



Трансцендентальный журнал 2013-2024

ISSN 2079-8784

URL - <http://ras.jes.su>

Все права защищены

Выпуск 1-2 Том 4. 2023

Рефлексивна ли философия?

Смирнов Андрей Вадимович

Главный научный сотрудник ИФ РАН; главный научный сотрудник Центра исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама», Институт философии РАН

*Российский университет дружбы народов (РУДН)
Российская Федерация, Москва*

Аннотация

Рассмотрены исторические предпосылки логико-смыслового подхода к сознанию как беспредпосылочной (само)разворачивающейся целостности. В мысленном эксперименте «парящий человек» Ибн Сина открывает чистое Я как неустранимое условие нашего сознания и как явленное самому себе иначе, в ином познавательном акте, нежели любой предмет познания. Декарт открывает предикационную формулу «S есть P» как условие феноменального я. Николай Кузанский открывает сворачивание и разворачивание. Современный французский китаист Ф. Жюльен фактически формулирует парадокс, согласно которому основания философской традиции не могут быть выявлены самой этой традицией.

Ключевые слова: Ибн Сина, чистое Я, Декарт, cogito, Николай Кузанский, свёрнутость, развёрнутость, Франсуа Жюльен, логика смысла

Дата публикации: 30.05.2023

Источник финансирования:

Статья подготовлена в рамках Соглашения между Министерством Образования и Науки РФ и Российского университета дружбы народов № 075-15-2021-603 по теме: «Разработка методологии и интеллектуальной базы нового поколения по изучению индийской философии в ее соотношении с другими ведущими

философскими традициями Евразии». Ее публикация выполнена при поддержке Программы стратегического академического лидерства РУДН.

Ссылка для цитирования:

Смирнов А. В. Рефлексивна ли философия? // Трансцендентальный журнал – 2023. – Том 4. – Выпуск 1-2 [Электронный ресурс]. URL: <https://transcendental.su/S271326680024729-1-1> (дата обращения: 05.07.2024). DOI: 10.18254/S271326680024729-1

¹ В своём мысленном эксперименте «парящий человек» (см. подробнее: [1, с. 35-38]¹) Ибн Сина (980-1037) предложил представить человека лишённым всех признаваемых философией источников знания. Он задаёт условия этого мысленного эксперимента в соответствии со своими воззрениями: Ибн Сина был представителем фальсафы и придерживался аристотелевской теории познания. Поэтому он предлагает представить, что человек лишён памяти (нет хранилища форм, унаследованных от прежнего познавательного опыта: человек лишён внутреннего источника разумных форм), лишён возможности чувственно постигать внешний мир и собственное тело (никакие разумные формы не поступают извне). Представь себе, говорит Ибн Сина, обращаясь к читателю, что ты только что сотворён (значит, заключаем в скобки память), что тело твоё в чистом воздухе (Ибн Сина не признаёт пустоты, и «чистый воздух» — ближайший аналог вакуума: так берём в скобки весь внешний мир) таким образом, что одни части твоего тела не касаются других (Ибн Сина не забывает взять в скобки и собственное тело). Так мы совершаем полную феноменологическую редукцию, очищаем сознание и устраним все возможные источники получения нового знания. И после этого — ключевой вопрос: что в таком случае ты будешь знать? Казалось бы, вопрос риторический, ответ на него ясен: мы устранили все источники знания и само знание, понятые так, как они понимались фальсафой. Значит, не должно быть ни познания, ни знания как его результата. Но Ибн Сина говорит: ты не будешь знать ничего, кроме своего *Я* ('ана). Яйность ('ана'иййа) — вот что мы знаем иначе, нежели то, как знаем мир; наше *Я* открыто нам благодаря иной нашей способности, нежели та, что лежит в основании познания мира. Поэтому, беря в скобки весь мир и весь прежний опыт познания мира, мы не устраним познания *Я*. Это значит, что *Я* познаётся иначе, чем мир, благодаря иной способности. Эту способность Ибн Сина называет *хадс* «интуиция» (прямое, непосредственное схватывание). Важнейшей характеристикой интуиции, по Ибн Сине, служит её *неустраиваемость*. *Я* нельзя взять в скобки, *Я* не подвержено феноменологической редукции — так на современном языке можно выразить тезис Ибн Сины.

