

*В.Л.Лехциер**

СПОР О СПОРЕ, ИЛИ КОЛЮЧАЯ ИЗНАНКА МЕТОДОЛОГИИ* *

В статье рассматривается новая тенденция в современной эпистемологии, заключающаяся в трансцендентально-полемическом понимании процессов познания. Соглашаясь с представителями данной точки зрения, автор ставит вопрос о природе тех полемических отношений, в которые априори втянуты исследователи. Так начинается спор о споре. В статье предлагается экзистенциальная аналитика опыта спора, выявляются его различные онтологические возможности, среди которых ключевая роль отводится автополюмосу, спору с самим собой.

*«Тогда смолкаю я. – А мне плевать».
Франсуа Вийон. Спор в форме
баллады меж телом и сердцем Вийона*

1. Марсово поле смысла

В современной эпистемологии нарастает любопытная тенденция. Ее можно ухватить с помощью понятия, введенного в философию Питером Слотердайком: «трансцендентальная полемика» [1. С.397]. Орудя им, как рычагом, П.Слотердайк хочет повернуть ось, вокруг которой вертится актуальная теория познания, а именно критический прагматизм. Прежде чем изложить идеи Слотердайка и предложить ряд их интерпретаций, нужно несколько слов сказать о самой этой оси. Какова генеральная тенденция современной критики познания и что ее отличает от классической?

Классическая философия познания искала его условия в априорных условиях рассудка, в чистом трансцендентальном разуме. Таковы, например, гносеологические учения Декарта и Канта. Процесс познания мыслился здесь как рафинированный автономный процесс, происходящий как бы в стерильной среде. Есть субъект и есть объект, изъятые из конкретной прагматической ситуации. Иначе понял познание Маркс. По Марксу, познание является элементом практики, то есть оно всецело социально. Правда, под практикой, социальностью вообще Маркс понимал, прежде всего, материальное производство, так что познание у него детерминировано исключительно производственными отношениями, возникающими в этой сфере. Разумеется, Маркс упрощал реальность, но его интенция получила развитие: познание – процесс насквозь социальный.

Чтобы осознавать и учитывать социальную сущность познания, нужно всякий раз отталкиваться от того фундаментального априори, которое делает любой опыт,

* © Лехциер В.Л., 2004

Лехциер Виталий Леонидович – кафедра философии гуманитарных факультетов СамГУ.

* * Статья написана при поддержке РГНФ (грант № 03-03-00474)

в том числе и опыт познания, социальным. Социология и социальная философия XX века от Мида и Вебера до Гофмана и Делеза предлагает считать в качестве такого априори *другого* (*других*). Дж.Мид говорил об «обобщенном» и «значимом» *другом*, Г.Зиммель – об априорной типизации *другого*, М.Хайдеггер о *dasman*, то есть *других* вообще, Ж.Делез о *другом* как возможности или априорной структуре разума. *Другой* – априорная структура опыта человека, действующая даже тогда, когда отсутствует наличный, эмпирический другой, как это произошло, например, с Робинзоном Крузо на острове. Правда, структура эта, как справедливо полагал Ч.Кули, время от времени все же нуждается для своего воспроизводства в наличном другом. Как бы ни было сильно наше сознание в своей способности соотносить себя с воображаемым сообществом людей, «так или иначе раньше или позже отклик должен последовать, иначе сама мысль зачахнет. Воображение, не подкрепленное свежим опытом, со временем теряет способность создавать собеседника» [2.С.75]. На эту тему написан роман М.Турнье «Пятница, или Тихоокеанский лимб»: его герой, Робинзон, оказавшись в ситуации отсутствия эмпирического другого, всеми силами пытается удержать в себе *другого* как априорную структуру, время от времени ее теряя, становясь животным, затем заново обретая, балансируя, таким образом, на грани человеческого и природного [3].

Но дальше возникает вопрос: если *другой*, ориентация на *другого* априори присущи человеческому опыту как социальному, то каким именно образом подобная ориентация структурирована? Что это за априорное отношение (соотношение) с *другим*, в которое включен человек, в том числе ученый, исследователь? Маркс, повторюсь, считал, что это производственные отношения. Современные авторы сходятся на том, что это отношения коммуникации, *априорной коммуникации*. Такова точка зрения Юргена Хабермаса и Карла Отто Апеля. В частности, Аппель говорит об «априори коммуникативного сообщества» или «коммуникативном сообществе как трансцендентальной предпосылке социальных наук». Главная идея Апеля заключается в том, что кантовский «трансцендентальный разум» на самом деле является «трансцендентальным коммуникативным сообществом», неограниченным и критическим, или сообществом «языковых игр» (тут Аппель основывается на Л.Витгенштейне). То, что априорное сообщество критично, видно по тому, что человек должен всякий раз соотносить свои поступки с различными, возможными системами оценки, а исследователь должен всегда доказывать свою точку зрения. Здесь есть одна тонкость. Аппель различает реальное, историческое, ограниченное коммуникативное сообщество с его конвенциями, правилами, языковыми играми, и трансцендентальное коммуникативное сообщество с его трансцендентальными, возможными конвенциями. По Аппелю, исследователь исходит в своей работе из последнего, то есть не из конкретно-исторических правил, а из тех метаправил, которые делают возможными конкретные правила: «Такие метаправила всех конвенционально установленных правил принадлежат, на мой взгляд, не к определенным языковым играм..., а к трансцендентальной языковой игре неограниченного коммуникативного сообщества» [4.С.220]. При этом для всех сторонников критического прагматизма само собой разумеющимся считается, что познание движимо целью взаимопонимания. Это-то взаимопонимание (идеал познания) и обеспечивается трансцендентальным коммуникативным сообществом.

