивидуума информацию, мы приходим к пониманию ясно очерченной научной проблемы – разницы между небольшим объемом примитивной информации, получаемой ребенком, и теми организованными, сложно структурированными знаниями, которые он каким-то образом умудряется из нее почерпнуть.

Кроме того, можно заметить, что разные люди с самым разным опытом общения с тем или иным языком в конечном итоге

приходят к системам, очень похожим друг на друга. Например, системы, к которым приходят два англоязычных собеседника с совершенно разной языковой практикой, похожи настолько, что дают им возможность понимать практически все сказанное друг другу. <...>

Всему этому я могу дать лишь одно объяснение: индивидуум сам ответственен за создание организованной структуры и, возможно, даже содержания своих знаний, почерпнутых из собственного отрывочного и довольно бедного опыта. Человек, выучивший язык, сумел сделать это, потому что подошел к процессу обучения с четким представлением о том, что за язык перед ним. Иными словами, ребенок начинает процесс изучения со знания, разумеется, не с того, что он слышит английский, немецкий, французский или еще какой-либо язык, но со знания, что он слышит человеческую речь – совершенно определенного типа. И именно условность и схематизм, с которыми он подходит к познанию языка, ведут к тому, что индивидуум оказывается способен сделать этот гигантский прыжок от отрывочных опытных примеров к высокоорганизованной системе знаний.

Я утверждаю, что это инстинктивное познание, эта способность к схематизации, – фундаментальная составляющая человеческой природы и сущности. Я называю ее фундаментальной из-за роли, которую играет язык в жизни – не просто средства коммуникации, но еще и возможности выражать свои чувства и взаимодействовать с окружающим миром. И я предполагаю, что для прочих сфер деятельности человеческого разума, эти закономерности также верны.

В общем, способность к обобщению и врожденные организационные принципы, управляющие нашим интеллектуальным социальным и индивидуальным поведением – это то, что я имею в виду, говоря о концепте человеческой природы.

<...>

*Мишель Фуко:* Я немного не доверяю идее о «человеческой природе» – и вот почему. Я верю, что не все концепты и понятия, находящиеся в распоряжении науки, одинаково разработаны и что в научном дискурсе они не обладают единой функцией, равно как и не

могут применяться одинаково. Возьмем для примера биологию. В ней можно рассматривать вопросы с точки зрения классификации, с точки зрения дифференциации, с аналитической точки зрения. Одни позволяют классифицировать объект, другие – изолировать его элементы для отдельного изучения, третьи – проводить параллели. Есть в то же время отдельные области изучения, которые позволяют вести научный дискурс и играют роль в выявлении внутренних правил определенных явлений. Но есть еще и «периферические» понятия – те, благодаря которым наука себя определяет, которые отличают ее от прочих практик. Понятие жизни играло подобную роль по отношению к биологии – довольно продолжительное время.

В XVII-XVIII веках понятие «жизнь» редко употреблялось в контексте изучения природы: к природе принадлежало все, что ею создано, живое или неживое, от минералов до человека. Промежуток между минералом и растением, растением и животным, животным и человеком не был определен.

К концу XVIII века описания и анализ этих представителей природы выявили посредством выработанных методик и новейших приборов целую сферу взаимодействующих процессов, которую можно было выделить в отдельную науку – биологию, принадлежащую к дисциплинам, изучающим природу.

Но можно ли сказать, что изучение жизни наконец нашло себе отдельную нишу и полностью выразилось в такой науке, как биология? Была ли идея о жизни ответственна за создание организации знаний в биологии? Я так не думаю. По-моему, более вероятно, что трансформация биологии в конце XVIII века дала начало, с одной стороны, серии новых идей в научном дискурсе и, с другой, позволила открыть специальную нишу для нового типа научного дискурса. Я бы сказал, что понятие жизни – не научное понятие, а эпистемологический индикатор, в котором классификация, выделение и прочие функции имеют вес для научных дискуссий, но не для того, о чем они на самом деле повествуют.

