

## МОРАЛЬ, ПОЛИТИКА, ОБЩЕСТВО

О.П. Зубец

### О «ФИЛОСОФИИ ДО...»

**Зубец Ольга Прокофьевна** – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: olgazubets@mail.ru

Осмысление Аушвица в «философии после...» требует своего продолжения в «философии до...», в рассмотрении философской мысли под углом зрения того, в какой мере она является ответственной за сам Аушвиц. В статье сделана попытка увидеть «философию до...» сквозь призму одного вопроса: каково ее отношение к уничтожению «не подлежащего определению существа», ключевой фигуры Аушвица, того человека, который лишен всех качеств и определений, с которыми связано понятие человека: достоинства, разума, речи, морали и т.п. Ряд признанных фундаментальными для философии и культуры идей и направлений мысли допускает и даже опосредует уничтожение такого человека. Речь идет о противопоставлении благой жизни как таковой в античности, об оправдании убийства недобродетельного и телесно ущербного существа, и в целом – убийства на основе моральных соображений; о дифференцировании понятий, в том числе – убийства – на основе обстоятельств, мотивов и намерений, средств, результатов с максимальным разбросом морально-правовой оценки, вплоть до «гуманного» убийства, что ведет к попаданию убийства как данности в слепую зону философии. Теоретическим основанием этого хода мысли является отказ от понимания поступка как единого и единственного способа бытия, от тождества поступка и поступающего. Соучастие философии в уничтожении «не подлежащего определению» заключается в определении и постоянном трансцендировании понятия человека: любое задание его границы одновременно оказывается санкционированием убийства того, кто оказывается вне нее (при том, что запрет на убийство человека предполагает такое определение). Философия несет ответственность и за то, что ставит убийство в один ряд с другими пороками. Мысль о *философии до* порождает множество вопросов, в частности, почему философия уходит от стремления мыслить единое, задавать мир посредством мысли как поступка, почему она пошла по пути социальной сервильности. Философия не может отказаться от рациональности, определений, понятийной речи, но она может сделать своим основанием поступок не-убийства.

**Ключевые слова:** философия после Аушвица, философия до, ценность благой жизни перед жизнью как таковой, дифференцирование понятия, рядоположенность, убийство «не подлежащего определению существа»

**Для цитирования:** Зубец О.П. О «философии до...» // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 4. С. 70–87.

Тему этой статьи описать не трудно: одна из ключевых идей *философии после Аушвица* заключается в том, что многочисленные институты и явления культуры, общественного сознания активно не только соучаствуют в Аушвице, но и являются важнейшими его механизмами. Речь идет о морали, праве, искусстве, науке, и в том числе и совсем не в последнюю очередь – о философии. Мысль, что философия внесла свой вклад в произошедшую катастрофу, не может не мучить современного мыслителя, не быть трудно одолимым препятствием в доверии самому себе, собственной мысли. Это находит выражение как в пафосе целого направления – постмодернизма, так и в рассмотрении таких проблем, как связь между нацизмом и взглядами Канта, в критике Просвещения в свете Аушвица, в упоминании ряда философских идей, которые способствовали и содействовали Аушвицу. При этом речь идет не о каких-то локальных, периферийных суждениях отдельных мыслителей, но о таких идеях, которые считаются присущими философии как таковой или, по крайней мере, доминирующими в ее истории, ставшими даже тривиальными. Надо сказать, что «философия после» содержит множество яростных призывов к пересмотру «философии до»<sup>1</sup>, но тем не менее здание «философии до...» не просто остается незыблемым, но не подвержено, по сути, никакому пересмотру: критика в основном ограничивается указанием на то, что Аушвиц обесмысливает и разоблачает, но не переходит в смену оптики, общего настроения, прищуря взгляда философа, смотрящего на прежние мыслительные построения.

Существование философии *после* требует очищающего, критического обращения к философии *до*, в которой самые возвышенные, трансцендирующие идеи, самые, казалось бы, неустранимые из философии направления мысли и необходимые определения, будучи увиденными в оптике Аушвица, складываются в пугающую картину виновности.

*Философия после* открыла для себя человека в образе того, кого в нацистских концлагерях называли по-разному: в Майданеке – Camel (верблюд); в Дахау – Kretiner (тупицы), в Штутхофе – Kruerpel (калека), в Маутхаузене – Schwimmer (дрейфующий навстречу смерти), в Нойенгамме – Kamele (верблюды или, в переносном смысле, тупицы), в Бухенвальде – muede Scheichs (расслабленные); наконец, в женском лагере Равенсбрюк их называли Muselweiber (мусульманки) или Schmuckstuecke (висюльки, побрякушки), а в Аушвице – «мусульманами»<sup>2</sup>. В «философии после Аушвица» чаще всего речь идет о «мусульманине» – живом мертвце, о том, кто перестает быть человеком, лишен воли и рассудка, «человеке-скорлупе», «увидевшем Горгону», истощенном до предела. Словами Агамбена, он «...остается существом, не подлежащим определению»<sup>3</sup>; существом, в котором непрерывно переходят друг в друга не только человеческое и не-челове-

<sup>1</sup> Словами Э. Визеля: «Холокост требует вопрошания и все ставит под вопрос. Традиционные идеи и усвоенные ценности, философские системы и социальные теории – все должно быть пересмотрено в тени Биркенау». И словами Донателлы Ди Чезаре: «Как возможно продолжить философствование после анти-мира мира и анти-языка языка? Как можно продолжать философствование, как если бы ничего не случилось?». У Кеннет Сурин: «Христианское послание теперь будет интерпретируемым, а история Аушвица – интерпретатором». И решительное Агамбена – «доказанное Аушвицем».

<sup>2</sup> См.: Агамбен Дж. Номо sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель. М., 2012. С. 46.

<sup>3</sup> Далее я так и буду называть его.

ческое, но и биологическая и общественная жизнь, физиология и этика, медицина и политика, жизнь и смерть»<sup>4</sup>. Это – «первый претендент» на место в газовой камере, на уничтожение, так что сохранение его жизни есть очевидный, ясный шаг отвержения мира Аушвица, в чем и состоит главное устремление *философии после*.

Мыслительно трагичное заключается в том, что философ, делающий «не подлежащее определению существо» точкой отсчета, единственным подлинным свидетелем, тем не менее смотрит на него ученым взглядом, определяющим человека и не-человека. И в этом он, конечно, не желая этого, санкционирует уничтожение «не-человека»: ведь он не отдает свою мысль задаче не уничтожить его. Предметом рассуждения о человеке становится сохранение достоинства, малейшей свободы, смысла жизни – все то, что в пространстве Аушвица лишено смысла и что возлагает дело спасения жизни на узника вместо того, чтобы лишить каких-либо идейных опор его убийцу, полностью отменив движение от человека к не-человеку. Необъяснимым образом *философия после Аушвица* пока не дошла до абсолютного отрицания убийства и не предъявила это же обвинение *философии до*: она погружена в движение понятий и идей, не принимая самого важного, начального решения о не-убийстве.