Вот здесь Слотердаjk расходится с представителями критического прагматизма, точнее, по-своему их развивает. Он полагает, что коммуникативное априори – это априори не взаимопонимания а, наоборот, априори спора, полемики, войны, ссоры. Именно трансцендентальная полемика «руководит познанием и определяет его

форму» [1.С.396]. Эта полемика покрывает все возможные отношения в коммуникативном сообществе. «В то время как прагматизм формально исходит из того, что существует однородное “сообщество исследователей”, трансцендентально-полемическое виденье проблемы позволяет изучать “войну исследователей” как исходное условие, определяющее то, что они вырабатывают в качестве истин. В соответствии с этим исследование не представляет собой средства для нейтрального прояснения действительности, скорее, оно выступает как гонка вооружений в теоретических формах» [1.С.398]. Это и есть современный цинизм, о наступлении которого возвещает Слотердаик, трезвая правда о познании. Так называемое взаимопонимание – только временное перемирие в войне исследователей. Цинизм ситуации заключается в том, что исследователи знают об этом, но предпочитают об этом не думать.

В качестве примера укажем на историко-философский дискурс. В том случае, когда к истории философии обращается философ, развивающий *свою* философию, завязываются очень непростые отношения между прошлым и настоящим, завершенным и незавершенным, конструкцией и реконструкцией. Это могут быть откровенная «философия молотом» (Ф.Ницше), деструкция (М.Хайдеггер) или деконструкция глобальных тенденций в метафизике (Ж.Деррида), живописный, воображаемый историко-философский коллаж (Ж.Делез) или музыкальные вариации на заданные мыслителями темы (М.Мамардашвили); это могут быть и внешне претендующие на нейтральность и объективность схематизации философского процесса (Ф.Бrentано, Эд.Гуссерль), различения типов философствования, особенно распространенные в научной и учебной литературе. Несмотря на очевидную разницу приведенных подходов, у них есть нечто общее. Независимо, рассматриваешь ли ты мысль Платона как возможность своей собственной или пытаешься установить ее «объективное» содержание, как оно есть «на самом деле», интерпретация ее происходит не в безвоздушной среде, а в среде уже насыщенной и даже перенасыщенной другими интерпретациями. Эта атмосфера есть ситуация, в которой интерпретатор находится *априори*, даже если он ее никак открыто не оговаривает. Она не может не влиять на характер историко-философского высказывания. С моей точки зрения, эти априорные отношения суть прежде всего отношения спора, полемики. Сам факт существования разных историко-философских традиций и школ [герменевтической, неокантианской, марксистской, экзистенциальной], во многом обусловленных институционально, говорит о том, что понимание текста никогда не происходит тет-а-тет, что необходимо размежевываться и солидаризироваться. «Обычная формула такова: Кант – родоначальник немецкого классического идеализма, – начинает свой “конфликт интерпретаций” М.Мамардашвили. Но о Канте нельзя сказать, что это тот Абрам, который родил Исаака. Он не занимает место, как бабочка, на какой-то ступеньке эволюции» [8.С.11].

Кроме того, скандальный парадокс интерпретации заключается в том, что она по сути всегда есть спор с интерпретируемым текстом ровно постольку, поскольку она его интерпретирует. Интерпретировать – значит не довольствоваться поверхностью текста, проникать в его глубину (М.Бахтин⁰, осуществлять хитрые методологические операции. Понимать автора «лучше, чем он сам себе понимал» (Ф.Шлейермахер, З.Фрейд), или понимать его по-своему (Х.-Г. Гадамер), или хотя бы даже стремиться к «объективному», адекватному пониманию – в любом случае тут недостаточно просто брать то, что предлагается, первые очевидные смыслы, доверять на слово. Все равно ищутся подтексты, контексты, коннотации, просчеты, находки, предположения, переклички, недомолвки. Ведется полемика с «первым впечатлением», с обыденным смыслом, с тривиальностью. А это значит, интерпретатор руководствуется *стратегией*, он – стратег на Марсовом поле смысла.

Почему ведется подобная война? За что воюют? Воюют за объект, за власть над объектом, говорит Слотердаjk. Метод – это инструмент овладения объектом, каждый метод стремится быть универсальным, стремится получить всеобщее признание. Методологические размежевания – поле битвы за право владеть объектом. Поэтому, говорит Слотердаjk, чем больше существует методологий, тем слабее власть познающего и тем благотворней это для вещей. «Пока существует множество «интерпретаций», вещам не угрожает безумие познающих, которые мнят, будто зафиксировали объекты – как познанные – раз и навсегда» [1.С.399].