Так вот, мне кажется, что вопрос о человеческой природе – того же типа. Не через изучение человеческой природы лингвисты открыли закон консонантной мутации, или Фрейд принципы

психоанализа, или культурологи – структуру мифа, а через изучение истории познания. Понятие человеческой природы больше напоминает эпистемологический индикатор, позволяющий выделить определенные типы дискурса и противопоставить его – или, наоборот, подкрепить им – какие-либо положения теологии, биологии или истории. Мне сложно воспринимать идею «человеческой природы» как научное понятие.

#### **Тема 4. Жак Деррида и Мишель Фуко: спор о безумии**

Задания:

1. Прочитайте фрагменты из текстов спора Жака Деррида и Мишеля Фуко о разумности и безумии. Выявите структуру спора.
2. Проанализируйте схему аргументации.
3. Постройте карту аргументации.

Фрагменты даны по текстам: *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. – СПб.: Университетская книга, 1997, 576 с. *Деррида Ж.* Письмо и различие. – СПб., М.: Академический проект, 2000, 495 с.

#### *История безумия в классическую эпоху*

Декарт, следуя путем сомнения, обнаруживает, что безумие сродни сновидению и заблуждению ума во всех его формах. Нет ли в возможности оказаться безумным опасности лишиться собственного тела – подобно тому как окружающий мир может исчезнуть в заблуждении ума, а сознание – забыть сном? “И каким образом мог бы я отрицать, что эти руки и это тело принадлежат мне, иначе как приравняв себя к каким-то безумцам, мозг которых настолько помрачен парами черной желчи, что они упорно считают себя королями, хотя очень бедны, или одеты в золото и пурпур, хотя совершенно наги; или имеющими хрупкую голову, или же сделанными из стекла?” Однако, рассматривая вероятность сна или заблуждения, Декарт не упускает из виду и угрозу безумия. Чувства обманывают нас, но обманывают на самом деле “только относительно вещей, мало ощутимых и чересчур отдаленных”; как бы ни были сильны иллюзии, в осадке всегда остается некий субстрат истины: “то, что я здесь, сижу перед огнем, одетый в

домашнее платье”. Что до сновидения, то оно, подобно воображению художников, может явить взору “никогда не встречавшиеся образы сирен или сатиров”; однако самому ему не под силу ни создать, ни составить те “еще более простые и всеобщие” вещи, из смешения которых и могут родиться фантастические образы: “К этому роду вещей принадлежит телесная природа вообще и ее протяженность”. Этого рода вещи вымышлены в столь малой степени, что благодаря им сновидения становятся правдоподобными; они – неперемненные признаки существования истины, поколебать которую сон бессилен. Ни образы, возникающие во сне, ни ясное сознание того, что чувства нас обманывают, не могут довести сомнение до предельной всеобщности; допустим, что глаза вводят нас в заблуждение, «допустим теперь, что мы спим», – вся истина целиком все равно не исчезнет во мраке.

С безумием дело обстоит иначе; оно не опасно ни для развертывания истины, ни для ее сущности не потому, что *та или иная вещь* не может быть мнимой даже и в мыслях безумца, а потому, что безумцем не могу быть я сам, мое мыслящее “я”. Когда я полагаю, что это тело принадлежит мне, убежден ли я, что обладаю истиной более неколебимой, нежели те, кто воображает, будто их тело сделано из стекла? Бесспорно, ибо “это сумасшедшие, и я был бы таким же сумасбродом, если бы поступал, как они”. Мысли не грозит безумие, но охраняет ее не неизменность истины, позволяющая избавиться от заблуждения или пробудиться от сна, – ее хранит невозможность быть безумным, присущая не объекту мысли, а самому мыслящему субъекту. Можно вообразить себя спящим, отождествить себя со спящим субъектом, чтобы отыскать “какой-нибудь повод усомниться”: истина все равно различима, в ней – условие самой возможности сна. Напротив, вообразить себя безумным нельзя даже в мыслях, ибо безумие – как раз условие невозможности мыслить: “И я был бы таким же сумасбродом...”