Если философия как таковая мыслит, задает мир в его целостности, то *философия после* может быть только философией, задающей мир анти-Аушвица, в котором живой индивид, опустошенный, дегуманизированный, лишенный всех тех качеств, с которыми связывает понятие человека европейская культура, тем не менее, сохраняет для нее свою ценность и подлежит заботе с ее стороны. Мысль не должна санкционировать, мотивировать и оправдывать убийство такого человека, ибо не только жизнь в ее возвышенных содержательных определениях, в ее наполненности смыслами, жизнь благая и достойная, но и жизнь как таковая не должна быть уничтожена, лишена моральной санкции. Именно с этой позиции необходимо увидеть историю философии, в первую очередь – моральной философии. Аушвиц ставит перед ней (а точнее было бы сказать – перед философом) вопрос: была ли она когда-нибудь сосредоточена на такой мысли, которая бы совершенно исключала возможность уничтожения «не подлежащего определению существа»? Такая почти примитивная, но настоятельно требуемая Аушвицем оптика может дезавуировать то, что казалось философам очевидным, как бы уже пройденным и принятым. Этот взгляд на философию в ее истории с точки зрения одного, причем совершенно не теоретического вопроса, конечно, не историко-философский взгляд: не реконструирующий, не понимающий, не систематизирующий.

Необходимо попытаться увидеть философские идеи, имея опыт Аушвица, пережив его как страшное, немислимое, но предельно реальное порождение человечества, порождение цивилизации. Взглянуть на историю философии изнутри Аушвица – т.е. с изначальной решимостью исключить возможность уничтожения человека, в том числе, как некую крайнюю точку – лишенного всех возвышенных определений человеческого, отвергнуть абстрактные общие (идеологические) определения человека, становящиеся основанием селекции, исторгнуть из себя все то движение мысли, которое

---

<sup>4</sup> Там же. С. 50.

допускает помыслить акт убийства как не-убийство, а убийцу как не-убийцу. Под *философией до* я и предлагаю понимать так увиденную философию.

Философия, рассмотренная в такой ее трагической ретроспективе, виновата, но не перед социумом: этими идеями она угодна ему, они заданы потребностями и логикой социального функционального существования. И если понимать практический характер философии как ее сервильность и инструментальность по отношению к обществу, то идеи, предоставляющие инструментарий для идейного оправдания, мотивации и камуфлирования убийства, являются очевидно практическими. Но в этом философия не отличалась бы от любой формы сознания, обслуживающей функционирование общества, идеологию, политику, а также и индивида в той степени, в какой он принадлежит своему социуму. Отличие философии заключается в том, что она, будучи самодостаточным мышлением, способна быть не сервильной и не инструментальной, «философия сопряжена с другим пониманием жизни, задает другой порядок ценностей, чем тот, который практикуют люди с улицы, насаждают власти, обслуживают профессиональные люди»<sup>5</sup>. И именно поэтому она способна присмотреться к самой себе с подозрительностью, достойной ее самоуверенности. Такой взгляд самым непосредственным образом утверждает анти-сервильное основание практической природы философии, т.к. направлен на разоблачение идей, предоставляющих инструментарий для идейного оправдания, обоснования и мотивации убийства, предельное воплощение которого и есть Аушвиц.

Философии *до* и *после* не разграничены 1945 г., они отделены не исторической хронологией, но моментом понимания, принятия Аушвица (Холокоста, Шоа) как абсолютной границы между *до* и *после* собственной мысли. В этом отношении ясным примером может быть Владимир Янкевич, написавший в 1967 г. книгу о прощении, о гиперболической этике прощения. В этой книге он утверждает, что прощение зла является абсолютной заповедью: заповедью абсолютного прощения, преодолевающего зло. Но в 1971 г., когда тема Аушвица озвучивается и обсуждается, Янкевич пишет совершенно другую работу – о невозможности прощения: прощение умерло в лагерях смерти, оно обесмыслено. Этот шаг от абсолютности прощения к его бессмысленности и немыслимости и есть граница между *до* и *после*, содержательно схожая у многих мыслителей, хотя и различная с точки зрения исторического времени.

Важно понять, что речь в *философии до* не идет о прямом влиянии, например, идей Платона или Канта на идеологию и философию немецкого нацизма, она не предполагает отслеживания таких влияний, цитирований и т.п., но основана и заострена на переосмыслении философом собственной мысли исключительно с точки зрения того, защищает ли она жизнь индивида как таковую от гибели или способствует ей. Есть ли в истории философии попытки помыслить мир, задать мир, в котором люди не убивают друг друга – не убивают не на уровне норм и идеала, которые всегда и допускают, и предполагают отклонение и нарушение, но не убивают до и прежде любой нормативности? Или она шла совсем не по этому пути?

<sup>5</sup> Гусейнов А.А. Почему не любят философию и философов. URL: <https://iphras.ru/page/23439754.htm> (дата обращения: 03.08.2023).

## Ценность благой жизни против жизни как таковой

Идеология и вся идейная конструкция Аушвица были укоренены в понятии *Unwertes Leben*, недостойная жизнь. «Нацисты... делили человеческую жизнь на достойную и недостойную. Первую надлежало заботливо культивировать и предоставлять ей *Lebensraum*, вторую следовало “дистанцировать” или, если это было невозможно, – уничтожить»<sup>6</sup>. Разведение морального блага и жизни как неморального блага, связанную с этим идею превосходства благой жизни над жизнью как таковой мы обнаруживаем во многих диалогах Платона: «Апологии Сократа», «Критоне», «Горгии», «Государстве». Ее суть можно свести к следующему: «всего более нужно ценить не жизнь, как таковую, но жизнь хорошую» (*Crit.* 48b5)<sup>7</sup>. Словами А.В. Серегина, «жизнь сама по себе, безотносительно к добродетели, не имеет для него (Платона) уже никакого смысла и никакой ценности»<sup>8</sup>. В качестве наиболее радикального выражения этой мысли, он указывает на суждение Афинянина в «Законах»: «...зрение, слух, чувства, вообще вся жизнь – величайшее зло для такого (несправедливого. – О.З.) человека, хотя бы он обладал вечным бессмертием и приобрел все так называемые блага, кроме справедливости и всей добродетели в целом. Меньшее зло, если такой человек проживет возможно более короткое время» (*Leg.* 661b7-c5)<sup>9</sup>. То есть порочному человеку лучше умереть (или быть убитым): «...ведь недюдя лучше не жить, потому что жизнь его непременно будет и скверной, и несчастной» (*Gorg.* 512a2-b2)<sup>10</sup>. В «Критоне» и «Горгии» так же утверждается, что не стоит жить с испорченным и разрушенным (плохим) телом, «ибо в таком случае неизбежно и жить плохо» (*Gorg.* 505a2-3)<sup>11</sup>. В «Государстве» высказывается мысль, что такого и лечить не должно (ибо не приносит пользы ни себе, ни государству). На основе этого рассуждения А.В. Серегин делает вывод: «с тезисом..., согласно которому неисправимо порочному человеку не стоит жить, у Платона коррелирует... неисправимо порочных людей следует убивать»<sup>12</sup>. Иными словами, по Платону, нет никаких оснований сохранить жизнь «не подлежащему определению» обитателю Аушвица, тело которого очевидно «плохо», и душа которого уже невосприимчива к справедливости и несправедливости, так что уже и невозможно говорить о ее «доброкачественности».