Слотердаjk тем не менее видит некую альтернативу стратегии познавательного овладения объектом, тому положению вещей, когда объект – заложник боевых действий под эгидой научных исследований. Альтернатива – в Эросе. Трансцендентальный Эрос – тоже априорная форма познания. Познающий здесь ничего не хочет от вещей... «Он идет по направлению к ним, отдается впечатлениям, ими производим, и, как истый исследователь, чувствует себя очарованным и плененным ими. Они для него – река, в которую он, по выражению Гераклита, не может войти дважды... Если верно, что любовь каждое утро нова, то вместе с ней обновляются и предметы любви. О них нам ровным счетом ничего не «известно», в них ничего не познано – разве что «доверено» ими по секрету, как бывает при самой близкой сердечной связи; с ними нет никакой «объективности» – только интимность; когда познающий приближается к ним, но не как «исследователь-господин», а как сосед, как друг, как привлеченный, увлеченный ими и вовлеченный в общение с ними... Там, где кончается чувство красоты, начинается война, безразличие, при котором все равно и все равнозначно, или наступает смерть» [1.С.400]. Слотердаjk называет такое познание эротическим или эстетическим. Это уже не познание, а общение, не наука в привычном смысле, а, скорее, искусство. Познающий здесь – художник и эротик.

Слотердаjk, таким образом, нарисовал очень привлекательную и впечатляющую гносеологическую утопию, которая, впрочем, вполне легитимировалась в современной науке в той степени, в какой она пытается учиться обращению с вещами у искусства. Но сейчас меня, к сожалению, не интересует указанная Слотердаjком альтернатива, ее возможности и границы. Меня интересует полемос как чистая, априорная форма познания. Кстати, альтернатива Слотердаjка, по-моему, мнимая, по крайней мере, относительно идеи априорного полемоса, так как любовь не исключает полемики с другими. Наоборот, она требует войны за любимый предмет. А есть еще ревность, которая всегда конфликтна и воинственна. Так что, думаю, трансцендентальный полемос правит и классическим познанием, и эротико-эстетическим.

Вопрос в том, прав ли Слотердаjk в повороте оси, вокруг которой вертится современная теория познания в лице критического прагматизма? Прав ли он, говоря, что коммуникативное априори – это априори спора, войны, агона? Думаю, что прав. Во всяком случае в отношении европейской рациональности, европейской науки. Начиная с Сократа, истина искалась, а часто и заключалась в споре. К ней никогда в итоге не приходили, но спор вели и ведут. Учение Бекона об идолах, учение Декарта о методическом сомнении, учение Гуссерля о редукции – все это демонстрации того, что ученый, исследователь априори находится с другими в отношениях спора, отрицания. Отсюда законы логики, запрещающие об одном и том же в одном и том же отношении в одно и то же время высказывать различное: что-то должно быть отброшено! Отсюда представление о лжи и заблуждении: не спор порожден представлением о заблуждении, а фигура заблуждения порождена решимостью поспорить. Там, где нет спо-

ра, не может быть и заблуждения! Отсюда и необходимость доказывать свою точку зрения, необходимость, которую Ницше считал плебейской, но которая по праву считается самой сущностью рациональности. Познавать рационально – значит аргументировать, упреждать возможные уколы или отвечать на реальные, то есть спорить. Спорить с реальным или гипотетически оппонентом. *Другой* в науке – это всегда потенциальный оппонент, даже если я с ним солидаризируюсь. Не случайно путь в науке, который социально проходит исследователь, – это путь защиты (курсовой, диплома, диссертации, проекта), защиты от нападения со стороны научного сообщества. Научное сообщество – одно из самых репрессивных, благо, что репрессии эти институционализировались в формы научной рецензии, редактур, заседаний и постановлений научных и ученых советов, дисциплинарных членений и т.д. В истории науки и философии мы можем найти массу примеров, когда полемос поглощал исследователей, уводя их от сути дела. Достаточно сказать о той многовековой травле, которой подвергалось обывденное знание (doxa) со стороны научного. Или о войне научных школ или даже национальных традиций мысли, например, немецкой и французской философских традиций, которые либо демонстративно друг друга не замечали (не печатают, не ссылаются, не преподают), либо обмениваются взаимными обвинениями (Хабермас, Аппель, Гадамер – Деррида, Лиотар) [5].

Тем более трансцендентальный полемос характерен для нашего времени. Лиотар, оценивая состояние современного знания, пишет: «консенсус – это лишь одно из состояний дискуссии, а не ее конец. Консенсус стал устарелой ценностью, он подозрителен» [6.С.157]. А что такое торжественное шествие метода деконструкции Деррида по гуманитарным наукам как не окончательное вытеснение объекта, не супрематия спора? Предметом деконструкции является не реальность как таковая, а те или иные концепции, дискурсы, оппозиции, которые *уже* имеются. Tet-a-tet с реальностью и без того не было возможным, а теперь – в контексте деконструкции – встреча с ней просто не мыслима, ибо реальность навсегда заслонена бесконечными интерпретациями.

Однако вопрос остается и ведет вглубь проблемы. Как объяснить трансцендентальный полемос, каков его статус, откуда он, собственно, взялся, можно ли его объяснить, найти его основания, или он сам есть основание, с помощью которого можно что-либо объяснить? Конечно, это вопрос об априорности как таковой. Но мы поставим его более узко: именно об априорном полемосе. Вот тут и начинается, точнее, может начаться настоящий спор о споре, поскольку по сути дела пока спора-то нет. Господствует одна точка зрения на проблему – социологическая. Трансцендентальный полемос прекрасно объясняется социологией знания, например, в работах Бергера и Лукмана или в «социологии интеллекта» Мангейма. Говоря коротко, представители данного направления в социологии считают, что так называемый трансцендентальный полемос имеет исключительно социологическую природу, то есть порожден конкуренцией различных групп в их борьбе за власть. Каждой группе нужно, чтобы победило ее определение реальности. В особенности, как отмечал Мангейм, это касается гуманитарных наук в сильно дифференцированных обществах, где ученый, споря с другими, осознанно или неосознанно участвует в споре определений реальности, ведущемся различными социальными группами [7.С.69-72].