² Если не брать эксперименты с изменением сознания, направленные на размывание *Я*, то открытие Ибн Сины невозможно поставить под сомнение. В качестве возражения нередко приводят такое: а как быть с иллюзорностью *Я*, утверждаемой буддизмом? Но так понятые буддийские практики осознания иллюзорности *Я* будут свидетельствовать именно о правоте Ибн Сины. В самом деле, *кто* должен заняться размыванием моего *Я*, к кому обращены буддийские тексты? Если они обращены ко мне, тогда как на самом деле моё *Я* — иллюзия, то

они лгут, обращаясь к иллюзорному и создавая у этого иллюзорного (моего) *Я* надежду избавиться от иллюзии, действуя от имени иллюзорного себя. Это всё равно что бороться с миражами в пустыне, строя к ним настоящую дорогу. Кроме того, размывая *Я*, мы теряем вместе с тем и определённую структуру мира, мы переходим в какое-то другое, не соотносимое с обычным, состояние сознания. Но мне не хотелось бы говорить ни о галлюцинациях, ни о чём-то выходящем за рамки обыденного опыта человеческого сознания. А в этом обыденном опыте *Я* в самом деле составляет тот стержень, с утерей которого будет утрачена и наша жизнь, во всяком случае, утрачена в её обыденном понимании. Неизменность, постоянство, всегда-открытость (неутрачиваемость и незаслоняемость) *Я* и его совершенная, абсолютная простота — таковы основные характеристики нашего *Я*. «Не помнить себя» и значит — утратить собственное *Я*; мы вспоминаем свою жизнь с того самого раннего момента, когда можем сказать, что помним себя. Раздвоение *Я*, не говоря уже о его утере, — это признак душевного недомогания. Лишь неизменность *Я*, неизменность от начала нашей жизни до её конца даёт нам основание употреблять в отношении себя местоимение первого лица и говорить, что это — *наша* жизнь; наша, а не кого-то другого. Лишь это неизменное *Я* остаётся от начала до конца — с нами, точнее, оно и есть мы; всё прочее меняется непрерывно, никогда не оставаясь собой. Только потому, что я — это *Я* (а вовсе не потому, что я — студент, или муж, или учёный, или отец, т.д.), мы можем строить планы на будущее и отвечать за прошлое — а иначе прошлое и будущее были бы чьими-то, а не нашими, они принадлежали бы кому-то другому, а не нам. Неизменное, непрерывное и интенсивное удерживание *Я*, возможно, служит отличительным признаком нашего, человеческого сознания.

³ Ибн Сина говорит о *чистом Я* — таком, в котором нет и не может быть никакой сложности. В чистом *Я* нет ничего, кроме *Я*. Такое *Я*, конечно же, не субъектно и не предикативно: оно не может участвовать в субъект-предикатных конструкциях ни как подлежащее, ни как сказуемое. Это очевидно именно потому, что такое *Я* абсолютно просто, и в силу этой простоты оно полностью и безо всякой возможной ошибки открыто. Но открыто *кому*? Ибн Сина говорит, что мы постигаем своё *Я*, что оно открыто нам: каждому из нас — своё *Я*. Но если *Я* не может быть ни субъектом, ни предикатом, как оно может быть открыто хотя бы и самому себе? Ведь здесь — очевидное логическое затруднение: быть открытым самому себе значит как-то соотноситься с самим собою, а значит, нарушить совершенную простоту *Я*, ввести в него как минимум двойственность.

