

ПЛАТОН: ОТ АРГУМЕНТАТИВНОЙ КУЛЬТУРЫ К МЕТАФИЗИКЕ

С.В. ПАНОВ,
С.Н. ИВАШКИН

Аннотация

Цель Платона в культуре «магии мысли» – превратить эффекты аффективных разрядов при восприятии той или иной вещи в воспроизводимые смыслопорождающие комплексы впечатлений, отождествив их с сущностью предмета, и обосновать трансцендентальную способность нашего познания неподвижного в подвижном, как и сферу, где происходит превращение представлений в идеи.

Теоретическая прозопопея Платона следуя магии чистой мысли, в которой мыслимое не может не принадлежать бытию самому по себе, снимает органический автоматизм слепой гармонизации аффективных стимулов порожденных желаний и познавательных поведенческих реакций в политеизме, а также рефлексивный автоматизм сознания периода распада политеистской прозопопеи, сознания которое не устает искать интеллектуальных оправданий для своих аффективных движений и отрицаний эффектов этих движений во внутреннем чувстве.

Ключевые слова: объективация, метафизика, бытие, благо, прекрасное, диалектика.

Панов Сергей Владимирович – кандидат философских наук, доцент Национального исследовательского технологического университета «МИСиС», Москва.

saint-denis@mail.ru

Ивашкин Сергей Николаевич – кандидат культурологии, главный специалист Музыкальной библиотеки им. П. Юргенсона, Москва.

thammasat@yandex.ru

Цитирование: ПАНОВ С.В., ИВАШКИН С.Н. (2017) Платон: от аргументативной культуры к метафизике // Философские науки. 2017. № 5. С. 70–81.

Все, что существовало как комплекс абсолютизированных источников индивидуальных и коллективных мотиваций в политеизме, все, что существовало как условия возможности реагирующего существа в частном и локальном мире потребителей софистской аргументации, должно быть заменено результатами отождествления бытия с эффектами интеллектуальной интуиции. Поэтому в «Федоне» [Платон 1999, 78d] бытие само по себе мыслится как условие возможности объективации изолированного комплекса наиболее интенсивных впечатлений от предмета в его неподвижную сущность, внятную любому реактивному сознанию и воспроизводимую всякий раз при действии соответствующего внешнего или внутреннего стимула.

Прекрасное само по себе обозначает объективацию возвышенной реакции на безусловную слепую гармонию мысли и мыслимого в тождестве идеи. Но бытие и прекрасное сами по себе стали мыслиться только потому, что произошла переоценка ценностей в культуре «магии мысли» — в метафизике — как производстве морального суждения, суждения о благе. Отныне мы видим благое не в языке богов, определяющем простое событие нашей судьбы, не в подтверждающих наши аффективные движения продуктах пассивного синтеза представлений в софистике. Мы видим благое в том, что всякий раз снимает наши аффективные импульсы для того, чтобы мы могли отождествить цель бытия с отчужденной слепой ориентацией поступка (например, с философским мужеством перед смертью, небытие которой уже утверждено для реактивного сознания исходя из простого бытия мысли о ее небытии).

Исходя из простой рефлексии этой отфильтрованной стимульно-реактивной мотивации, называемой благом, мы создаем шкалу ценностей, ориентирующую сознание сущностей и, следовательно, диалектику противоположных категорий, по которой смерть понимается как противоположность жизни по аналогии отношений справедливого и несправедливого. Но несправедливое не является противоположностью справедливого, оно есть его отсутствие так же, как слабое не является противоположностью сильного, а просто следствием угасания силы. Метод метафизики сужается до описания степени качества сущего, до выявления эссенциализированных представлений, забыв о самом сущем в его бытии.

Метафизика оформляет понятие души как сферы простой рефлексии и воспроизведения объективированных представлений о предметах и их отношениях. Поэтому неподвижное распознает неподвижное в познании, ставшем припоминанием воспроизводимых комплексов интенсивных впечатлений вещи, заменивших пределы ее реального существования, т.е. ее бытия в мире, припоминанием неподвижных прообразов вещей, воспроизводимых в интуиции вне реально-жизненного контекста их существования. Поэтому, как показано в «Пире», душа определена вечным стремлением к благу, поскольку она определена ее собственной конечностью: она может существовать только тогда, когда не все условия достижения блага ей даны, она ограничена в своих познавательных трансцендентальных способностях, она стремится и может стремиться только к недостижимому по определению, так как благо есть чистый акт самопорождающего метапредставления, в котором акт созерцания, его предмет и сущность предмета неразличимы.