Платоновская идея нашла продолжение, например, у Сенеки в его письме «О гневе»: Сенека направляет свою критику против гнева, но не против убийства, даже наоборот – последнее представляется ему необходимым в некоторых случаях, важно лишь, чтобы оно не сопровождалось гневом: «16.3 Зачем я стану гневаться на того, кому помогаю, чем могу? Ведь убить – это иногда высшее милосердие»<sup>13</sup>.

<sup>6</sup> Бауман З. Актуальность Холокоста. М., 2013. С. 89.

<sup>7</sup> Платон. Критон // Платон. Сочинения: в 4 т. Т. 1. СПб., 2006. С. 126.

<sup>8</sup> Серегин А.В. Этический максимализм Платона и его эвдемонистическая мотивация // Мера вещей. Человек в истории европейской мысли. М., 2015. С. 397.

<sup>9</sup> Платон. Законы // Платон. Законы. Послезаконие. Письма. СПб., 2014. С. 112.

<sup>10</sup> Платон. Горгий // Платон. Сочинения: в 4 т. Т. 1. СПб., 2006. С. 355.

<sup>11</sup> Там же. С. 346.

<sup>12</sup> Серегин А.В. Этический максимализм Платона. С. 402.

<sup>13</sup> Сенека Луций Анней. Философские трактаты. 2-е изд. СПб., 2001. С. 116. В известных речах идеологов нацистской Германии отсутствие гнева, ярости и т.п. эмоций провозглашается

Идея такого несоизмеримого превосходства благой, добродетельной жизни над жизнью как таковой (в ее биологическом, природном виде), которая только и придает ей достоинство безусловной ценности, является сквозной и для философии, и для европейской идеологии и культуры: для них она стала общим местом, как и признание превосходящей ценности души по сравнению с телом.

### **Множественность (дифференцированность) понятия**

Платон в «Законах», по-видимому, один из первых философов (если не брать историю чисто правовых документов, сводов законов), кто занялся созданием стремящегося к полноте перечня разнообразных видов убийств и соответствующих им форм наказания. Он говорит об убийствах насильственных и невольных, друга, жены, на войне, на спортивных состязаниях, врачом, собственноручно, раба своего или чужого, свободнорожденного, чужеземца, метека или горожанина, умышленные и неумышленные, в ярости, (причем и тут два вида – внезапно и в качестве мести), различаемые в зависимости от того, кем является убийца (свободнорожденным или рабом, родителем или сыном-дочерью, женой или мужем, братом, и кем является убитый (отцом, матерью и т.д.), в силу крайней необузданности или из-за приверженности удовольствиям, из-за страстей или зависти<sup>14</sup>. Невероятно скрупулезно философ проводит разграничения и различения как убийств, так и соответствующих наказаний, мысля их как множество отношений, случаев и обстоятельств.

У Фомы Аквинского разведение жизни как таковой и благой жизни и дифференцирование понятий обрели оформленность, унаследованную последующими мыслителями вплоть до нашего времени (говоря о Фоме Аквинском, мы не разделяем Фому теолога и философа, так же как мы не отделяем Платона-философа от Платона-правоведа в «Законах», хотя в обоих случаях философия стремится уйти от самой себя). У Фомы Аквинского дифференциация убийств приобретает характер количественного взвешивания на основе моральной оценки: «тот, кто убивает праведника, грешит более тяжко, чем тот, кто убивает грешника...»<sup>15</sup>. Проблему для него составляет лишь то, как оградить праведных, чтобы они не пострадали в ходе наказания грешников: «Однако если добрые находятся в безопасности и, более того, защищаются и спасаются благодаря убийству злых, то тогда последних можно законно предавать смерти»<sup>16</sup>. «Следовательно, хотя убийство сохраняющего свое достоинство человека<sup>17</sup> само по себе является злым, тем не менее, убийство грешника, будучи подобно убийству животного, может быть добрым»<sup>18</sup>. Продолжая линию Платона, Фома Аквинский делает вывод: «...если человек становится опасным и заразным для общества

---

важным условием «правильного» решения еврейского вопроса – им противопоставляется чувство долга и дисциплина.

<sup>14</sup> Платон. Законы. С. 301–311.

<sup>15</sup> Фома Аквинский. Сумма теологии. Киев, 2013. С. 216.

<sup>16</sup> Там же. С. 208.

<sup>17</sup> В пространстве Аушвица нет человека, сохраняющего свое достоинство, в нем все подобные понятия обесмыслены.

<sup>18</sup> Там же. С. 209.

по причине некоторого греха, то с точки зрения сохранности общественного блага его убийство будет похвальным и полезным, поскольку «малая закваска квасит все тесто» (1 Кор. 5:6)<sup>19</sup>.

Фома Аквинский делает особый акцент на принципиальном различии действий человека как частного лица и его же действий как уполномоченного обществом<sup>20</sup>. Беда этого различия заключается в том, что осуществляющий социальную функцию человек не только отделен от самого себя как частного лица (т.е. собственно морального субъекта), но полностью подменяет его. Иными словами, то, что он совершает ради социума и по его поручению, уже не может быть в этой логике, например, морально отвергаемым убийством, совершенно независимо от эмпирической явленности совершаемого именно как убийства. Вина философа заключается в том, что он ставит мораль в подчинение социальным задачам и функциям, что он открыто морально санкционирует то действие, которое, если бы оно совершалось человеком от собственного имени, уже не было бы им морально санкционировано. Таким образом, мораль превращена им в нечто совершенно относительное и вторичное. И насколько резкую критику и даже презрение вызвали аргументы нацистов в свое оправдание (что они выполняли как раз приказы тех, кто уполномочен обществом), настолько же мало интереса, и тем более критики, вызывали аналогичные по сути утверждения философов: «по словам Августина, “не тот убивает, кто обязан служить повелевшему, как и меч служит орудием тому, кто им пользуется”»<sup>21</sup>. Частное лицо, по Фоме Аквинскому, может убивать: «только на основании суждения того человека, кому приличествует принимать решение о том, какую часть должно изъять ради благополучия целого»<sup>22</sup>.