⁴ Заслуга Ибн Сины (и асСухраварди, который последовал за ним) — в том, что он открыл особый статус *Я*, особый модус его наличия, его простоту и неизменность, а вкупе с этим — его полное отличие ото всего остального: от мира и от нашего тела. *Я* Ибн Сины вместе с тем — не душа (*нафс*), в понимании которой тот придерживается аристотелевского учения. *Я* — нечто принципиально иное, открытость (постижимость, говорит Ибн Сина) чего не зависит от познаваемости или непознаваемости всего остального. *Я*, иными словами, самодостаточно. Единственное, что может быть названо самодостаточным.

⁵ Аргументация Декарта, как и в целом его *cogito ergo sum*, — своеобразное дополнение к позиции Ибн Сины. Ибн Сина проводит коренную редукцию всех познавательных способностей человека и всего содержания знания — Декарт,

напротив, берёт естественное состояние человека в полноте его cogito. Ибн Сина находит абсолютное, ничем не ограниченное и ни с чем не соприкасающееся *Я* — Декарт выводит формулу «я мыслю, следовательно, я существую», где «я» выступает как субъект, оснащённый предикатами. Ибн Сина доказывает неустранимость, нередуцируемость *Я* абсолютностью феноменологической редукции, которую *Я* переживает и которая не в силах его затронуть — Декарт обнаруживает «я существую» как неизбежный и несомненный результат сомневающегося мышления.

6 Формула Декарта неоднократно становилась предметом обсуждения и критики. Здесь не место останавливаться на этой критике сколько-нибудь подробно — не это предмет нашего внимания. В.С.Соловьёв в незаконченной, к сожалению, серии из трёх публикаций, которые были объединены под названием «Теоретическая философия» [2]², даёт разбор Декартовой формулы, заслуживающий отдельного разговора, для которого здесь нет места. Главное же — в том, что все критики Декартовой формулы говорят о разном и о многом, но почему-то не о том, что составляет подлинную заслугу Декарта.

7 А заключается она, во-первых, в том, что Декарт открывает тот модус, в котором можно говорить о сознании, не делая его предметом и не превращая в объект. Ведь Декарт спрашивает: чего не может не быть в моём сознании, если я застаю его таким, каким застаю? Он не делает феноменальное сознание предметом своего исследования, не препарирует его и не открывает в нём ничего. Он лишь спрашивает: при каких условиях возможно cogito? Вопрос «как возможно» — вопрос о трансцендентальном, о том, что не составляет содержания опыта, но что делает его возможным. Декартовский вопрос — именно об этом, хотя и сформулирован несколько сумбурно. Поэтому критики Декарта, которые берут его cogito ergo sum как содержание сознания, неправы изначально, и их критика никогда не попадёт в цель: Декарт не говорит о феноменальном сознании.

8 Это первое. И второе: Декарт открывает, что таким трансцендентальным условием является предикативная формула «S есть P». Она дана до опыта, наш сознательный опыт возможен только после того, как мы уже обладаем способностью к полаганию «S есть P», — вот что на деле говорит Декарт. В любом действии моего сознания уже заложена способность к тому, чтобы сказать «я существую», или «я есть существующий» (Логика Пор-Рояля). Сознание не может действовать (неважно, какого его «содержание», неважно, что именно я «осознаю»), если оно не способно к связности типа «S есть P» — вот что говорит Декарт. Способность связывать субъект и предикат предшествует любому опыту нашего сознания и делает его возможным.

9 Если Ибн Сина прав и если *Я* не субъектно и не предикативно (оно не может быть ни подлежащим, ни сказуемым: нельзя сказать «*Я* есть нечто» или «Нечто есть *Я*») и при этом служит условием нашего сознания, носящим трансцендентальный характер (без такого *Я* невозможен никакой опыт нашего сознания, даже направленный на размывание *Я*); и если прав Декарт и неперменным условием нашего сознания служит способность к связности типа «S есть P», где на месте субъекта высказывания стоит «я», — то о каком «я» говорит Декарт? Конечно, это не может быть чистое авиценновское *Я*. Ведь «я»

Декартовой формулы — это именно феноменальное *я*, *я* меняющееся, то, что никогда не остаётся собой. В этом смысле *я* парадоксально: оно постоянно меняется, инаковость — его стихия, и вместе с тем оно всегда — именно *я*. Именно потому, что в формуле Декарта фигурирует феноменальное *я*, он и подвергся ненужной и неоправданной критике, как если бы и сама формула говорила о содержании феноменального *я* и как если бы в этом был её смысл. Но нет, смысл этой формулы — другой: любое проявление моего сознания, вся его жизнь возможны, только если *я* прежде того обладаю способностью к связности типа «S есть P».