Поскольку познавательная интуиция в «Пармениде» конечна, т.е. не создает условий мыслимого, единому здесь противостоит иное. Иное не свести ко многому, это — условие бытия любого множества,

оно есть открытость потенциальных стимульно-реактивных связей для реактивного сознания, сама бесконечность познавательных стимулов, в которую единое, эта сообразность всех порождающих представлений, смотрится как в собственную иллюзию. Сознание метафизика замыкается в аналитику движения идеи с тем, чтобы вновь и вновь порождать трансцендентальную иллюзию единого и многого, объективные основы которой не могут им адекватно мыслиться.

Если рассматривать философию как искусство, т.е. как подлинный мимесис природы в отличие от подражания софистов, то для Платона в «Федоне» эта тема стала возможной благодаря моральной интерпретации бытия, властной перспективе ценности, в которой истинное бытие приписывается существованию души, не связанной в своем чистом созерцании с чувственностью тела, способного исказить наши представления о сущем. Платон, выстраивая поэтику диалога как динамику подтверждения сократовской метафизики, осмысляет учение о душе как мимесис природы в том, что сама природа есть постоянный поиск самообладания исходя из рефлекторного отражения в рассудке события мысли.

Как регулятивная природа раскрывается двояко — как аффективная динамика в потоках спонтанных импульсивных движений и как ансамбль форм самообладания, которые организуют потоки стимулирующих восприятий, фильтруя и выбирая те или иные восприятия для превращения их в рефлекс сознания, комплексы рефлексов сознания — в стимульно-реактивные привычки, а объективированный образ привычки в ценность исходя из простой интенсивности влияния стимула на внутреннее чувство, так реактивное сознание метафизика разделяет человеческое существо на душу как способность восприятия чистых представлений и формирования волевого самоопределения и тело как чувственную восприимчивость многообразного.

Именно перспектива ценности как объективированного образа стимульно-реактивной привычки узаконивает разделение человеческого существа на душу и тело. Как ценимое задает обзор слепо предпочитаемых человеческих склонностей в контексте их рефлекторного отбора для регуляции человеческого восприятия, мышления, воления и действия, так реактивное сознание отождествляет себя с бытием чистой мысли в душе, забывая, что она есть его собственная проекция, т.е. отчужденный самообраз, позволяющий обрести гармонию в непосредственном отождествлении мысли и мыслимого по все той же модели речевого автоматизма — идентификации произнесенных и услышанных звуков речи. Но душа — еще и сфера волевого самоопределения: волевой акт приобретает значимость, если и только если он относится к абсолютному предмету воления — благу.

Но если благо — это отчужденный образ объективированных эффектов аффективных разрядок, т.е. тоже является отчужденной

проекцией реактивного сознания метафизика, которая дарит ему гармонию с самим собой только из стремления к нему как к недостижимому идеалу, это сознание не может не породить диалектику понятий, поскольку оно само по себе — отсрочка самого себя, проект перспективы события, предполагающий горизонт противопоставленного чистой воле, чистой мысли и чистому желанию. Реактивное сознание метафизика не может не проецировать цель человеческого существования и идею ее недостижимости, потому что только в отношении заданного любому сознанию фактического несовершенства реактивное сознание и может обрести свой онтологический статус, может быть тем, чем оно все еще не является, — абсолютным образом самообладания и его отражением.

Как регулятивная природа всегда определяет горизонт преодолимого для события собственного самообладания, так реактивное сознание не может не соотноситься с тем, что затемняет чистое мышление и чистое воление, что искажает чистое представление. Как только противопоставление подлинного и неподлинного становится категорией рефлекторного рассудка, который абстрагирует характер связи соотнесенного по противоположности, возникает диалектика категорий, следуя инверсии стимулов в аргументативной культуре, производящей иллюзию порождения одного другим так же, как чистая мысль воспринимает мыслимое вне рассмотрения объективного контекста его существования, изолируя его в вечный неподвижный мыслеобраз, и отождествляется с его рефлекторным отражением в рассудке, отказываясь мыслить саму себя и реальность того, что обозначает мыслеобраз. Так реактивное сознание метафизика полагает условия существования противоположностей в самом факте мыслимости их соотношения.