Учение Фомы Аквинского до сих пор используется для теоретического санкционирования убийства человека в ходе отражения агрессии, при угрозе жизни, защите невинного. Попытки оградить Фому Аквинского от таких последователей<sup>23</sup> не могут отменить следующее: Фома утверждает запретность убийства для человека в силу того, что дарование и отнятие жизни есть дело исключительно бога, но он же дарует право судье приговаривать к смерти и включает моральную оценку в основания санкционированного убийства.

Сторонники теории «двойного эффекта» – своего рода апофеоза различений в пространстве мотивов, намерений и результатов – часто апеллируют к идеям Фомы Аквинского, в частности к высказыванию о двух результатах и двух намерениях при самозащите (критическому анализу этой связи идей посвящена статья Дж. Макдиси). Количество различений, содержащихся в трудах «учеников» Фомы Аквинского, невообразимо: прямое и косвенное намерение, предвидение, что убьете и предвидение смерти как части плана, что мы делаем и что позволяем делать, позитивное и негативное

<sup>19</sup> Там же. С. 208.

<sup>20</sup> Одним из самых известных аргументов нацистских преступников на суде заключался именно в том, что они действовали не как частные индивиды, но как социальные агенты – осуществившие приказы, законы, достигавшие поставленных обществом (государством) целей.

<sup>21</sup> Там же. С. 210.

<sup>22</sup> Там же.

<sup>23</sup> См.: *Makdisi J. Aquinas's Prohibition of Killing Reconsidered // Journal of Catholic Legal Studies. 2018. Vol. 57. No. 1. P. 67–128.*

право, негативные и позитивные обязанности, инструментальные и побочные следствия, нанесение вреда и оказание помощи... не говоря уже о традиционных различиях цели и средства, мотива, намерения и результата. Не имея ни задачи, ни возможности разбираться в них, приведем вывод Ф. Фут, оценивающей аргументы из этого ряда: это «серьезное возражение против тех, кто утверждает, что прямое намерение причинить смерть невиновному человеку никогда не оправданно и что этот закон должен соблюдаться даже в таком случае»<sup>24</sup>. Стремление к дифференциации и соотношению порождает, например, «этику силы» (хорошего насилия) или «рассмотрение насилия как аспекта добродетели»<sup>25</sup>.

Дифференциацией действий по тем, кто совершает их, по результатам и мотивации заняты мыслители с античности, она опирается на разрушение целостности поступка как такового, той целостности, которую пытается схватить Аристотель. У него речь идет не о неразделимости поступающего, поступка-действия и его результатов, а о их фундаментальной неразличимости, когда поступающий и есть его поступок (он мыслится как абсолютное начало его), а цель и результат соответственно содержатся в самом поступке. Отказ от этого тождества, почти маниакальное стремление разделить и разорвать их, построить развернутый дискурс, теорию именно на различении личности поступающего, мотивов, намерений, действий и их последствий-результатов, дистанцирование поступающего от поступка и поступок от его последствий – это и стало трагическим шагом, не только заразившим моральную философию логикой и задачами права, но и сделавшим возможным дифференцировать любой поступок, в первую очередь – убийство, сделать его невидимым в качестве эмпирической данности.

Трагедия самых высоких достижений моральной философии заключается не только в том, что идея главенства долга, формулировки категорического императива, имя Канта были тем, к чему апеллировали нацистские идеологи и индивиды, обосновывавшие свои действия – как, например, Эйхман, а в том, что именно этот акт очищения морали от материального наполнения поступка делает невидимым для морально-философского взгляда и культуры в целом его эмпирическую данность – то, что убийство есть таковое вне зависимости от мотивов, обстоятельств и правовых документов. Именно это есть важнейшее, на что указывает жест Аушвица. Моральная философия в своей высшей точке занята разделением эмпирических и нравственных мотивов, Аушвиц заставляет увидеть совершенно иное – неразделимость поступающего и поступка в ничем неопосредованной данности этого поступка, неопосредованной ни моральным, ни эмпирическим мотивом.

Это расчленение единства поступка легло в основу идей, признаваемых особыми философскими достижениями. Одна из них – та, которой гордится гуманистическая педагогика и христианство: осуждай не человека (человечество), а его конкретные поступки – грехи: это знаменитая фраза Августина *Cum dilectione hominum et odio vitiorum*, «С любовью к человечеству и ненавистью к грехам» (*Patrologiae Latinae* (1845) vol. 33, letter 211: c 424).

<sup>24</sup> Фут Ф. Проблема аборта и доктрина двойного эффекта // *Философия и общество*. 2018. № 2 (87). С. 66–82.

<sup>25</sup> Stout R. Can There Be Virtue in Violence? // *Revue internationale de philosophie*. 2006. No. 235 (1). P. 335.

Она была воспринята в несколько ином виде (разоблачающем ее) и стала основой некоего гуманистического манифеста (которым гордятся и христианство, и гуманистическая педагогика): как призыв любить грешника, но ненавидеть грех, как проявление веры в моральный потенциал человека, не закрывающей путь к раскаянию и улучшению (именно такой, например, она выглядит в автобиографии М. Ганди 1929 г.). Но в основе этой идеи – разделение поступка и поступающего, различие действия и действующего. Следствием такого разделения и различия является допущение того, что убивший, убивающий не обязательно является убийцей: это одно из важнейших допущений, на которых построена и нацистская мораль и нацистское право, для которого нравственные достоинства личности приоритетны по отношению к ее поступкам, предшествуют им и независимы от них (так называемое нравственно ориентированное право в нацистской Германии утверждает, что вопрос о подсудности того или иного поступка решается в зависимости от нравственного качества человека, совершившего его). Иными словами, убийство, совершенное «хорошим» человеком, отличается в правовом и нравственном смысле от убийства, совершенного «плохим».

Разрыв между поступком и поступающим (не поступающий есть его поступок и наоборот, а поступок совершается человеком, личностью, существующей до и вне него) составляет стержень целой цепи таких разрывов, когда и морально-философская мысль и обыденное сознание увлеченно различают личность, мотивы, добродетели, намерения, обстоятельства, поступок, внеположенные ему цели, его следствия и т.д.

## Рядоположение

Философское «умножение» понятия (в результате чего появляется «гуманное», вынужденное, случайное и т.п. убийство, точно так же как и многообразие, например, понятий любви, или святой лжи наряду с «не святой») сочетается с вписанием его в ряд других понятий в стремлении к систематизации и обобщению, и это ведет к тому, что можно назвать рядоположением. «Грех» рядоположения обнаруживается в самом общем виде как уравнивание неуравниваемого, неспособность помыслить единственность (которую действительно, видимо, невозможно задать в качестве понятия, но на которую можно указать интеллектуальным жестом – вот это!). Эта проблема обострилась в связи с обсуждением Холокоста (Холокост против холокоста), попыткой понять, что есть «Аушвиц». Но гораздо более древний, но родственный шаг заключается в рядоположении убийства множеству других грехов: лжи, прелюбодеянию, краже. В «Законах» Платона между перечнем убийств и следующими за ним ранениями, увечьями от ран, побоями, кражами, оскорблением и др. нет разрыва: все они рассматриваются в той же логике, так же классифицируются им меры наказания. Классикой рядоположения, конечно, являются Декалог и Нагорная проповедь, но и философия следовала этому перечню.