¹⁰ Вот почему и вот в каком смысле Ибн Сина и Декарт взаимно дополнительные: первый говорит о *Я*, второй — о связности, в которую погружено *я*. Эти два: чистое *Я* и связность, в которую погружено *я* феноменальное, — переживают феноменологическую редукцию и никак не могут быть затронуты методологическим сомнением. Именно это важно, и этого нельзя не признать.

¹¹ Вместе с тем и Ибн Сина, и Декарт говорят многое выходящее за пределы этого утверждения. Например, Ибн Сина говорит о постижении *Я* и, более того, об интуитивном постижении любой вещи, включая божественную Самость, в «озаренческой сопряженности» (*идафа ишракиййа*), когда вещь открывается целиком. Это его положение невозможно обосновать и его не следует принимать, в отличие от его безусловного открытия — открытия чистого *Я*. Декарт настаивает на единственной предикативной формуле «S есть P» («я есть существующий»), из чего вытекает предельный и неоспариваемый характер бытия как такового, во-первых, и «бытия» как категории, во-вторых, и не указывает не менее очевидную, другую предикативную формулу, которая заложена в утверждении *ergo ago*, «следовательно, я действую». Мне приходилось об этом писать [3, с. 53-62]³, и эта никак иначе не объяснимая избирательность объясняется только тем, что путь *ergo ago* — слепое пятно для мышления, избравшего путь *ergo sum*.

¹² Но главное — не в этом, главное — в тех открытиях, которые принадлежат Ибн Сине и Декарту: открытие чистого *Я* и открытие погруженности *я* в связность. Эти два открытия говорят нам о том, чего не может не быть в моём сознании, от чего *я* ни при каких условиях не могу быть свободен, когда застаю своё сознание таким, каким его застаю. А застаю *я* его как сознание человека, социализированного в той или иной большой культуре, сознание, воспитанное и «обработанное» практиками той или иной большой культуры. Но ведь никакого другого сознания нет и рассуждать о нём невозможно; не будем же мы, в самом деле, считать, что сознание «возникает на» мозге (или же супервентно на нём) и, далее, вслед за аналитиками рассуждать о том, будет ли идентичным сознание сотни или тысячи одинаковых экземпляров мозга, как если бы сознание было физическим эффектом, вроде индукции электрического тока во вращающемся в магнитном поле проводнике, когда бы мы могли реплицировать до бесконечности «носители» сознания, как мы реплицируем такие проводники.

¹³ Трансцендентальные условия сознания в понимании, о котором мы говорим здесь, — это то, что развернётся как сознание и что никак не может быть представлено как данный мозг или его часть, взятые как «носители» сознания (или, если брать компьютерную метафору, — как «железо», или как *bios*, или как

содержимое загрузочного сектора загрузочного диска, т.д.), — потому что *развернуться как сознание* — это совсем не то же самое, что быть «носителем» или «нейрокоррелятом», или составлять трансцендентальное условие в смысле Канта. О разворачивании в собственном смысле слова говорит только Николай Кузанский, и его важнейшие положения о совпадении минимума и максимума, о развёрнутости и свёрнутости, о неинном и о точке как начале никогда не утратят своего значения. Но всё же и он не дал ясного описания того, что такое разворачивание — ключевой термин в системе его взглядов, от которого зависит понимание всех остальных категорий, оставив это логике смысла. Суть логики смысла (попробуем забежать немного вперёд) состоит именно в том, чтобы найти *начало как саморазворачивающееся*. (Именно в этом её суть — а не в том, что под этим именем излагал Делёз.)