Вот с подобным объяснением трансцендентального полемоса я бы и хотел поспорить. Объясняет ли он что-то на самом деле? Думаю, что нет, впрочем, также как и социологические объяснения других фундаментальных форм человеческой жизни, а

то, что спор – одна из таких форм, сомнения, по-видимому, ни у кого не вызывает. Борьба социальных групп за власть принимается здесь за некую исходную и абсолютную априорную структуру, хотя ведь нужно еще показать, зачем эта власть человеку требуется, чем является власть в человеческом опыте и т.п. Возможно, кто-то сочтет такой поворот темы ложной дилеммой, вроде вопроса о курице и яйце. Возможно, он будет прав. Тем не менее любые объяснения, останавливающиеся на уровне коллективного и безличного социального взаимодействия, кажутся мне не окончательными и не убедительными. Точно так же, как и ссылки на «инстинкт борьбы», «защитный инстинкт», которые могли служить успокоительным средством для ума разве что в первой половине XX в. (Г.Зиммель, Ч.Кули), или, наконец, ссылки на совершенно справедливую характеристику сущности человеческого духа, заключающуюся, по М. Шеллеру, в способности отрицания окружающих обстоятельств. Если все эти объяснения не идут дальше, вглубь, к фундаментальным онтологическим структурам экзистенции, то остаются подвешенными и совершенно произвольными. После того как философия тематизировала не сущность, всегда абстрактную, а существование, всегда конкретное, мое, после того как все основные и принципиальные проблемы человека были рассмотрены на совершенно новом основании, на основании *экзистенциального переживания, опыта*, тех значений, которые в нем возникают, ссылки на абстрактные инстанции выглядят естественнонаучным рудиментом в гуманитарной области. Что такое спор как способ существования? Зачем человек спорит, что находит он в этом опыте? Какие экзистенциалы, то есть онтологические возможности экзистенции, раскрывает опыт спора? Не является ли трансцендентальный полемос фундаментальной структурой экзистенции, что нам здесь расскажет *экзистенциальная аналитика* спора? Вот вопросы, ответы на которые могли бы дать новое направление и полемически настроенной эпистемологии, и философскому разбирательству относительно полемических способностей человека, которые он перманентно реализует в ходе повседневного социального взаимодействия.

2. Экзистенциальная аналитика опыта спора: homo polemicus, бытие другим, супрематия спора, автополюмос

Метод экзистенциальной аналитики, сформулированный и примененный М. Хайдеггером в «Бытии и времени», а затем получивший второе дыхание в экзистенциальной психологии и психотерапии (Р.Мэй, А.Маслоу, Л.Бинсвангер, Р.Лэнг и др.), предлагает выявление экзистенциалов или основных онтологических возможностей человеческого существования. Понятие возможности, используемое Хайдеггером, не должно нас вводить в заблуждение, речь идет не о тех возможностях, которые могут не реализоваться, тем более не о тех, которых вообще может не быть у человека. Понятие *онтологического* означает здесь, что возможности эти есть *необходимые структуры бытия человека*, структуры которых не может не быть, и которые реализуются (не могут не реализоваться) в конкретной исторической человеческой жизни в самых разных и изменчивых онтических формах. Онтологические возможности экзистенции поэтому вполне резонно определить «способностями быть» [9] или способами (модусами) бытия человека.

Экзистенциальной аналитике могут быть подвергнуты как экзистенция в целом, базовые ее структуры, что и сделал Хайдеггер, так и различные ее регионы. Метод экзистенциальной аналитики является разновидностью *феноменологической методологии*, направленной на аналитическое и эмпирическое описание феноменов. Поэтому

экзистенциальный анализ – это не дедукция, не умозаключения, не диалектика, а, прежде всего, заинтересованная дескрипция опыта на основе самого опыта (прежде всего на основе личного опыта исследователя), внимательное отслеживание смысла переживаний, а также обнаружение или даже специальная режиссура таких ситуаций жизни и культуры, где феномены как бы сами себя показывают. В фокус внимания экзистенциального анализа в разное время попадали такие виды человеческого опыта, как страх, тревога, любовь, вина, переживания времени, поступок, смерть, коммуникация и т.д. Спор как таковой, как определенный вид опыта человека, имеющий всеобщую значимость, судя по всему, еще не был специальным объектом экзистенциальной аналитики. Понимая сложность поставленной задачи и очевидную перспективу ее длительного решения, предложу пока собственные результаты экзистенциального исследования опыта спора.

Человек не может жить, не споря. «Спор дороже денег». «Без спорного слова не беседа». И если Вы с этим не согласны, значит, самым актом своего несогласия Вы уже подтвердили данный тезис. Человек не может даже при всем желании говорить одно только «да», поскольку «да» в отношении одного есть в то же самое время «нет» в отношении другого. Собственно, это один и тот же акт, по-разному именуемый, поскольку отнесен к разным предметам. Спор не случайный опыт человека, могущий быть или не быть. Спор – это экзистенциал, то есть фундаментальный способ человеческого бытия, фундаментальная структура экзистенции, являющаяся основанием разнообразных онтологических возможностей [10].