Уже у Платона мы видим предвращение гегелевской диалектики, которая, по слову Хайдеггера [Хайдеггер 1993, 383], собирает нечто для бытия и мысли посредством нерелексируемого соотношения противопоставленного. Справедливость и несправедливое, прекрасное и безобразное не противоположны сами по себе, как смерть и жизнь, сухое и влажное, сон и пробуждение. Но как непосредственно реактивное сознание понимает противоположность противоположного, так непосредственно категории вступают в смыслопорождающие отношения, так непосредственно результат этих отношений внушается участникам диалога о мысли как об удостоверяющем диалоге с самой собой, о мысли, которая в самой себе заключает меру собственной достоверности.

Поскольку в основе метафизики и диалектики Сократа лежит инверсия стимулов в аргументативной культуре и связанной с нею моральной интерпретации бытия как движения к внеположной цели существования, учение о посмертном мире и воздаянии, как и

космология с учением об «эфирной» расе явятся естественными рефлексами метафизического сознания. Моралисту необходимо внушить как своим собеседникам, так и любому реактивному познанию перспективу цели и критерии совершенства душевно-интеллектуальной организации человеческого существа.

Поскольку мера человеческого существа есть гармония волевых движений с предустановленной целью, Сократ живописует ландшафт Земли [Платон 1999,108e–111c], позволяя насладиться мифом о людях, живущих на границе воздуха, с которыми стоит труда не отождествить себя, и пространство загробного мира со способами существования несовершенных, способных к очищению и совершенных душ. Моральная оценочность и градация ценимого обеспечивают неравнозначность стихий: близость к эфиру предпочтительна, так как дает неведомую остальным ясность чувственной интуиции, достигшей стадии созерцания светил. Здесь суть платоновского аналогизма: способность фильтрации и воспроизводства отобранных по силе, интенсивности стимульно-реактивных связей приближает человеческое существо к благу так же, как простая близость к качественно высшей стихии формирует сверхъестественную восприимчивость «эфирной» расы, как непосредственно отождествляются слепые ориентации мысли, желания и поступка, основанные на простом отражении впечатляющих эффектов спонтанных движений импульсивной природы в соответствии с моральным смыслом бытия. Так непосредственно организация универсума воплощается в результатах мифической визуализации как ансамбля чувственно данных принципов гармонии, внушаемых словесным выражением в идентификации любого собеседника с эффектами воображения носителя мифа. Логика мифа прагматически используется в поэтике диалога как непреложное свидетельство о подлинных регулятивах внутренней и внешней природы в форме аргументации метафизической позиции эмансипированного сознания, больше не принимающего на веру прямого действия абсолютизированных в фигурах богов желаний на мотивацию реактивного сознания.

В «Федоне» Сократ [Платон 1999,118a] становится прозопопеей собственного умирания как достижения чистоты мысли, а диалог Платона — свидетельством этой прозопопеи и в свою очередь прозопопеей подтверждения истинности пути метафизика и моралиста. Как Сократ снимает любую возможность чувственной интуиции в аргументации бессмертия души, этического и космологического его последствий, так диалог «Федон» становится подлинным саркофагом чистой мысли и ее абсолютным телом потребления. Финальный аккорд в доказательстве бессмертия души и действия интеллектуальной интуиции мы видим в свидетельстве Сократа о собственном состоянии, исходя из его простого ощущения паралича тела и словесной передачи этого ощущения собеседнику.

Как непосредственно самоощущение передает фактическое действие яда, как непосредственно в самосвидетельстве и свидетельстве других результат самоощущения раскрывается для сознания Сократа и внушается собеседнику, так непосредственно чистая мысль аффицирует саму себя, превращая восприятие собственных стимулов в единственную цель и средство собственного бытия. Иными словами, субъективное ощущение паралича тела изолируется и объективируется в критерий истинности телесного состояния Сократа тем же способом, каким интеллектуальная интуиция объективирует воспроизводимые комплексы запечатленных эффектов аффективных разрядок, заменивших собой объективные представления о вещах и явлениях внутреннего и внешнего мира. Поэтому паралич Сократа означает финальную нейтрализацию суждения объективности: как внутреннее чувство определяет утрату ощущения в потерявших чувствительность частях тела, исходя из простого события этого ощущения, так интеллектуальная интуиция отбирает и объективирует ориентирующие понимаемые, волевые и поведенческие привычки на основе простого события самоотношения в каждом акте понимания, воли или действия.