В структуре сомнения безумие, с одной стороны, и сон и заблуждение – с другой, изначально не уравновешены. Они по-разному соотносятся с истиной и с тем, кто эту истину ищет; сновидения и иллюзии отрицаются в структуре самой истины; но безумие для сомневающегося субъекта исключено – как вскоре

исключено будет то, что он не мыслит и не существует. Со времени “Опытов” в отношении к безумию произошел решительный перелом. Когда Монтень встречался с Тассо, ничто не могло поколебать его убеждение, что неразумие – неотвязный спутник любой мысли. А народ? “Бедный народ, напичканный этими бреднями”? Надежно ли защищен человек мыслящий от всех этих нелепиц? Он “столько же, если не больше... должен был бы жалеть себя самого”. Да и откуда быть у него разуму, чтобы сделаться судьей безумия? “Разум мой... научил меня, что осуждать что бы то ни было с такой решительностью, как ложное и невозможное, – значит приписывать себе преимущество знать границы и пределы воли господней и могущества матери нашей природы; а также потому, что нет на свете большего безумия, чем мерить их мерой наших способностей и нашей осведомленности”. В XVI в. безумие как форма иллюзии еще указывает один из самых проторенных в то время путей сомнения. Мы не всегда с достоверностью знаем, что не спим, и никогда не уверены в том, что не сошли с ума: “Почему бы нам не вспомнить, сколько противоречий ощущаем мы сами в своих суждениях!

Но вот теперь Декарт достиг этой уверенности, и она для него неколебима: безумие больше не имеет к нему касательства. Сумасбродство – предполагать, что ты сам сумасброд; как мыслительный опыт безумие компрометирует само себя и тем самым исключается из рассмотрения. Отныне безумие не грозит самой деятельности Разума. Разум укрылся от него за стеной полного самообладания, где его не подстерегают никакие ловушки, кроме заблуждения, и никакие опасности, кроме иллюзии. Декартово сомнение, неизменно ведомое светом истины, разрушает колдовские чары чувств, пронизывает пространства сновидений; но сомнение это изгоняет прочь безумие во имя самого сомневающегося, который не более способен утратить разум, нежели перестать мыслить и перестать существовать.

И вот это-то изменяет всю проблематику безумия – монтеньевскую проблематику; изменяет, конечно, почти неприметно для взора, но коренным образом. Отныне место безумия – в сфере исключенности, и лишь “Феноменология духа” отчасти выпустит

его на свободу. Для XVI в. не-разум был некоей прямо грозящей опасностью, которая всегда могла – по крайней мере в принципе – нарушить связь субъективного восприятия и истины. Ход сомневающейся мысли у Декарта ясно показывает, что опасность уже преодолена и безумие располагается вне той неотъемлемо принадлежащей субъекту сферы, где он сохраняет все права на истину, – т. е. вне той сферы, какой является для классической мысли самый разум. Отныне безумие отправляется в ссылку. Если *отдельный человек* всегда может оказаться безумным, то *мысль* как деятельность полновластного субъекта, ставящего своей целью разыскание истины, – *мысль* безумной быть не может. Между Монтенем и Декартом пролегла граница, которая вскоре окончательно закроет доступ к столь привычному для Возрождения опыту неразумного Разума и разумного Неразумия. Произошло нечто значительное — нечто, связанное с пришествием *рацио*. Но история *рацио* как история западноевропейского мира далеко не исчерпывается прогрессом “рационализма”; не меньшее, хоть и не столь очевидное, место в ней занимает тот процесс, в результате которого Неразумие было перенесено на нашу почву, исчезло в ней – но и пустило в ней корни.

Именно эту, скрытую сторону переворота, происшедшего в классическую эпоху, нам и предстоит прояснить.

### *Письмо и различие*

По-видимому, гипотеза о сумасбродстве – в этом моменте картезианского порядка – не выделяется и не подвергается никакому особому исключению. В самом деле, перечитаем цитируемый Фуко отрывок, в котором заходит речь о сумасбродстве. Заново посмотрим на его место. Декарт только что заметил, что чувства нас иногда обманывают, «благоразумие же требует никогда не доверяться полностью тому, что хоть однажды ввело нас в заблуждение». Он начинает с новой строки и с *sed forte*, на которое я только что обращал ваше внимание. И весь следующий абзац выражает не окончательное и сложившееся суждение Декарта, а возражение и удивление устрешенного таким сомнением не-философа, новичка в философии, который протестует, который говорит: хорошо, я не

против, что вы сомневаетесь в некоторых чувственных восприятиях относительно «чего-то незначительного и далеко отстоящего», но как же другие! Вы же находитесь здесь, сидите перед камином, разглаживаете руками эту рукопись и все такое прочее! Тогда Декарт проникается удивлением этого читателя или наивного собеседника, делает вид, что тоже удивлен, и пишет: «Да и каким образом можно было бы отрицать, что руки эти и все это тело – мои? Разве только я мог бы сравнить себя с Бог ведает какими безумцами...» «И я сам показался бы не меньшим сумасбродом, если бы перенял хоть какую-то их повадку...».