Рядоположение может определяться попыткой теоретически описать: таково, например, место из «Никомаховой этики» Аристотеля (EN 1167a 10). «Однако не всякий поступок и не всякая страсть допускает середину, ибо у некоторых [страстей] в самом названии выражено дурное качество, напри-

мер: злорадство, бесстыдство, злоба, а из поступков – блуд, воровство, человекоубийство. Все это и подобное этому считается дурным само по себе, а не за избыток или недостаток, а значит, в этом никогда нельзя поступать правильно... [...невозможно] совершать блуд с кем, когда и как следует...»<sup>26</sup> (EN 1107a 10) [Аристотель, 1984, 87]. Блуд, воровство и человекоубийство идут здесь в одном ряду, объединенные тем, что являются дурным само по себе, независимо от обстоятельств и множества факторов. Впрочем, дальнейшие дифференциации шли именно по отвергаемому Аристотелем пути: «с кем, когда и как следует» стало лейтмотивом доминирующего дискурса об убийстве, кульминацией которого и стала нацистская мораль, не говоря уже о праве – центральным для них стало понятие гуманного убийства, нацеленного на борьбу со злом, щадящего по форме и исключаящего психологическую вовлеченность (например, ярый антисемитизм, садизм и т.д.).

Философ, переживший опыт схоластики и нововременного наукообразия, погружен в процесс определений понятий, их систематизации и классификации. Он более не видит мир как единое, целое, единственное: не может начать с него и не способен прийти к нему – помыслить абсолютное невозможно в процессе поиска дифференциаций и классификаций. Эта утрата идеи единого и единственного слита с невозможностью помыслить поступок как философское понятие, т.е. как актуальную действительность, способ бытия, задающий мир (именно к такому пониманию близок Аристотель). Если поступок в своей единственности и единстве задает мир, то мир есть именно мир этого поступка: т.е. речь идет не о разнообразном множестве ситуативных действий, сводимых к своего рода сумме сил – обстоятельств, норм, мотивов и т.п., не об их причинах, обоснованиях, следствиях, множественных оценках и т.д., но о том, что поступок самодостаточен, равен самому себе, будучи вне логики причин и следствий, не выводим из всего перечисленного и не разворачивается в следствиях. Это значит, что поступок убийства есть мир, в котором убивают, который есть убивающий мир.

Идея абсолютно определенного поступка – негативного поступка – известна философам античности. Так, Сократ говорит, что он никогда не лжет (несмотря на существование описанных им многочисленных ситуаций, в которых люди лгут ради благих целей). У Аристотеля мы читаем: «Однако, существуют, вероятно, некоторые поступки, к совершению которых ничто не должно вынудить...» – в качестве примера он приводит убийство матери (EN 1110a 26–28) [Аристотель с. 96]. Но утверждение абсолютной невозможности убийства матери является одновременно утверждением возможности убийства множества людей, за исключением матери. Любая дифференциация в таком случае ведет от запрета к санкционированию и, к сожалению, напоминает запрет нацистов на эмоционально окрашенное, лично мотивированное убийство, запрет, который одновременно утверждает необходимость так называемого «гуманного» убийства из чувства долга.

Абсолютизация метода дифференциации (анализа) и рядоположения в философии человека свидетельствуют сами по себе о том, что изменилась «локация» мыслящего: он более не пытается видеть мир (и собственный поступок) изнутри, исключает себя из него подобно ученому, сам становится

<sup>26</sup> Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 87.

рядоположенным и дифференцированным – именно такой и выглядит современная философия в многообразии своих институализированных форм и рядоположенности наукам, идеологии и иным формам интеллектуальной активности.

Стремящаяся выглядеть наукой философия принуждает себя выстраивать линию доказательств, обоснований, попадает в плен к причинно-следственной логике и отодвигает на периферию и даже стремится исключить исходный индивидуальный выбор, решение самого философа как нечто, не требующее рационального обоснования. Философия пытается сделать результатом рационального дискурса то, без абсолютного принятия чего сам этот рациональный дискурс невозможен – именно на это указывает «жест» Аушвица. Философ, пытающийся *обосновать* запрет на убийство, уже как моральное существо решил, что убийство может быть. Это его решение о допустимости убийства дано в его нацеленности на рассмотрение аргументов за и против. Остается вопрос: если Сократ, по его словам, никогда сам не лжет, зачем он описывает различные случаи, когда ложь выглядит оправданной, когда она кажется допустимым средством достижения благой цели? Какова природа этого разрыва между «я сам» и «человеческим миром»? Не в точке ли этого расхождения или люфта философия незаметно для себя выбрала тропу, ведущую к Аушвицу, подобно герою Р. Фроста: «Ведь был и другой предо мною путь, / Но я решил направо свернуть – / И это решило все остальное?»<sup>27</sup>

### Определение человека, границ человеческого

Аушвиц – поставленное на промышленную, «цивилизованную» основу уничтожение людей, и это пространство, в котором истощенный до предела, лишенный воли и вообще всех тех сущностных признаков человека, которые веками вырабатывала и лелеяла философская мысль, становится главным свидетелем, если следовать идее Примо Леви и Дж. Агамбена. Аушвиц не только требует мыслить невозможность убить человека, каким бы негодным телесно или душевно он ни считался, но отвергает само проведение границы между человеком и не-человеком.

И здесь мы сталкиваемся, по крайней мере, с двумя моментами, составляющими вину и ответственность философии. Философам казалось недостойным рассмотрения попытка определить человека через внешние эмпирические признаки, общие для всех людей: были осмеяны определения человека как существа двуногого и лишенного перьев, или выявление такого специфического признака как мягкая мочка уха, что смешило Гегеля. Общим местом было обесценивание и высмеивание внешних, общих всем людям примитивно-телесных признаков человека как критериев. Но что, если определение человека оказывается основанием для решения о насилии? «Не подлежащий определению» Аушвица, лишен всех тех духовных признаков, воли, разума, не говоря уже об этическом, эстетическом, религиозном начале, он лишен даже осознанного желания жить. По всем предлагаемым философией критериям он уже не есть человек и его убийство не есть убийство человека как таковое. Возможно,

<sup>27</sup> Перевод Г. Кружкова.