«Пир» [Платон 1999, 108e–111c] как диалог о сущности любви как самом интенсивном аффекте, способном формировать слепую ориентацию реактивного сознания к достижению блага, еще больше говорит нам о природе мысли в том, что называется метафизикой, т.е. моральной объективацией бытия. Жертвенная любовь к предмету желания в речи Федра становится смыслообразующим импульсивным движением, которое становится тем более значимым и мотивирующим, чем сильнее оно преодолевает инстинкт самосохранения, но, как всегда у Платона, мы наблюдаем инверсию стимулов в самом авторском свидетельстве о подражании мифу собеседников Сократа и его самого как повествованию, стимулирующем поиск истины мысли и бытия. Как жертвенная любовь отбирается в конкуренции идеалов, как выразился бы Фихте [Фихте 1993, 788], и объективируется в единственно верную волевою и поведенческую ориентацию, дающую доступ к благу, исходя из простого события восприятия стимула во внутреннем чувстве, так мысль, рефлекторно отражающая действие избранного стимула, достигает подлинного понимания бытия в отождествлении с совокупностью впечатлений импульсивных движений.

Но, как мы видим уже в «Илиаде» Гомера, жертвенная любовь как идеал военной аристократии ограничена эгоизмом и аппетитом-к-власти. Так, Ахиллес, назначенный полубогом по своей сверхъестественной удачливости, предает, по слову Аякса [Гомер 1967, гл. 9, ст. 620–640], узы «братской дружбы», рассчитывая обрести условие получения любых социальных вознаграждений — власть. Ограниченная контекстом естественного соперничества, добродетель политеистической культуры — способность пожертвовать собой за другого воина,

которая сублимировала тотемный запрет на убийство одноплеменника в локально-племенных культурах в целях обеспечения единства и экспансии межплеменного союза, переосмыслена в метафизике Платона как аргументативной культуре, в которой абсолютизированные источники желания действенны не сами по себе, а только за счет отражения их действия в рефлекторном рассудке как способности соотносить представления с внушенной идеей блага.

Уже в «Одиссее» [Гомер 1967, гл. 9, ст. 620–640] условие существования военной аристократии переосмысляется: добродетель жертвенности и оценка воина по объективным критериям силы и военного мастерства отходят на второй план перед находчивостью и сообразительностью хитроумного героя. Платоновское учение об Эроте и является воскрешением и сублимацией добродетели военной аристократии в ситуации, когда аристократические импульсы оказались сняты в демократии как соперничестве индивидуальных или групповых appetitus, а не конкуренции идеалов.

Пир, который в культуре военной аристократии служил средством снятия напряжения перед выбором жертвы богам для смягчения их немилости к войску, является тем же для Платона: пир как последовательность аргументов в пользу благоприятного действия Эрота, проистекающего из его неотъемлемых качеств, должен стать фундаментом для сосуществования реактивных сознаний только исходя из интенсивности впечатления аргумента на внутреннее чувство собеседников. Как пир в «Илиаде» [Гомер 1967, гл. 9, ст. 90] снимает общее напряжение в выборе «козла отпущения» — Ахиллеса, так платоновский пир как предвосхищение жертвоприношения и само жертвоприношение имеет целью гармонизировать реактивные сознания в их аргументативных послылках через сублимацию сознания, которому импульсивная природа даст в опыте отражения аффективной разрядки непосредственное согласие мысли и мыслимого.

Аргументы Федра [Платон 1999, 178a–180b] и Павсания [Платон 1999, 180c–185c] воспроизводят понятийно-чувственные схемы политеистической культуры. Эрот представляет собой объективацию аффективных связей богов и людей, действующих, исходя из простого события, стимулирующего восприятия во внутреннем чувстве. Но уже в их рассуждениях намечается моральная перспектива ценностного различия Эрота пошлого и Эрота небесного, различие стремления к благородному и желаний, отождествленных с зовом плоти. Конечно, для реактивного сознания в политеизме различие пошлого и возвышенного не наделалось ценностным смыслом: непристойное и высокое являлись двумя аспектами проявления желаний, которые необходимо было пережить в силу их простой явленности для сознания.