Понятен педагогический и риторический смысл этого *sed forte*, главенствующего во всем абзаце. Речь идет о «но, может быть» мнимого возражения. Декарт только что заявил, что все познания чувственного происхождения могут его обманывать. Потом делает вид, что к нему с удивленным возражением обращается уstraшенный такой дерзостью воображаемый не-философ, который говорит: да нет, не все, иначе вы сами были бы безумцем, а неразумно перенимать повадки безумцев, предлагать нам безумные рассуждения. Декарт *эхом отзывается* на это возражение: коль скоро я нахожусь здесь, пишу, а вы мне внимаете, мы не безумцы – ни я, ни вы, мы в кругу благоразумных людей. Тем самым пример с безумием вовсе не обнаруживает хрупкость чувственной идеи. Хорошо. Декарт снисходит до этой естественной точки зрения или, скорее, делает вид, что его устраивает это естественное положение, дабы вернее, радикальнее и решительнее его отринуть и смутить своего собеседника. Хорошо, говорит он, вы думаете, что я был бы безумцем, если бы сомневался в том, что нахожусь здесь, сижу перед камином и т. д., что я был бы сумасбродом, если бы перенимал повадки безумцев. Тогда я предложу гипотезу, которая покажется вам куда более естественной, не будет сбивать вас с толку, поскольку речь пойдет о более распространенном, более всеобщем опыте, нежели опыт безумия: опыте сна и сновидения. Тут Декарт и развивает гипотезу, которая разрушит *все чувственные* основания познания и обнажит одни только *умственные* основания достоверности. А главное, эта гипотеза не исключает возможности – эпистемологических – сумасбродств, которые куда серьезнее

сумасбродств безумия.

Итак, что касается возможности безумия, от которой Декарт якобы держится на расстоянии или вообще ее исключает, обращение ко сну отнюдь не является отступлением. В принятом нами методическом плане оно представляет собой гиперболическое усиление гипотезы безумия. Последняя довольно-таки случайно и выборочно затрагивала лишь отдельные участки чувственного восприятия. К тому же для Декарта важно не определить понятие безумия, а использовать обыденное понятие сумасбродства в юридических и методологических целях, для постановки правовых вопросов, касающихся лишь *истины* идей. Здесь важно усвоить, что с *этой точки зрения* спящий или сновидец безумнее самого безумца. Или, по меньшей мере, в отношении занимающей здесь Декарта проблемы познания сновидец более далек от истинного восприятия, нежели безумец. Как раз в случае сна, а не сумасбродства, *абсолютная целостность* идей чувственного происхождения попадает под подозрение, лишается, по выражению М. Геру, «объективного значения».

### **Тема 5. Полемика Джудит Батлер и Марты Нуссбаум о практиках власти и дискурсах философии**

Задания:

1. Прочитайте фрагменты из текстов Джудит Батлер и Марты Нуссбаум. Постройте схему их полемики о стратегиях отражения философских дискурсов и практик власти.

2. Проанализируйте схему аргументации.

3. Постройте карту аргументации.

Фрагменты даны по текстам: *Марта Нуссбаум*. Профессор пародии // The New Republic, 1999, № 22. Перевод опубликован 28.03.2018 на сайте “Сигма”: <https://syg.ma/@dmitry-sereda/marta-nussbaum-profiess>. (Дата обращения 25.12.2018). *Батлер Д.* Психика власти: теории субъекции. – Харьков, СПб.: ХЦГИ, Алетейя, 2002, 168 с.