¹⁴ Их всех открытий Канта, которые имеют первостепенное значение для понимания того, что такое сознание и что значит, что «оно работает», для нас важно то, что он говорил о способности суждения. Способность суждения выражает именно то, о чём мы говорим, — способность к разворачиванию, укоренённую в способности к связности как ключевой способности человеческого сознания. Поэтому этой способности должно быть отведено основное место и уделено основное внимание, если мы хотим развить логику смысла как разговор о саморазворачивании сознания. Кант рассматривает её как некую «само собой разумеющуюся» процедуру — ведь способность суждения, по Канту, не даёт априорных законов, а значит, она инвариантна, как и у Декарта, и описывается той же формулой «S есть P». Способность суждения у Канта — подведение предиката под субъект, как если бы сам факт того, что способность суждения (т.е. способность развернуть связность в форме суждения) осуществляется именно в такой форме, был совершенно тривиальным и, главное, инвариантным.

¹⁵ Итак, Ибн Сина и Декарт открывают чистое *Я* и всегдашнюю, неустранимую погруженность *я* в связность; Николай Кузанский открывает разворачивание и сворачивание. Но это пока — отдельные положения, они как таковые ничего не говорят о начале сознания и о его саморазворачивании.

¹⁶ О необходимости полной редукции не только содержания нашего сознания, но и его инструментов фактически говорит французский философ и китаист Ф.Жюльен. Он востоковед, и с ним мы впервые сталкиваемся с проблемой прочтения архива других больших культур — иных, нежели та, к которой принадлежит исследователь. Этой проблемы не могли видеть ни Ибн Сина, ни Декарт, ни Кант. Принадлежа двум разным большим культурам, арабомусульманской и европейской, каждый из них мыслил в ключе линейного универсализма, принимая тот способ смыслополагания и ту рациональность, что заданы его большой культурой, за единственно возможные. Однако востоковедение сталкивается с тем массивом материала, который — если брать его в целом и относиться к нему профессионально — сопротивляется тому, чтобы соответствовать и отвечать критериям европейской рациональности и в целом — смыслополагания. Иначе говоря, этот архив нельзя адекватно прочитать в оптике европейской рациональности. Его можно подогнать под эту оптику, но такая подгонка неизбежно исказит, порой до неузнаваемости, прочитываемый архив. Это

всё равно что пытаться учить пловца передвигаться по законам пешего шага, или учить кого-то летать на основе приёмов успешного плавания.

17 Жюльен фактически излагает парадокс (хотя и не называет его так), который можно сформулировать следующим образом: предельные основания философской традиции не могут быть обоснованы в рамках самой этой традиции. Этот тезис заявлен уже в его установочной работе «Стратегия смысла» [4]⁴. О возможном подходе к решению этого парадокса автор говорит едва ли не во всех своих трудах [напр., 5, 6]⁵].

18 Если рассуждать вместе с Жюльеном, то нельзя не признать, что он прав, поскольку, если философия — это такой род деятельности, главная функция которой — рефлексивность, то есть обращённость на саму себя, а значит, способность вскрыть предельные основания чего угодно (в том числе и самой себя), и поскольку антидогматизм — принципиальная черта философии, тогда, конечно, ничто пред-посланное не должно приниматься без критики. Но, согласно Жюльену, именно те основания, которые заложили греки, входят неизбежным образом в европейское мышление, в его основу, а тем самым и в его состав. Таким образом, в любом акте европейского мышления эти основания заявляют о себе и формируют это мышление.

19 Содержательно задача, выполнение которой устранило бы парадокс Жюльена, заключается в том, чтобы вскрыть предельные основания философской традиции. Оценочно же такая задача заключается в том, чтобы сделать философию действительно философией, поскольку подлинность философии заключается именно в этом: в способности видеть и критически разбирать основания Всего, а значит, и самой себя. Но ведь европейская (и любая другая) философия этого не делает — потому что не может делать, замыкаясь в рамках самой себя, собственной традиции.