Мы видим, в метафизике как аргументативной культуре стимульно-реактивная природа человека переосмыляется: реактивно сознание

действует, больше не исходя из непосредственного восприятия стимула во внутреннем чувстве и одновременного отождествления этого стимула с его стабилизирующей отчужденной проекцией, т.е. волей богов (таков, например, гнев Ахилла), а исходя из отражения стимульного влияния в рефлекторном рассудке и его сравнения с другими интенсивными впечатлениями аффективных разрядок только по силе их воздействия на внутреннее чувство. Разумеется, по сравнению с реактивным сознанием агента политеистической культуры эмансипированное сознание агента аргументативной культуры, сознание метафизика усложняется, но оно получает пространство все еще не свободной рефлексии над эффектами аффективных разрядок, служащих основой для формирования слепых ориентаций восприятия, мысли и действия. Мифическое видение мира, по слову Гуссерля [Гуссерль 2000, 645], а именно, гармония стимулов и реакций, все еще является предметом его мимесиса.

Аргумент Эриксимаха об Эроте [Платон 1999, 186a–188e] как принципе гармонизации по модели музыкальной гармонии созвучного, аргумент Аристофана [Платон 1999, 189c–193e] об Эроте как стремлении к целостности как раз вводят нас в рефлексию аргументативного сознания, заставляя нас забыть, что репрессивные действия богов в отношении цельных человеческих существ, способных на бунт, являются проявлением все той же аффективной природы и ее рефлексии самой себя. Почему человеческие гибриды бунтовали и пытались занять место богов? Потому что это проделали сами боги, чей гюбрис, чье бесконечное желание необходимо толкало их на войну всех против всех, пока само желание не обратилось на самое себя, выведя из этого опыта простой рефлексии принцип самосохранения и императив самоограничения, позволившие им разделить области бытия, событиями которых они были призваны управлять. В аргументе Аристофана мы имели дело с полаганием в бездну (*mise en abîme*) (принцип матрешки), с образом самоограничения желания, превращенного в условие его существования, с образом, который будет повторяться до бесконечности в рефлекторном сознании аргументатора как его определяющая сила.

Как боги подчинили себя ограничениям собственных appetitов, исходя из восприятия волевого импульса, диктата желания, обращенного на себя самое, как гибридные человеческие существа подчинились воле богов, начав понимать жизнь как самосохранение за счет ограничительного оформления желания, так добродетель жертвенности обеспечивала единство и выживание военной аристократии за счет нейтрализации индивидуальных appetitов власти, так рефлекторный рассудок аргументатора-философа должен был преобразовать самые впечатляющие эффекты аффективных разрядок в слепой этический регулятив, а объективированную перспективу саморегуляции — в идею блага.

Такая бесконечно повторяемая мотивация реактивных сознаний стала возможной благодаря объективным эффектам желания как абсолютным причинам бытия, воплощенным в фигурах Третьих — внеположных богов с целью гармонизации человеческого бытия через комплекс абсолютизированных форм желания. Импульс аффективной природы абстрагировался от реального контекста его возникновения, изолировался, отчуждался и абсолютизировался как единственно приемлемая и эффективная форма желания, позволяющая удовлетворить базовые потребности питания, влечения, воспроизводства рода, агрессии, только исходя из влияния стимула на импульсивную природу человека [Poulain 2001, 129–133].

Чтобы получить желаемую гармонию стимула и реакции, нужно было закрепить единственно верное вознаграждающее действие стимула и производство соответствующей реакции во внутреннем чувстве, сопровождаемое ощущением удовольствия от его восприятия и порождения реакции. В основе этой объективации эффектов желания лежит инверсия стимулов, осуществленная религиозной прозопопеей, заменившей реальные стимулы и реакции восприятием отфильтрованного и вознаграждающего стимула по модели отождествления слышимого и произносимого. Как непосредственно связаны произведенные и воспринятые звуки речи, так мир предстает как безусловная гармония воспринимаемых стимулов и соответствующих реакций, гармония которую нужно произвести и подтвердить, абстрагируясь от любых объективных контекстов стимуляции и реагирования реактивного сознания.