единственное, что позволяет воспринимать его в качестве человека – это именно те простейшие внешние признаки, которые так самоуверенно осмеивала философия. Именно это отвергнутое ею содержание еще удерживает мысль «после Аушвица», позволяя ей не опосредовать уничтожение того, кто не может быть признан человеком по логике и откровениям «философии до...».

Что вообще означает определение человека? Философия начиналась как попытка познать самого себя, найти для себя – конкретного, живого, мыслящего индивида – наилучший образ жизни и именно изнутри этого поиска: в самом себе философ различает, с одной стороны, zoo и bio, с другой – тело и душу, именно для себя ставит он вопрос о неравноценности благой жизни и жизни как таковой, ибо именно он сам выпивает цикуту, а не дает ее другому. И он открывает саму философию как образ жизни и как поступок. И тем не менее, в философии с разным успехом развивается линия исключения самого себя ради всеобщих определений и классификаций, которые совершенно невозможны в мысли о самом себе как начале мира. Философ стал мыслить за социум (свой социум) и от его имени, посчитал себя уполномоченным по общим идеям и нормам, по общим понятиям и смыслам, пошел по пути сервильности разума: вот тут он уже не мог обойтись без определения человека, ведь это необходимо для функционирования социальных институтов (например, права) и идеологии.

С древнейших времен проведение границы было необходимым моментом в понимании того, кого можно, а кого нельзя убивать, на кого распространяются те или иные запреты, какова мера наказания за одинаковые действия. Известно, что эта граница очерчивались в истории самым разным образом, отражая социальную историю, историю ценностного сознания, права и т.д. Вне этой границы оказывались рабы, женщины, старики, чужестранцы, представители иных племен и т.д. Полагание такой границы соотносится с самой идеей дифференциации, классификации человека, напрямую соотносимой с дифференциацией убийств и соответствующей ей градацией наказаний, что столь наглядно у Платона и Фомы Аквинского.

Аушвиц ставит под сомнение, а скорее – опровергает как отдельные теории (например, по словам Агамбена, – он опровергает теорию коммуникации Хабермаса и Аппеля), так и некоторое общее направление или направление, пафос: например, уверенность в ценности трансцендирования, возвышения идеи человека. Философы исходят из того, что существо без достоинства, смысла жизни, моральных устремлений и т.п., без всех этих продуктов трансцендирования, уже не является человеком, но это и ведет к тому, что он может быть уничтожен, подобно вирусу: очевидно, в чьих рядах они таким образом оказываются.

Есть нечто безнадежное в том, как осмысление Аушвица перетекает в рассуждения об утрате достоинства, о спасительности обретения смысла жизни, в использование образа «не подлежащего определению существа» для исследования аутизма и т.п., а в конечном итоге в новое определение человека, допускающее новый Аушвиц. В противостоянии бесконечному трансцендированию, возвышению качественных описаний человека и прокручиванию некоего механизма, домкрата, рычага, поднимающего границу человеческого все выше и все далее от простой голой данности его жизни, Агамбен выдвигает тезис: «люди являются людьми, поскольку они не люди»

или более точно: «люди являются людьми, поскольку они свидетельствуют о не-человеке»<sup>28</sup>.

Развитие этической мысли, рассматривающей мораль как совокупность норм, заповедей, запретов, включает в себя в качестве скрытой предпосылки рациональное установление границы человека в ходе некоторого теоретического дискурса. Аушвиц стал жестом, указующим на то, что мораль опасна всегда, когда следование норме предполагает в качестве своего условия рациональный дискурс, опасна всюду, где есть люфт, в который вторгается идеология и продукты познания. Норма «не вреди» предполагает рассмотрение того, что есть вред и вреждение, «не прелюбодействуй» – ответа на вопрос, что есть прелюбодействие, «не убий» – что считать убийством, кто есть человек и т.д. Моральная философия, которая видит свою задачу в том, чтобы втиснуться в этот разрыв, повысить интеллектуальное качество рассмотрения этих вопросов, по сути берет на себя роль полагателя границ, за которыми все эти запреты лишаются смысла. Иными словами, определяя сущность человека, она определяет не только того, кого нельзя убивать, но и того, кого можно. Конечно, осознание этого порождает сложнейшую проблему: что делать философии, если любое определение сущности чревато? Если даже просто само движение к общему понятию ведет, по мысли З. Баумана, к идее «еврея вообще»?

Возвышение человека переходило, в частности, в признание его мотивов, движущих им идей совершенно приоритетными перед эмпирической данностью его действий: само действие получает в доминирующих этических теориях и моральном сознании статус определенного поступка только через содержательное выявление его мотивации и результатов, вписывания его в конкретную жизненную и историческую ситуацию, чуть ли не количественное измерение степени участия и степени свободы деятеля. Само по себе это подвергается сомнению Аушвицем, не проходит его проверку. Но гораздо большая проблема заключается в том, что противостоящая этой тенденции аристотелевская теория поступка, понимание его как способа бытия человека, а человека как поступающего тоже разрушается Аушвицем, т.к. тоже устанавливает некую границу, вне которой оказывается «не подлежащий определению».

В оптике Аушвица философия до оборачивается катастрофой, своего рода интеллектуальной Шоа: она занималась словесными махинациями в духе языка Третьего Рейха, описанного Клемперером (таково понятие заставления И. Ильина), она переместила моральную мысль на периферию самой себя, стала рассматривать ее не как начало всякой философской мысли и идеи, но как некий вторичный вывод из онтологии и зависимый от гносеологии продукт, она пошла в услужение мнению, стала говорить от имени общества, всеобщего, в которое возводила частное, утратив интерес к миру как целому. Еще одним грузом обернулся культ рациональности, неизбежно присутший философии, ибо она и есть кульминационное состояние разума. Как пишет Бауман, «Ни на одном из этапов своего долгого и сложного осуществления холокост не вступал в конфликт с принципами рациональности»<sup>29</sup>, он «не был иррациональным выбросом еще до конца не искорененного

<sup>28</sup> Агамбен Дж. Homo sacer. С. 130.

<sup>29</sup> Бауман З. Актуальность Холокоста. С. 34.

досоциального варварства»<sup>30</sup>. И речь идет не только о «прикладной рациональности» деятельности бюрократии: идеал рациональности и научности руководит многими самыми страшными действиями нацистов, уничтожающими людей на основании рациональных аргументов и «научными» методами. Что делать в таком случае философии, для которой отказ от рациональной аргументации, от выстроенной, организованной по собственным законам мысли был бы самоубийственен? Что делать, если она не может не разворачиваться в некий понятийный строй, не находить выражение в общих понятиях? Возможно, единственный выход – не отказ от рационального дискурса как такового, а отказ от него в качестве начального, полагание ему иного начала – а именно поступка не-убийства.