2.1. Спор как ответ на вызов. *Homo polemicus*

Это самый воинственный модус спора. *Polemos* (гр.) – война. Воинственность вызвана *онтологической заданностью* спорящих. Здесь спор наиболее близок своей этимологии: слово «спор» восходит к о. С. корню *рог – «переть», «напирать». С-пор есть рас-*пря* (ст.рус.), спорщик – со-*пер*-ник (ст.рус.). Этот спор действительно *разгорается*. Любопытные наблюдения приводят Д. Лакофф и М. Джонсон в статье «Метафоры, которыми мы живем»: Крайне важно иметь в виду, что мы не просто говорим о спорах в терминах войны... Лицо, с которым, мы спорим, мы воспринимаем как противника» [11. С.388]. Отсюда: «Я разбил его аргументы», «его замечания были точно в цель», «атаковать позицию» и т. д.

Чем вызвана эта воинственность? У С. И. Поварнина есть удачное понятие – «*корни спора*». Разногласия в споре могут иметь глубокие корни, восходить к каким-либо *принципам, началам*, и если они противоположны у спорящих, то дискутировать о них бесполезно и не нужно. «Если оба спорщика не видят, что суть их разногласий в корнях спора, и не ищут корней, спор превращается часто в ряд неосмысленных и бесцельных схваток» [12. С.64-65]. С точки зрения познания объективной истины, – действительно «бесцельных», но только не с точки зрения истины экзистенциальной, истины *моей* (С.Киркегор). Экзистенциальный спор – это принципиальный спор о смысле бытия, ведущийся в интересах экзистенции. Свобода или необходимость, бесконечность или конечность, единое или многое, с Богом или без Бога – все эти выделенные Кантом антиномии, как и многие другие, в таком споре имеют экзистенциальное значение, затрагивают мое существование в целом.

Такой спор возможен, если спорящие всерьез *отождествляют* себя (хотя бы в данную минуту), *отождествляют свое «я»* с одним из тезисов, например, с тем, что «человек свободен» или, наоборот, что «человек несвободен». Или отождествляют себя с какими-либо наличными проявлениями этого тезиса, например, с церковью, партией, царем, героем и т.п. Тогда их опровержение будет опровержением меня самого. Оно переживается как покушение на мое «я», покушение, требующее ответа. Кун-

дера предлагает простую, но любопытную схему существования «я»: оно может существовать методом *сложения* или методом *вычитания* [13.С.110]. «Я» – homo polemicus – живет по принципу сложения. Причем, как тонко замечает писатель, такое «я» неизбежно становится пропагандистом того, с чем себя отождествляет, борцом, поскольку угроза, направленная на подобный атрибут «я», угрожает самому «я», его онтологическим основаниям. «Я» оказывается *задетым в своих основах*. Оно как бы выдернуто из обычного хода жизни, спровоцировано, поставлено под вопрос. В этой ситуации оно не может не быть *публичным*, не может уклониться от ответа, не может притвориться, как будто ничего не произошло. Это означало бы отказ от ответственности, потерю лица, потерю чести, сдачу на милость победителю. Выброшенное на простор публичной угрозы Dasein нуждается в новом завоевании своего «вот». Polemos и есть *зановозавоевание* своего «вот», *зановосамоопределение*, осуществляющееся в схватке. Оно целиком сбывается в модусе «пере», в «месте неместа», во время актуального Теперь (или в «вечности», как говорит Достоевский о столкновениях своих героев).

Самое интересное, что эта схватка не может быть закончена, но только прекращена, прервана. Тут нет мира, а есть лишь перемирие. *Вызов существует всегда, мы пребываем в пространстве вызова, и потому мы всегда онтологически задеты. Он лишь олицетворяется, персонифицируется в том или ином противнике, но никогда не прекращает ставить нас под вопрос. Поэтому спор как ответ на вызов незавершаем. Это вечный спор, вечный черновик, который мы кроим и перекраиваем, варьируем на тысячи ладов, постоянно повторяем, воспроизводим, в котором участвуем и который творим.* Отцы и дети, западники и славянофилы, правые и левые, архаисты и новаторы, красные и белые, националисты и космополиты – бесконечная череда радикальных и принципиальных вызовов.

2.2. Спор как бытие другим

Вместе с тем экзистенциальный спор может разворачиваться прямо противоположным образом. Альтернативная стратегия такого спора – это *бытие другим*. Спорить – значит быть другим. Бытие другим – это *бытие в возможности*, а бытие в возможности – это *становление*. Спорить – значит становиться, потому что для спорящего открываются новые онтологические горизонты, открывается возможность изменения, трансформации. Спор есть разновидность трансценденции, выхода за пределы своего собственного, обретение собственного в другом. Спорящий не только принимает «роль другого» [Дж. Мид], не только встает на точку зрения другого, но ищет «Да» в «там». Понимать другого, проживать с ним его мысль, «влезать в шкуру другого» – значит разотождествлять свое «я» с тем, с чем оно было отождествлено, терять то устойчивое «я», которое было *до* опыта спора и находить его в споре заново как возможность иного или возможность быть другим. Другой – не замена для «я» и не новое «я», но инстанция, указывающая направление, путеводитель. Нельзя *стать* другим, потому что другого нет как ставшего, другим можно только становиться. Бытие другим – это еще одно черновое состояние, незавершенный способ быть, переживание, понятое онтологически, как жизнь в модусе «пере».