*Психика власти: теории субъекции*

Построение субъекта материально в той степени, в которой это построение происходит через ритуалы, и эти ритуалы материализуют «идеи субъекта». То, что называется «субъективностью», понимаемой как жизненный и воображаемый опыт субъекта, само выводится из материальных ритуалов, которыми выстраиваются субъекты. Верующий Паскаля преклоняет колени не один раз, по необходимости повторяя жест, которым вызывается вера. Более расширенное понимание «ритуалов идеологического признания», которыми выстраивается субъект, занимает центральное место в самом понятии идеологии. Но если вера следует за позой молящегося, если эта поза обуславливает и вновь и вновь воспроизводит веру, как тогда мы должны отделять сферу представлений от ритуальных практик, которыми она непрестанно вновь и вновь устанавливается? <...> Итак, первичный объект интроецируется, и эта интроекция становится условием возможности субъекта. Невозвратимость этого объекта является, таким образом, не просто опорным условием [существования] субъекта, но постоянной угрозой его самосогласованности. Лакановское понятие Реального трактуется как первый акт интроекции, а также как радикальный предел субъекта. <...> Принятие власти не является прямолинейным процессом взятия власти в одном месте, переносе ее в целостности и сохранности и затем немедленного ее присвоения; акт апроприации может включать в себя изменение власти, такое, что власть принятая или присвоенная работает против власти, что сделала такое принятие возможным. Где условия субординации делают возможным принятие власти, принимаемая власть остается связанной с этими условиями, но довольно амбивалентно; фактически принимаемая власть может сразу удерживать субординацию и сопротивляться ей. Такой итог не следует мыслить как а) сопротивление, что на самом деле есть восстановление власти, или б) восстановление, что на самом деле есть сопротивление. Он есть сразу и то и другое, и эта амбивалентность формирует блокировку свободы действия. Согласно определению субъекции как субординации и становления субъектом одновременно, власть является, будучи субординацией, набором условий, предшествующих субъекту, воздействующих на

субъект и субординирующих его извне. Это определение пошатнется, однако если мы примем, что субъекта не существует до власти. Власть не только действует на субъект, но и в переходном смысле вводит субъект в действие. В качестве условия власть предшествует субъекту. Власть, однако, утрачивает видимость своей первичности, когда субъект овладевает ею, и эта ситуация дает начало той обратной перспективе, согласно которой власть является эффектом субъекта, и эта власть и есть результат действия субъектов. Условие не поставляет ни возможности, ни реализации, пока не утвердится в настоящем времени. Поскольку власть не остается неприкосновенной до возникновения субъекта, видимость ее первичности рассеивается, когда власть воздействует на субъект и субъект вызывается к жизни (собственно, порождается) этим временным обращением горизонта власти. <...> Еще субъект может мыслиться как получающий свою возможность действовать в точности от власти, которой он противостоит, мыслиться настолько неловко и непонятно, насколько позволяет эта идея, особенно для тех, кто верит, что сложность и амбивалентность можно выкорчевать раз и навсегда. Если субъект не определяется властью полностью и не является полным определением власти (но в некоторой степени действуют оба момента, и оба они существенны), субъект выходит за рамки логики непротиворечивости, оказывается как бы наростом на логике. <...> Реартикулируемая власть реартикулируется в смысле уже сделанного и реартикулируется в смысле пере-деланного, сделанного снова, по-новому. <...> Итак, что же желается в подчинении? Что это – просто любовь к оковам или же здесь действует более сложный сценарий? Как достигается выживание, если условия, которыми гарантируется существование, в точности те, что требуют субординации и учреждают ее? В таком понимании субъекция – это парадоксальный эффект режима власти, в котором сами «условия существования», возможность продолжения социально признаваемого бытия требуют формирования и поддержания субъекта в субординации. <...> В частности, как нам следует понимать не просто дисциплинарное производство субъекта, но дисциплинарную культивацию привязанности к подчинению? Подобное постулирование может

вызвать вопрос о мазохизме – а именно вопрос о мазохизме в формировании субъекта – хотя это и не даст ответ на вопрос о статусе «привязанности» и «инвестиции».