Аргумент Сократа [Платон 1999, 202а–212с] представляет собой попытку превращения простого восприятия этического стимула в основное потребительское действие рефлексорного сознания аргументатора-философа на основе простого события его мыслимости. Оказывается, Эрот обозначает стремление к благу просто исходя из события аффективного движения и его отражения в миметическом рассудке. Эрот — наследник двух противоположных принципов бытия и обозначение стремления к вечному обладанию благом. Это обладание, по слову Диотимы, лежит в основе любых желаний достичь бессмертной славы своей добродетели.

Если добродетель понимать как образ стимульно-реактивной органики, как следование слепому регулятиву аффективной природы, которое становится значимым на основе простого события восприятия стимула во внутреннем чувстве, то стремление к бессмертной славе добродетели есть замыкание на себе аффективного движения и внушение результата этого замыкания на себе любому реактивному сознанию как ориентира поведения, которому нужно следовать независимо от реальных обстоятельств нашего существования. Как автоматически ориентир стремления Эрота обусловлен противоречием

его порожденной природы в перспективе моральной интерпретации бытия (он всегда уже определен горизонтом противопоставленного — бедность и невежество — и императивом преодоления этой природной данности), так же автоматически мы должны себя вести и производить соответствующие действия исходя из простого подчинения добродетели.

Отсюда метафизическое единство бытия, добра и красоты: душа становится тем, чем она должна являться, т.е. совершенным образом самообладания в соответствии с объективацией избранных эффектов аффективных разрядок — благом, потребляя собственное движение к благу как ориентирующее впечатление от гармонии стимулов и реакций в добродетельном поведении, то, что метафизика называет «прекрасным».

Сократ недаром прибегает к повествованию о повествовании, к «полаганию в бездну»: как непосредственно реактивное сознание понимает нерелексируемые ориентиры восприятия, мысли и поступка, образованные из селекции отчужденных эффектов импульсивных движений, так непосредственно Сократу были внушены положения учения Диотимы об Эроте как гении, как посреднике между богами и смертными, так непосредственно и через отражение в аргументативных артикуляциях в рефлекторном рассудке собеседниками должна быть усвоена подлинная теория Эрота-философа, посредника между невежеством и мудростью.

Но, как мы видим из речи Алкивиада [Платон 1999, 215а–222b], превозносящего бескорыстие сократовского аппетита, философия как дискурсивное оправдание моральной интерпретации бытия может породить только аутизм аргументативного сознания мыслителя. Можно сказать, что пир как ситуация поиска и внушения регулятивов является передышкой между сборами для воинов, ставших мыслителями. Как только они потребляют стимулирующее восприятие благого и прекрасного, данных в чувственном образе собеседника, они должны перенаправить свою реакцию на незаинтересованное созерцание прекрасного самого по себе, благого самого по себе, нейтрализуя свое желание, свою мысль о мысли, свое действие и преобразовать это перенаправление в единственную потребительскую цель своего сознания. Апраксия (отсутствие целенаправленного действия в мире), апатия и атараксия (волевое снятие желаний и внутренний покой созерцания), нейтрализация мысли (внутренний запрет мыслить мысль отдельно от представленного в рефлекторном рассудке) — это естественные следствия метафизики как программы подражания равнодушной природе, которая не нуждается ни в каких чувственных проявлениях в абсолютном самообладании исходного волевого акта. Эти установки будут развернуты в эллинистической философии.

Философия есть подлинное подражание природе именно потому, что природа есть бесконечное подражание самой себе в росте силы к самоограничению как условию любой жизненной аскезы челове-

ского существа подобно скептической аскезе трансцендентального эго у Гуссерля [Гуссерль 2000, 743]. Именно поэтому совершенство неуничтожимого космоса порождено в «Тимее» чистым актом воли демиурга, в котором акт, предмет и субъект воления неразличимы. Философия явилась тем этапом эмансипации реактивного сознания, для которого импульсы аффективной природы больше не соотносятся с их отчужденными трансцендентными источниками, а соотносятся с объективированными мотивациями рефлекторного мышления и воли, сохраняющих ту же мифическую структуру мимесиса и отчуждения.