2.3. Транс-спор или спор супрематический

Спор как ответ на вызов и бытие другим – две равновозможные и разнонаправленные экзистенциальные стратегии спора. Однако это не значит, что две указанные стратегии реализуются в споре только в одиночку, либо чередуясь. Сложность, многомерность и феноменологическая парадоксальность спора в том и состоят, что и homo polemicus, и бытие другим могут актуализироваться одновременно, то есть во время длящегося *актуального Теперь* переживания, во время *пере*; оба вектора могут совме-

щаться, накладываться, как раз образуя ту напряженную экзистенциальную незавершенность и переходность спора, которая прежде всего и делает его фундаментальным способом человеческого бытия. Спорить – значит быть собой и быть другим одновременно, отстаивать свое «я», которое оказывается «я» другого, становится другим, тем самым обороняя свое «я». Собственно говоря, в этом случае такие понятия, как «я» и «другой», размываются, превращаются в призраки, их онтическое измерение заключается в скобки. Спорящий входит в чистое состояние спора, знающее только экзистенциальные векторы, отсылающие буквально ни к чему, в никуда, в чистые противоположности, без какого-либо намека на их онтическое закрепление. Это спор как транс, как метафизический транспорт, мчащийся по смысловому полю без видимых ориентиров. Для такого спора не важен, а по существу и не нужен предмет: предмет становится поводом, трамплином, остающимся далеко позади траектории прыжка. Это спор *супрематический*, поскольку он довлеет над любой предметностью, превосходит, вытесняет ее, как с картин Казимира Малевича. Это спор *ни о чем*, потому что он сам *что-то*. Он перестал быть средством и стал целью в себе, *искусством ради искусства*, спором *самовитым*, спором *как таковым*, еще одной пощечиной общественному вкусу. Супрематизм спора, чистые формы, раскрашенные плоскости, их причудливые сочетания, черное на белом, белое на черном, квадраты и круги – экзистенциальная серафическая материя спора, наркотическое зелье смысла, забвение сущего и открытие бытия!

Супрематия спора сродни парадоксу шпиона, как его феноменологически описывает А. Секацкий. В какой-то момент у шпиона начинает действовать тяга к «двойной игре». «Главная причина возникающего влечения – в том, что первоначальная сладость смены идентификации требует повторения. Поменяв однажды ряд важнейших экзистенциалов, определяющих человеческий удел, – имя, родину, биографию и т.д., выпутавшись из связки, которая для простого смертного завязана двойным узлом, агент вступает в пространство свободы, знакомое лишь настоящему номаду – одинокому кочевнику, пирату, транссексуалу. Его настоящей родиной становится не какое-то конкретное отечество людей, а сама среда шпионажа: так рождается Супершпион... И здесь, уже на следующем диалектическом витке, мы достигаем новой развилки парадокса? Именно они, супершпионы, подозреваемые в измене, сохранили верность однажды сделанному выбору – чему-то (или кому-то), оказавшемуся для них внутренне подлинным – штирлицу в себе» [14. С.172]. Родина спорщика-супрематиста – не «я» и не «другой», а спор как таковой. Бесконечное черновое полотно транс-спора позволяет вкушать «сладость смены идентификации», осуществлять отказ от любой окончательной идентичности, самотождественности. Транс-спор – это контрабандный индийский товар под европейскими этикетками, это прорыв цинковой скорлупы европейского *ratio* и появление на свет существа, не желающего быть субъектом, не мечтающего о владении истиной, а потому и миром. Это желание чистой незавершенности, бреющего существования, экзистенциальной левитации, парения над собственным земным уделом. Транс-спор – это разновидность медитативной практики, пользующейся языком университетов, языком научных статей, птичьей глоссологией профессорской речи.

Почему спорщик вступает в спор? Чтобы доказать свою правоту? Но если он уверен в своей правоте, зачем ему вступать в спор? Если для него тезис бесспорен, зачем он предоставляет его стихии спора? Неужели, чтобы убедить в нем другого? Неужели спорщик так наивен? Нет, конечно, секрет этого порыва иной – влечение к спору. Пускаясь в доказательства, спорщик производит спорность собственной точки

зрения, потому что все, о чем идет спор, небесспорно по определению. Даже вознамерившись по гносеологической или просто человеческой наивности доказать нечто безусловное, спорщик производит спорность как таковую. Спор – смертельная онтологическая воронка, засасывающая любой находящийся поблизости предмет, засасывающая экзистенцию, увлекающая ее на дно, поближе к затонувшим цивилизациям. Все, что может обещать спор, – это отсутствие гарантированности, отсутствие безопасности. Безопасна истина. Безопасен чистовик: почва, знание, суша, «я». Но вот слышится вызов, и экзистенция отправляет security в долгосрочный неоплачиваемый отпуск, выбирая судьбу homo polemicus или устремаясь к *другому* как к своей возможности, или, наконец, решаясь на супрематию, чистое бескорыстное и смертельное для всякой идентичности служение спору, решаясь на черновик как совершенно особый способ бытия.