Если Фуко мог показывать, что знак может смещаться, используя в целях, противоположных тем, для которых он предназначался, значит, он понимал, что даже самыми пагубными терминами можно овладеть, что и наиболее вредоносные интерпелляции могут стать зонами перезахвата и переозначивания. Но что позволяет нам занимать вредоносную дискурсивную зону? Как нас вызывает к жизни и мобилизует такая дискурсивная зона и причиняемый ею ущерб, так что сама наша к ней привязанность становится условием нашего переозначивания этой зоны? Названная вредоносным именем, я вхожу в социальное бытие, и поскольку у меня есть определенная неизбежная привязанность к моему существованию, поскольку определенный нарциссизм овладевает каждым термином, дарующим существование, я прихожу к принятию терминов, что приносят мне ущерб, поскольку они выстраивают меня социально. Траектория самоколонизации определенных форм политик идентичности симптоматична для этого парадоксального принятия вредоносных терминов. Следующий парадокс: только захватывая такой вредоносный термин – и будучи захваченной им, – могу быть понято как пульсационность позиционирования или оценки. В этом направлении находится место и для психоанализа, ведь всякая мобилизация против субъекции будет обращаться к субъекции как к своему ресурсу, и такая привязанность к вредоносным интерпелляциям, благодаря необходимо отчуждаемому нарциссизму, становится условием возможности переозначивания этих интерпелляций. Так что не будет бессознательного внешне власти, но скорее – нечто подобное бессознательному самой власти, в ее травматической и продуктивной пошаговой повторяемости. Итак, если мы понимаем определенные типы интерпелляций как дарующие идентичность, эти вредоносные интерпелляции буду г выстраивать идентичность через наносимый вред, ущерб. Это не то же самое, что утверждать, что такая идентичность всегда и навсегда остается укорененной в причиненном ей ущербе, – пока она остается

собственно идентичностью; но здесь предполагается, что возможности переопределения переработают и дестабилизируют пассионарную привязанность к подчинению, без которой формирования субъекта – и его реформирование – не происходит.  
<...>

### *Профессор пародии*

Что именно предлагает Батлер, когда касается подчинения? Она говорит нам участвовать в пародийных перформансах, но предупреждает, что мечта окончательно сбежать из репрессивных структур – это просто мечта. Именно внутри репрессивных структур мы должны найти небольшие пространства для сопротивления, и мы не должны надеяться, что это сопротивление изменит общую ситуацию. В этом есть опасный квиетизм.

<...> «Я вхожу в социальный мир названной оскорбительным именем, и раз у меня есть определенная неустранимая привязанность к моему существованию, раз нарциссизм утверждается в любых условиях, возлагаемых на существование, я вынуждена принять оскорбляющие меня условия, так как они определяют меня социально». Другими словами, «Я не могу сбежать из структур унижения, не прекратив существовать, так что лучшее, что я могу сделать – это насмехаться и язвительно использовать язык подчинения». Для Батлер сопротивление всегда видится как более-менее личное, исключаящее неироничные, организованные публичные действия ради законодательного или институционального изменения.

Разве это не то же самое, что сказать рабу, что институт рабства никогда не изменится, но он всегда может найти способы насмехаться над ним и его субверсировать, обнаруживая свою свободу в этих актах тщательно ограниченного неповиновения? Тем не менее, факт в том, что институт рабства может быть изменен и был изменен, но не людьми, которые имели схожий с Батлер взгляд на возможность этого. Он был изменен, потому что люди не были удовлетворены пародическими перформансами: они требовали социальной революции, и в определенной степени ее получили.  
<...>

Батлер не просто отказывается от этой надежды, она получает удовольствие от ее невозможности. Ей кажется, что это волнующе – осознавать предполагаемую неустранимость власти и представлять ритуальные субверсии раба, который убежден, что таким и должен оставаться. Она говорит нам – это центральный тезис «Психической жизни власти» – что все мы эротизируем структуры власти, подавляющие нас, а значит можем обрести сексуальное наслаждение только в их пределах. Похоже, что именно по этой причине она предпочитает сексуальные акты пародийной субверсии любым значительным материальным или институциональным изменениям. Настоящие изменения так бы перепахали нашу психику, что сексуальное удовлетворение стало бы невозможным. Наши либидо – порождения плохих, порабащивающих сил, а значит необходимо садомазохичны по своей структуре.