Было бы неверно утверждать, что в *философии до* не было мыслителей, которые не допускают уничтожения «не подлежащего определению», но именно эти мыслители воспринимаются в *философии до* как маргинальные – как морализирующие пророки, а не философы в чистом классическом виде. Таковы, в первую очередь, Лев Толстой и Альберт Швейцер. Критики Толстого (в первую очередь, В.С. Соловьев, Н.Ф. Федоров, Н.А. Бердяев и, конечно, И.А. Ильин) воспроизводят аргументы, являющиеся теоретической формой обыденных представлений: это аргументы «бегства от зла», «целесообразности» и «невинной жертвы»<sup>31</sup>, общий нормативный смысл которых сводится к тому, что в конкретной ситуации при наличии благих мотивов борьбы со злом и защиты невинного насилие, в том числе и убийство, являются допустимыми, мыслимыми, ценностно оправданными. Словами В. Соловьева, «Безусловно неправо только само начало зла и лжи, а не такие способы борьбы с ним, как меч воина или перо дипломата: эти орудия должны оцениваться по своей действительной целесообразности в данных условиях, и каждый раз то из них лучше, которого приложение уместнее, т.е. успешнее, служит добру»<sup>32</sup>. В оптике Аушвица оказавшиеся вне этой доминанты сторонники абсолютного запрета на лишение жизни, сохраняют свое исключительное, хотя, увы, всё ещё маргинальное, положение и значение.

\* \* \*

Философия, с момента своего зарождения склонная критически относиться к повседневному, обыденному мнению, эпатазирующая его, превращает это мнение в свое основоположение. Так произошло с пониманием моральных запретов как своего рода человеческих законов, которые человек может нарушать по своей воле, с пониманием самой морали как предмета выбора. Спиноза считал это опаснейшей ошибкой. Такой же ошибкой является убежденность человека в том, что совершаемое им есть благо (собственно, именно так его определяет Сократ) и что он способен различать добро и зло и основывать на этой способности право бороться со злом всеми возможными способами, оправдывая их благостью цели. Почему

<sup>30</sup> Там же.

<sup>31</sup> Их анализ можно найти в работах М.Л. Гельфонд.

<sup>32</sup> Соловьёв В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьёв В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 640.

философия пошла в этом вопросе на поводу у повседневного опыта? Почему именно в этом вопросе она отказывается от самой себя и начинает обслуживать существующие практики, по сути – просто описывать их? Почему она могла утверждать, что мир есть лишь ощущение, или что запрет на ложь абсолютен, но не могла сделать своим основанием поступок неубийства? Иными словами, почему Кант утверждает абсолютность запрета на ложь, а запрет убийства считает несовершенной обязанностью? Почему философия не заняла позицию абсолютного отвержения убийства человека? Почему она, чуждая ситуационизму, не связанная обязательством выработать частные поведенческие нормы и рекомендации, тем не менее занималась ими, будучи способной помыслить мир как целое, более того – замыслить его в персонализированном виде, т.е. на основе решения мыслящего – решения не убивать «не подлежащего определению» – т.е. никого? Если «философия рассматривает человеческую жизнь так, как если бы она зависела от возможностей самого мыслящего и действующего индивида, а сами эти возможности были неограниченны... рассматривает ее в перспективе индивидуально-ответственного существования»<sup>33</sup>, почему она не решается категорически отвергнуть убийство: или перед лицом этой задачи она предает себя?

Философия, стремящаяся к единому, неразделимому образу мира, тем не менее в вопросе о человеческих поступках устремляется в пропасть бесконечных дифференциаций, тогда как мир, помысленный как единый и единственный поступок, не может быть убийством и не-убийством одновременно. Если бытие есть, а небытия – нет, то и невозможны разнообразные смещения одного с другим.

Может возникнуть вопрос: на чем основана эта претензия переоценки истории философии с точки зрения одного вопроса, в столь узком ракурсе, откуда право этого допроса истории мысли? И как возможно такое посягательство на самодостаточность философской мысли? Оно основано лишь на индивидуально-ответственном характере философской мысли как таковой, на ее персональной природе, на том, что это – мышление конкретного, живого индивида, принимающего ответственность за Аушвиц как за собственный поступок. И в этом качестве оно не требует и не допускает никакого дополнительного теоретического обоснования. Иными словами: философия как самодостаточное мышление существует лишь как мышление живого конкретного, реального человека, для которого обращение к *философии до* есть столь же естественное дело, как, например, стремление повара понять, каким образом приготовленное им блюдо оказалось отравой.

Невозможно в рамках статьи, да и в принципе почти невозможно описать все те идеи и ходы мысли, которые в оптике Аушвица выглядят виновными и сомнительными. Но очень важно принять это направление взгляда в качестве того, без чего невозможно дальнейшее существование философии. *Философия до* – это философия, увиденная в такой оптике, в которой абсолютный приоритет принадлежит отказу от сервильности по отношению к социуму, от дискретности и дифференцирования, от ситуативной инструментальности в пользу понимания, что философия имеет дело не с процессами, происходящими в человеке и вне него, не с определением или чем-то, что подсовывает сервильная литература и «мифология дня», но с «этим

<sup>33</sup> Гусейнов А.А. Почему не любят философию и философов. URL: <https://iphras.ru/page/23439754.htm> (дата обращения 03.08.2023).

вот конкретным, индивидуальным настоящим человеком»<sup>34</sup>, с абсолютной данностью живого существа, которого она не сдаст, даже если он лишен мысли и слова, а иначе будет лишена мысли и слова она сама.

## Список литературы

- Агамбен Дж. Номо sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель / Пер. с итал. И. Левиной, О. Дубицкой, П. Соколова. М.: Европа, 2012. 192 с.
- Аристотель. Никомахова этика / Пер. с древнегреч. Н.В. Брагинской // *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 54–293.
- Бауман З. Актуальность Холокоста / Пер. с англ. С. Кастальского и М. Рудакова. М.: Европа, 2013. 316 с.
- Бибихин В.В. Ранний Хайдеггер: Материалы к семинару. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. 536 с.
- Гусейнов А.А. Почему не любят философию и философов. URL: <https://iphras.ru/page/23439754.htm> (дата обращения 03.08.2023).
- Платон. Законы / Пер. с древнегреч. А.Н. Егунова // *Платон*. Законы. Послезаконие. Письма. СПб.: Наука, 2014. С. 77–407.
- Платон. Критон / Пер. с древнегреч. М.С. Соловьева // *Платон*. Сочинения: в 4 т. Т. 1. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та; Изд-во Олега Абышко, 2006. С. 117–135.
- Платон. Горгий / Пер. с древнегреч. С.П. Маркиша // *Платон*. Сочинения: в 4 т. Т. 1. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та; Изд-во Олега Абышко, 2006. С. 261–374.
- Сенека Луций Анней. Философские трактаты / Пер. с лат. и коммент. Т.Ю. Бородай. 2-е изд. СПб.: Алетея, 2001. 396 с.
- Серегин А.В. Этический максимализм Платона и его эвдемонистическая мотивация // *Мера вещей. Человек в истории европейской мысли* / Под ред. Г.В. Вдовиной. М.: Аквилон, 2015. С. 389–444.
- Соловьёв В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // *Соловьёв В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2*. М.: Мысль, 1988. С. 635–762.
- Фома Аквинский. Сумма теологии / Пер., ред. и примеч. С.И. Еремеева. Киев: Ника-Центр, 2013. 559 с.
- Фут Ф. Проблема аборта и доктрина двойного эффекта / Пер. с англ. А.А. Скворцова // *Философия и общество*. 2018. № 2 (87). С. 66–82.
- Makdisi J. Aquinas's Prohibition of Killing Reconsidered // *Journal of Catholic Legal Studies*. 2018. Vol. 57. No. 1. P. 67–128.
- Stout R. Can There be Virtue in Violence? // *Revue internationale de philosophie*. 2006. No. 235 (1). P. 323–336.