2.4. Автополемос или «люди о двух головах»

Последний модус спора нас ставит лицом к лицу еще с одним экзистенциальным измерением спора, феноменом, с одной стороны, кажущимся банальным, с другой стороны, претендующим на то, чтобы быть основанием всех прочих. Совмещение двух векторов спора порождает особую драматургию. В его начале находится событие: когда homo polemicus вдруг сам отдает врагу ключи от обороняемой крепости, переходит на его сторону, сдает «я» и, что самое интересное, это не переживается как измена или предательство, а, наоборот, как дар, как приобретение для «я» неслыханной ранее онтологической возможности. Что произошло? Произошло то, что человек посмотрел на себя глазами другого, он стал объектом для самого себя, причем объектом *отрицания*. Хочу подчеркнуть драматизм этого события. Дело в том, что в повседневности мы, так или иначе учитывая взгляд другого, встаем на его место, *перенимаем роль другого* (Дж. Мид) и поэтому всегда перехвачены им. Совершенно другое дело, когда это происходит в ситуации задетости, то есть в ситуации дистанцированности от другого, обороны своего «я» как магистрального экзистенциального интереса. Тут я не просто встаю на другую точку зрения, а именно на противоположную моей, грозящую разотождествлением моего «я», потерей его устойчивости. Но таково только начало драмы, ее кульминация состоит в том, что как только «я» выходит к *другому*, оно вспоминает о своей задетости и снова встает в оборону. Так оно и мечется между противоположными лагерями, чередуя стоянки и крепости, не в силах выбрать что-то одно. Это, конечно, не супрематическая левитация в беспредметном воздушном пространстве спора, опьяняющая своей чистой смысловой динамикой, наоборот, тут мы сталкиваемся с вполне земной, тяжелой ношей, болезненной обреченностью на мытарство, неприкаянностью и непреодолимой разорванностью существования. Как это возможно? Почему homo polemicus так поступает? Думаю, тут дело не в его хотении, а в совершенно особом феномене, насквозь пронизывающем экзистенцию. Речь идет об *автополемосе* или *споре с самим с собой*. Моя сегодняшняя задача – лишь указать на него как на еще одну онтологическую возможность экзистенции.

Мы часто, когда хотим победить другого в споре, уличаем его в противоречии самому себе. Ты сам себе противоречишь – звучит как вердикт. Логическая герменевтика, в частности, занимается тем, что выискивает противоречия в известных и давно признанных философских системах [15.С.199]. Между тем логическое противоречие, у которого невольно оказывается человек в плену, не есть автополемос. Автополемос – *сознательное раздвоение между тезисом и антитезисом*, заинтересованная пробежка от одного к другому, нежелание окончательно выбрать что-то одно.

Логика, холодный анализ тезиса и антитезиса в каждом конкретном случае могут и не усмотреть противоречия, однако если оно переживается мной как таковое, значит, я уже спорю с самим собой. Послушаем Митю Карамазова: «Красота – это страшная и ужасная вещь!... Тут берега сходятся, тут все противоречия вместе живут. Красота! Перенести я притом не могу, что иной, высший даже сердцем человек и с умом высоким, начинает с идеала Мадонны, а кончает идеалом Содомским. Еще страшнее, кто уже с идеалом Содомским в душе не отрицает и идеал Мадонны, и горит от него сердце его, и воистину, воистину горит, как и в юные беспорочные годы. Нет, широк человек, слишком даже широк, я бы сузил». Парменид был отчасти прав, говоря о таких «широких» «людях о двух головах»: «Беспомощность жалкая правит // В их груди заплутавшим умом» (Парм.фр.6.5). Достоевский – широкий человек, с заплутавшим умом, вмещающий в себя всех своих раздвоенных персонажей, как, впрочем, и любой писатель, а также любой читатель вообще постольку, поскольку он живет жизнью персонажей. Разумеется, обычный для психопатологии шизоидный раскол, представляющий собой в основном расщепление между «я» и телом, порождающее путаницу между «здесь» и «там», «внутри» и «снаружи» и т.п. [16.С.188] – вовсе не то же самое, что Раскольников. Однако и расколотое «я» Раскольникова, где все «противоречия вместе живут», выступает образцовой шизополемической моделью существования. Шизофреник не спорит с собой, а Раскольников спорит, он смотрит на себя глазами других персонажей, подыскивает аргументы, приходит к разным выводам.

Конечно, не всякий автополемос такой мучительный. Мы знаем огромное множество примеров из истории науки и культуры, когда автор спорил с самим собой по истечении определенного времени. Вот, в частности, строки: «Четыре года назад у меня был повод перечитать мою первую книгу и пояснять ее идеи... Тут мне вдруг показалось, что следовало бы опубликовать те мои старые и новые мысли вместе; что только в противопоставлении такого рода и на фоне прежнего рода мыслей эти новые идеи могли получить правильное освещение. Ибо, вновь занявшись философией шестнадцать лет назад, я был вынужден признать, что моя первая книга содержит серьезные ошибки» [17.С.78]. Автор этих строк признается также, что понять свои ошибки ему помогла критика его идей двумя другими философами, то есть он взглянул на себя их глазами. Так, Рембрандт, неудовлетворенный «Даннаей» 1636-го года, через десять лет прямо поверх холста написал другую, ту самую, которую знает теперь весь мир. Так, Уильям Блейк через несколько лет после «Песен невинности» написал «Песни опыта», где развенчал свои прежние взгляды на человека, Бога и некоторых кумиров. Платон сжег все свои поэтические рукописи и занялся философией, а Пастернак, наоборот, обозвал неокантианцев, у которых учился, «скотами интеллектуализма», порвал с собственным философствованием и занялся искусством. Платонов пошел против Платонова, показав в своих великих романах, во что обратились его юношеские утопические коммунистические мечты. Везде здесь мы видим не просто смену занятий, социальную мобильность, перенос трудовой карточки из одного учреждения в другое или смену масок. Тут очевидно отрицание самого себя прежнего, разрыв с самим собой собой, автополемос. Маска не знает разорванного «я» – это такая форма самоотношения, когда «я» устраивается максимально комфортно, оно однозначно и гармонично внутри себя, тогда как автополемос есть напряжение и дискомфорт, есть фундаментальный подрыв идеи гармонии и гармонизации, эксплуатируемой ныне различными психологическими практиками и религиозными учениями. Автополемос видит во внутренней гармонии источник стагнации и смерти; жить полноценно, интенсивно – значит противоречить себе. Ничто не может быть отвергнуто окончательно. «Жалкая беспомощность» двухголового чело-