Что же, пародические перформансы не так уж и плохи, когда ты отлично устроившийся академик в либеральном университете. Но здесь сосредоточие Батлер на символическом, ее гордое невнимание к материальной стороне жизни, превращается в пугающую слепоту. Женщинам, которые голодны, неграмотны, лишены прав, избиты, изнасилованы, не кажется сексуальным разыгрывать, пусть даже и пародийно, состояние голода, неграмотности, лишения прав, изнасилованности и избитости. Эти женщины предпочли бы еду, школы, право голоса и целостность своих тел. Я не вижу причин предполагать, что они садомазохично стремятся вернуться в плохое состояние. Если кто-то не может жить без сексуальности доминирования, то это, конечно, грустно, но в общем-то не наше дело. Но когда крупный теоретик говорит отчаявшимся женщинам, что жизнь предлагает им лишь (мазохистское наслаждение), она говорит жестокую ложь, и эта ложь льстит злу, давая ему больше власти, чем у него есть на самом деле.

## РЕКОМЕНДУЕМЫЙ БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

### Источники

1. *Бакунин М.* Государственная власть и анархия. – М.: Юрайт, 2016, 478 с.
2. *Батлер Д.* Психика власти: теории субъекции. – Харьков, СПб.: ХЦГИ, Алетейя, 2002, 168 с.
3. *Гоббс Т.* Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Собр. соч. В 2 томах. Том 2. – М.: Мысль, с.149–151.
4. *Деррида Ж.* Письмо и различие . – СПб., М.: Академический проект, 2000, 495 с.
5. *Кант И.* Критика чистого разума. – М.: Эксмо, 2016, 736 с.
6. *Кассирер Э.* «Отступление» Канта перед открытием конечности познания // Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. – СПб.: Университетская книга, 1997, с. 396–400.
7. *Локк Дж.* О естественном состоянии // Локк Дж. Два трактата о правлении / Собр. Соч. В 3 тт. Т.3. – М.: Мысль, 1988, с. 263–265.
8. *Маркс К.* Конспект книги Бакунина «Государственная власть и анархия» // Летописи марксизма, № 2, 1926 г. (<https://fil.wikireading.ru/21275> Дата обращения: 25.12.2018).
9. *Нуссбаум М.* Профессор пародии // The New Republic, 1999, № 22. Перевод опубликован 28.03.2018 на сайте “Сигма”: <https://syg.ma/@dmitry-sereda/marta-nussbaum-profress..> (Дата обращения 25.12.2018).
10. *Руссо Ж.-Ж.* Эмиль, или О воспитании. – М.: Педагогика, 1981, 986 с.
11. *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм – это гуманизм // Скеписис: [http://scepsis.net/library/id\\_545/html](http://scepsis.net/library/id_545/html) (Дата обращения 25.12.2018).
12. *Уолстонкрафт М.* В защиту прав женщины / A Vindication of the Rights of Woman with Strictures on Moral and Political Subjects [Защита прав женщины с критикой на моральные и политические темы]. — Лондон: Joseph Johnson, 1792.
13. *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. – СПб.: Университетская книга, 1997, 576 с.
14. *Фуко М., Хомский Н.* Фуко vs Хомский: человеческая природа и формирование личности // Theory&Practice: <https://theoryandpractice.ru/posts/4869-fuko-vs-khomskiy-chelovecheskaya-priroda-i-formirovanie-lichnosti> (Дата обращения 25.12.2018).
15. *Фома Аквинский.* Сумма теологии. – Киев: Ника-центр, 2002, 560 с.
16. *Хайдеггер М.* Проблема возможного определения конечности в человеке // Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. Пер. с нем. / Перевод, послесловие О. В. Никифорова. – М.: Логос, 1997, с.
17. *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993, 447 с.