20 Отсюда неизбежный вывод: философия не может быть подлинной, если замыкается в рамках собственной философской традиции. Это — тезис, который ясно вытекает из того, что говорит Жюльен. Вряд ли его можно оспорить. В самом деле, глаз видит всё вокруг, кроме самого глаза. То, что выступает как «оптика» моего рассмотрения, что задаёт мою перспективу, тем самым избегает этой оптики, не попадает в эту перспективу.

21 Даже метафора зеркала здесь не помогает. Часто говорят, будто бы Другой выступает как зеркало, в котором я могу рассмотреть самого себя. Удивительно, насколько легковесны бывают такие утверждения! Достаточно на минуту остановиться и подумать: вот у нас я и Другой, выступающий как Зеркало, и в этом Зеркале я вижу самого себя лучше, чем видел бы без зеркала. Почему? Метафора ведь выбрана не случайно: потому что в зеркале я отражаюсь весь и потому что могу посмотреть на себя со стороны. Вот он, критический взгляд со стороны! Не это ли разыскивает философия, не это ли ей нужно: рефлексия, долгожданный взгляд на самого себя со стороны? Но ведь в этом зеркале, в этом Другом мы видим именно что самого себя — вовсе не Другого; и это хорошо выявляется выбранной метафорой: мы никогда не видим само зеркало, т.е. самого Другого — мы видим только себя. Да, отражённого в зеркале — но именно себя, а

не Другого. Не случайно ведь выражение *alter ego*, другое «я»: именно «я», а не ты; себя самого мы видим, но не Другого. Когда европейский взгляд рассматривает другую традицию философии или в целом — другую культуру, он видит — самого себя, вовсе не Другого; он подставляет на место Другого — собственное отражение. Вот почему Жюльен утверждает, что Европа до сих пор не знает Китая (как и Китай — Европу). При всём потрясающем развитии китаистики это остаётся верным постольку, поскольку речь идёт об основаниях, о «другой точке зрения»: Европа смотрит на Китай (или на любую другую традицию) как в зеркало, видя собственное отражение, но не зеркало. Постановка задачи Жюльена, выявляющей одноимённый парадокс, показывает подлинный смысл метафоры зеркала: на деле нет никакого Другого, мы видим всегда самих себя, куда бы мы ни смотрели, говорит Жюльен — потому что наше видение, наша оптика остаётся неизменной. Мы не видим, во-первых, оснований собственной философии и шире — собственной мысли; а во-вторых, мы не можем выстроить другую точку зрения: не можем увидеть, как задаётся действительно Другая традиция философии, мысли (в целом — Другая культура), опирающаяся на другие — не наши — основания.

²² Парадокс Жюльена вскрывает действительное, подлинное затруднение, которое невозможно отрицать или не замечать: философия не может пройти мимо этого затруднения, поскольку это — вопрос о подлинности философии, о том, чтобы философия была действительно тем, чем она всегда претендовала быть. Однако парадокс Жюльена неразрешим в рамках одной философской традиции. В самом деле, до тех пор, пока мы смотрим в микроскоп, мы никогда не разглядим сам микроскоп. Если мы имеем дело с единственным вариантом мышления, с его, как говорят, инвариантом (здесь слишком поспешная претензия европейского мышления на универсальность), с его уникальными основаниями, мы никак не сможем освободиться от этих оснований. Освобождаясь от них, мы «освобождаемся» от самого мышления: мы больше не мыслим; мы теряем основание мышления и основание философии.

²³ Жюльен говорит не о том, о чём говорят Ибн Сина, Декарт и Кант. Именно поэтому ему удаётся до конца провести редукцию всего, что может быть найдено в европейском сознании: освободить его от его содержания и от его оснований, ото всех инструментов рациональности. Абсолютности редукции соответствует у Жюльена и абсолютность сомнения: мы именно потому избавляемся ото всего европейского в нашем сознании, что всё это не годится для выполнения нашей задачи. Мы должны, вслед за Жюльеном, получить возможность взглянуть на себя *целиком со стороны*, а значит, *не* со своей точки зрения. А с какой? С «другой»; но как эту другую точку зрения получить, если мы полностью отказались ото всего европейского — от оснований рациональности, от оснований смыслополагания, от всего содержания сознания? Как её строить — эту другую точку зрения, в которой нет *ничего* от нашей?