## On “The philosophy before...”

### Olga P. Zubets

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: [olgazubets@mail.ru](mailto:olgazubets@mail.ru)

Understanding Auschwitz in “philosophy after...” requires its continuation in the “philosophy before...”, in considering philosophical thought from the point of view of the extent to which it is responsible for Auschwitz itself. The article attempts to see “philosophy before...” through the prism of one question: what is its attitude to the destruction of the “non-definable being”, the central figure of Auschwitz, that person who is deprived of all the qualities and definitions the concept of a person is associated

<sup>34</sup> Бибихин В.В. Ранний Хайдеггер: Материалы к семинару. М., 2009. С. 97.

with: dignity, reason, speech, morality and so on. A number of ideas and ways of thought, recognized as fundamental for philosophy and culture, allow and even mediate the destruction of such a person. We are talking about opposing a good life to life as such, about justifying the murder of the non-virtuous and the bodily deficient, and in general – killing on the basis of moral considerations; about the differentiation of concepts, including killing, on the basis of circumstances, motives and intentions, means, results, with the maximum spread of moral and legal evaluations, up to “humane” killing, which puts killing as givenness to the blind zone of philosophy. The theoretical basis of this line of thought is the rejection of the understanding of the act as a single and only way of being, of the identity of the act and the actor. The complicity of philosophy in the destruction of the “not to be defined” lies in the definition and constant transcendence of the concept of a human being: any setting of its border at the same time turns out to be the sanctioning of the murder of someone who is outside it (despite the fact that the prohibition on killing a person implies such a definition). Philosophy is also responsible for putting killing on a par with other vices. The thought of “philosophy before” gives rise to many questions, including why philosophy is moving away from the desire to think unity, to set the world through thought as an act, why it has taken the path of social servility. Philosophy cannot renounce rationality, definitions, conceptual speech, but it can make the act of non-murder its own foundation.

**Keywords:** Philosophy after Auschwitz, “philosophy before...”, opposing a good life to life as such, differentiation of concepts, putting on a par with, killing, “non-definable being”

**For citation:** Zubets, O.P. “O «filosofii do...»” [On “The philosophy before...”], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 4, pp. 70–87. (In Russian)

## References

- Agamben, G. *Homo sacer. Chto ostaetsya posle Osventsima: arkhiv i svidetel'* [Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive. Homo Sacer III], trans. by I. Levina, O. Dubicakaja and P. Sokolov. Moscow: Europe Publ., 2012. 192 pp. (In Russian)
- Aristotle. “Nikomakhova etika” [Nicomachean Ethics], trans. by N.V. Braginskaya, in: Aristotle, *Sochinenija* [Works], Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1984, pp. 53–293. (In Russian)
- Bauman, Z. *Aktual'nost' Kholokosta* [Modernity and the Holocaust], trans. by S. Kastalski and M. Rudakov. Moscow: Europe, 2013. 316 pp. (In Russian)
- Bibikhin, V.V. *Rannii Hajdegger: Materialy k seminaru* [Early Heidegger: Materials for The Seminar]. Moscow: St. Thomas Institut of Philosophy, Theology and History Publ., 2009. 536 pp. (In Russian)
- Foot, Ph. “Problema aborta i doktrina dvojnogo efekta” [The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect], trans. by A. Skvortsov, *Filosofiya i obshchestvo* [Philosophy and Society], 2018, No. 2 (87), pp. 66–82. (In Russian)
- Guseynov, A.A. *Pochemu ne lyubyat filosofiyu i filosofov* [Why don't like philosophy and philosophers]. [https://iphras.ru/page23439754.htm, accessed on 03.08.2023]. (In Russian)
- Makdisi, J. “Aquinas's Prohibition of Killing Reconsidered”, *Journal of Catholic Legal Studies*, 2018, Vol. 57, No. 1, pp. 67–128.
- Plato. “Gorgii” [Gorgias], trans. by S.P. Markish, in: Plato, *Sochinenija* [Works], Vol. 1. St. Petersburg: St. Petersburg St. Univ. Publ. Publ.; Oleg Abyshko Publ., 2006, pp. 261–374. (In Russian)
- Plato. “Kriton” [Crito], trans. by M.S. Solov'ev, in: Plato, *Sochinenija* [Works], Vol. 1. St. Petersburg: St. Petersburg St. Univ. Publ.; Oleg Abyshko Publ., 2006, pp. 117–135. (In Russian)
- Plato. “Zakony” [Laws], trans. by A.N. Egunov, in: Plato. *Zakony. Poslezakonie. Pis'ma* [Laws. Post-Law. Letters]. St. Petersburg: Nauka Publ., 2014, pp. 77–407. (In Russian)
- Seneca, Lucius Annaeus. *Filosofskie traktaty* [Philosophical Treatises], trans. and comment. by T.Yu. Borodai, 2<sup>nd</sup> ed. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2001. 396 pp. (In Russian)

- Seregin, A.V. "Eticheskii maksimalizm Platona i ego evdemonisticheskaya motivatsiya" [Ethical maximalism of Plato and his eudemonistic motivation], *Mera veshchei. Chelovek v istorii evropeiskoi mysli* [Measure of things. Man in the history of European thought], ed. by G.V. Vdovina. Moscow: Akvilon Publ., 2015, pp. 389–444. (In Russian)
- Solov'ev, V.S. "Tri razgovora o voine, progresse i kontse vseмирnoi istorii" [Three Conversations on War, Progress and the End of World History], in: V.S. Solov'ev, *Sochinenija* [Works], Vol. 2. Moscow, Mysl' Publ., 1988, pp. 635–762. (In Russian)
- Stout, R. "Can There Be Virtue in Violence?", *Revue internationale de philosophie*, 2006. No. 235 (1), pp. 323–336.
- Thomas Aquinas. *Summa teologii* [Summa Theologica], trans., ed. and comment. by S.I. Eremeev. Kiev: Nika-Tsentr Publ., 2013. 559 pp.