## Литература

18. Бочаров В. А. Основы логики: Учебник для студ. вузов/ В. А. Бочаров, В. И. Маркин. – М.: ИНФРА-М, 2001, 296 с.
19. Каверин Б. И. Логика и теория аргументации: учеб. пособие для студ. Вузов / Б. И. Каверин. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2011.
20. Колмогоров А.Н. Введение в математическую логику / Драгалин А.Г. – М., 1982.
21. Коэн М. Р. Введение в логику и научный метод : учебное пособие / М. Р. Коэн, Э. Нагель ; пер. с англ. П. С. Куслия. – Челябинск: Социум, 2010.
22. Маркин В.И. Силлогистические теории в современной логике. – М., 1991.
23. Михайлов К.А. Логика. – М., ЮРАЙТ, 2014.
24. Рузавин Г. И. Логика и аргументация. – М., 2007.
25. Фатиев Н. И. Логика : учебное пособие / Н. И. Фатиев; СПб Гуманит. ун-т профсоюзов. – 3-е изд., испр. и доп.. – СПб.: СПбГУП, 2006, 216 с.
26. Фатиев Н.И. Учебно-методический комплекс по учебной дисциплине. Логика и теория аргументации / Гончарко О.Ю. – СПб, 2014.
27. Челпанов Г. И. Учебник логики: учебник/ Г. И. Челпанов ; авт. вступ. ст. Б. В. Бирюкова. – 12-е изд.. – М.: Либроком, 2010.

## Информационные ресурсы интернет по учебной дисциплине

28. Логика как наука <http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9B%D0%BE%D0%B3%D0%B8%D0%BA>
29. Книги о логике <http://www.koob.ru/words/logika>
30. Конспекты лекций, учебные пособия <http://www.twirpx.com/files/humanitarian/logic/>
31. Логика - Библиотека <http://lib.kruzzz.com/10-90/Logic.html>
32. Основы логики [http://sdo.uspi.ru/mathem&inform/lek2/lek\\_2.htm](http://sdo.uspi.ru/mathem&inform/lek2/lek_2.htm)
33. Stanford Encyclopedia of Philosophy <http://plato.stanford.edu/>
34. Логический словарь-справочник <http://www.burnlib.com/x/kondakov-n-i-logicheskiiy-slovar-spravochnik/>
35. Программы для построения карты аргументации (Argumentation Mapping): <https://www.mindmup.com/tutorials/argument-visualization.html>  
<http://www.goreason.com>  
<https://www.rationaleonline.com/>  
<https://www.mbaknol.com/modern-management-concepts/argument-mapping/>
36. Журнал Логика <http://logic.ru/>
37. Материалы к спецкурсу “Введение в современную логику” [http://katrechko.narod.ru/katr/1\\_spec.html](http://katrechko.narod.ru/katr/1_spec.html)
38. Истинностные оценки <http://plato.stanford.edu/entries/truth-values/>
39. Виды определений <http://plato.stanford.edu/entries/definitions/>
40. Анализ <http://plato.stanford.edu/entries/analysis/>

41. Логический квадрат <http://plato.stanford.edu/entries/square/>
42. Логические парадоксы <http://plato.stanford.edu/entries/paradox-zeno/>  
<http://plato.stanford.edu/entries/epistemic-paradoxes/>  
<http://plato.stanford.edu/entries/fitch-paradox/>  
<http://plato.stanford.edu/entries/sorites-paradox/>  
<http://plato.stanford.edu/entries/paradoxes-contemporary-logic/#Int>
43. Логический словарь-справочник <http://www.burnlib.com/x/kondakov-n-i-logicheskiiy-slovar-spravochnik/>

## СОДЕРЖАНИЕ

Введение.....	3
Раздел I. Философские аргументации XIII – XIX вв.....	5
Раздел II. Философские дискуссии XX – XXI вв.....	21
Рекомендуемый библиографический список.....	44

## **ЛОГИКА**

***Методические указания к самостоятельной работе  
для студентов магистратуры направлений 18.04.01 и 22.04.02***

Сост. *О.Ю. Гончарко*

Печатается с оригинал-макета, подготовленного кафедрой  
философии

Ответственный за выпуск *О.Ю. Гончарко*

Лицензия ИД № 06517 от 09.01.2002

Подписано к печати 22.04.2019. Формат 60×84/16.  
Усл. печ. л. 2,7. Усл.кр.-отт. 2,7. Уч.-изд.л. 2,5. Тираж 75 экз. Заказ 385. С 143.

Санкт-Петербургский горный университет  
РИЦ Санкт-Петербургского горного университета  
Адрес университета и РИЦ: 199106 Санкт-Петербург, 21-я линия, 2