При анализе «Парменида» [Платон 1999, 413–510] нужно иметь в виду, что сократовское просвещение и вообще философская эмансипация сознания явилось ответом на то экспериментирование над регулятивами человеческого существования, какое представляли собой политеизм и софистика. Культура теряла жизненную действенность общих слепо усвоенных ориентаций восприятия, мысли, желания и действия, побуждающие реактивные сознания, только исходя из внушения и следования единым стимулирующим вознаграждающим образцам поведения, поскольку каждый получал суверенное право объективировать результаты собственных импульсивных разрядок и поступать по таким образом выработанным субъективным максимумам.

Как безрефлексивно реактивными сознаниями усваивались результаты аффективных разрядок их внутреннего чувства, так безмысленно рефлекторное отражение этих эффектов отождествлялось с сущностью вещей и явлений. Но аргументативное сознание философа уже не могло больше наслаждаться производством этих стабилизирующих представлений, воспроизводимых независимо от любых жизненных контекстов возникновения их стимулов. Характер этих стабилизирующих представлений (идеи, ейдосы) должен был произвести вторичные эффекты в рефлекторном рассудке, т.е. общие категории единого и многого, тождественного и нетождественного, покоя и движения. Отношения этих категорий по их простой мыслимости так же непосредственно отождествлялись с реально проживаемым бытием, как непосредственно в русле слепого консенсуса аргументативными сознаниями должны быть приняты концептуальные результаты диалектики единого и иного.

ИСТОЧНИКИ

Гомер 1967 – *Гомер*. Илиада. Одиссея. – М.: Художественная литература, 1967. 483 с.

Гуссерль 2000 – *Гуссерль Э.* Логические исследования. Картезианские размышления. – М.: АСТ, 2000. 750 с.

Платон 1999 – *Платон*. Федон, Пир, Федр, Парменид. – М.: Мысль, 1999. 527 с.

Фихте 1993 – *Фихте И.Г.* Соч. В 2 т. Т. 2. – СПб.: Мифрил, 1993. 801 с.

Хайдеггер 1993 – *Хайдеггер М.* Время и бытие. – М.: Республика, 1993. 446 с.

Poulain 2001 – *Poulain J.* De l'homme. Eléments d'anthropobiologie philosophique du langage. – Paris: Cerf, 2001. 310 p.

PLATO: FROM THE ARGUMENTATIVE CULTURE TO THE METAPHYSICS

S.V. PANOV,
S.N. IVASHKIN

Summary

The purpose of Plato's "thought magics" culture is to transform the effects of affective discharges on the perception of things into reproducible sense-generating impression complexes, which are identified with the thing's essence, and to show our transcendental cognitive capacity of knowing the unmovable in the movable, and the sphere, where impressions turn into ideas.

Plato's theoretical prosopopoeia follows the magic of pure thought, where the thinkable cannot but belong to the thinkable, and neutralizes both the organic automatism of polytheism, blindly harmonizing the affective stimuli of desire with cognitive behavioral reactions, and the reflective automatism of the consciousness in the time, when the polytheistic prosopopoeia was breaking down, the consciousness that never stops looking for intellectual justification of its affective movements and their reflections in the inner sense.

Keywords: objectivation, metaphysics, being, good, beautiful, dialectics.

Panov, Sergey – Ph.D. in Philosophy, Associated Professor at the National Research University of Technology (MISiS).

saint-denis@mail.ru

Ivashkin, Sergey – Ph.D. in Culturology, Specialist-in-Chief at the Musical Yurguenson Library, Moscow.

thammasat@yandex.ru

Citation: PANOV S.V., IVASHKIN S.N. (2017) Plato: from the argumentative culture to the metaphysics. In: *Philosophical Sciences*. 2017. Vol. 5, pp. 70-81.

REFERENCES

- Homer. (1967) *Iliad. Odyssey*. Moscow, 1967. 483 p. (Russian trans.).
- Husserl E. (2000) *Logic researches. Cartesian meditations*. Moscow, 2000. 750 p. (Russian trans.).
- Plato. (1999) *Phaedo, Symposium, Phaedrus, Parmenides*. Moscow, 1999. 527 p. (Russian trans.).
- Fichte I.G. (1993) Works in 2 vol. Vol. 2. Saint Petersburg, 1993. 801 p. (Russian trans.).
- Heidegger M. (1993) *Time and being*. Moscow, 1993. 446 p. (Russian trans.).
- Poulain J. (2001) *De l'homme. Eléments d'anthropobiologie philosophique du langage*. Cerf, Paris, 2001. 310 p.