²⁴ Хотя многочисленные публикации Жюльена захватывающе интересны, он не даёт ответа на интересующий нас вопрос. И нам придётся искать этот ответ самим — но мы будем делать это уже в других работах, развивающих логико-смысловой подход.

Примечания:

1. [[1], *Смирнов А.В.* Всечеловеческое vs. общечеловеческое. М.: ООО «Садра», Издательский Дом ЯСК, 2019, с. 3538
 2. [[2], *Соловьёв В.С.* Теоретическая философия // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьёва. Том VIII (1897-1900). СПб.: Издание товарищества «Общественная польза», 1903. С. 148-221
 3. [[3], *Смирнов А.В.* Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению. М.: Издательский дом ЯСК, 2021, с. 5362
 4. [[4], *Жюльен Ф.* Путь к цели: в обход или напрямик? Стратегия смысла в Китае и Греции / Пер. В. Г. Лысенко. М.: Московский философский фонд, 2001
 5. [[5], [6], *Жюльен, Ф.* Великий образ не имеет формы, или Через живопись — к не-объекту (опыт де-онтологии) / Пер. А.Шестакова. М.: Ад Маргинем Пресс, 2014; *Jullien, F.* The Book of Beginning / Transl. J.Gladding. New Haven & London: Yale University Press, 2015
-

Библиография:

1. Смирнов А.В. Всечеловеческое vs. общечеловеческое. М.: ООО «Садра», Издательский Дом ЯСК, 2019.
2. Соловьёв В.С. Теоретическая философия // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьёва. Том VIII (1897-1900). СПб.: Издание товарищества «Общественная польза», 1903. С. 148-221.
3. Смирнов А.В. Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению. М.: Издательский дом ЯСК, 2021.
4. Жюльен Ф. Путь к цели: в обход или напрямик? Стратегия смысла в Китае и Греции / Пер. В. Г. Лысенко. М.: Московский философский фонд, 2001.
5. Жюльен, Ф. Великий образ не имеет формы, или Через живопись — к не-объекту (опыт де-онтологии) / Пер. А.Шестакова. М.: Ад Маргинем Пресс, 2014.
6. Jullien, F. The Book of Beginning / Transl. J.Gladding. New Haven & London: Yale University Press, 2015.

Philosophy is reflective...or not?

Andrey Smirnov

*Main Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences
Russian Federation, Moscow*

Abstract

The article focuses on the historical background for a logic-and-meaning approach to consciousness as *tselostnost'*. This notion, having no equivalent in English, may roughly be rendered as "a (self)developing whole". The author demonstrates that in the thought experiment "soaring man" Ibn Sina discovers the pure self as an unavoidable condition of our consciousness. This self is revealed to itself in a different way, in a different cognitive act than any object of knowledge. Then Descartes' discovery of the 'S is P' predication formula as a condition for multiplicity of our phenomenal ego is discussed. The line can be traced back to Nicolas of Cusa, who discovered development and envelopment, and continued to a contemporary French sinologist Francois Jullien, who argues that, paradoxically, the ultimate foundations of any philosophical tradition cannot be clarified and reflected upon by means of that very tradition.

Keywords: Ibn Sina, pure Ego, Descartes, cogito, Nicolas of Cusa, development, envelopment, Francois Jullien, logic of sense

Publication date: 30.05.2023

Citation link:

Smirnov A. Philosophy is reflective...or not? // *Studies in Transcendental Philosophy* – 2023. – V. 4. – Issue 1-2 [Electronic resource]. URL: <https://transcendental.su/S271326680024729-1-1> (circulation date: 05.07.2024). DOI: 10.18254/S271326680024729-1