века, вроде бы не способного на абсолютный выбор, превращается в абсолютную творческую силу. Кому бы нужен был Кьеркегор в качестве однозначного религиозного доктринера?! Он интересен и не как лицедей, а как человек расколотый, не раздвоенный даже, а *растроенный*, Авраам и этик с неискоренимыми манерами эстета, тонкий стилист, живущий на самой высоте опыта веры. Платон в свою очередь остался поэтом, Пастернак философом, а Платонов – романтиком. Даже отринутое остается, витает в спектре онтологических возможностей, притязает на «я».

Присмотримся к автополюмосу внимательней. Что означает противоречить себе? Вероятно, тут возможна широкая интерпретация, учитывающая «широту» противоречащей себе души. Тогда мы обнаружим автополюмос в самых разных переживаниях и формах существования: от сомнения до раскаянья, от чувства вины до рефлексивности как таковой, от аскезы и самоограничения до самоубийства, от борьбы с искушением до преодоления собственных пределов. Возьмем сомнение. Сомневаться в чем-либо – значит не доверять первому ощущению, первой мысли, значит предполагать и другие ощущения, мысль, противоположные первым. Сомнение – оспаривание себя, причем часто довольно болезненное, не зря говорят «терзаемый сомнениями». Правда, сомнение имеет вероятностную, модальную форму, протекает в модусе «а может быть», «а вдруг». Поэтому вообще всякое предположение, всякое «а может быть» есть уже элементарная форма автополюмоса. Если мы не останавливаемся на том, что *есть*, а устремлены к тому, что *может быть* или, тем более, *должно быть*, нами правит автополюмос. Идея *должного* как таковая понятна только как полемическая идея, примененная же к самому себе – как автополюмическая.

Или другая пара: автополюмос и желание. Спор с самим собой – результат раздвоенности желания. «И ненавижу, и люблю», – писал Катулл, имея в виду не боровский принцип дополнительности, а разброд и шатание в собственном чувстве. Здесь «и» не примиряет и соединяет, а противопоставляет. Если мы одновременно хотим сладкого и понимаем, что нам его нельзя, хотим запретного и боремся с искушением, если мы раздвоены между чувством и долгом, как герои греческих трагедий, если мы желаем желание другого и в то же время хотим быть в своем желании автономными – таков автополюмос в широком смысле. В узком же смысле – это выдвижение против одного тезиса, с которым ты себя отождествляешь (отождествлял), другого, не менее значимого для тебя тезиса. Тезис здесь – не обязательно вербализованное и законченное суждение. Им может быть род занятий, поступок, не до конца артикулированная идея, все то, где до поры до времени находит себе прибежище человеческое «я».

И все-таки автополюмос еще не понятен. Как фундаментальная структура экзистенции он должен быть необходимо связан с другими ее структурами. Кант обошел этот вопрос. Он гениально указал на *естественную антистетичность разума*, «сети которой вовсе не приходится преднамеренно расставлять на пути разума, так как он сам собой, и притом неизбежно, попадает в них» [18.С.257], неизбежно, потому что в жажде безусловного выпрыгивает за пределы чувственного опыта в сферу трансцендентальных идей или «умствующих положений». В этой сфере не может быть подтверждения опытом, разум свободно использует все свои чистые возможности, образующие «диалектическую арену для борьбы, где всякий раз побеждает та сторона, которой позволено начать нападение, а терпит поражения, разумеется, та сторона, которая вынуждена только обороняться» [Там же.С.265]. Кант подчеркивает, что можно сделать эту войну безвредной, но она «никогда не может быть искоренена» [Там же]. Возможно, правда, теоретическое примирение спорящих сторон. Кант это и делает, показывая гносеологическую беспредметность и некорректность спора о том, что выходит за пределы опыта. Но он также понимал, что «естественная антистетика разума» – не просто спе-

кулятивное недоразумение, поскольку имеет непосредственное отношение к разуму *практическому*, а я бы сказал – к экзистенции. А.В. Ахутин справедливо спрашивает, «как возможна вообще идея разума, спорящего с самим собой о самих идеях разумности»? [20.С.15]. Она возможна, так как спор укоренен не в абстрактной природе чистого разума, он там появляется, потому что сначала является структурой экзистенции.

Если отталкиваться от тех структур экзистенции, которые выделил Хайдеггер, то там есть и место автополемосу. *Dasein* – это сущее, живущее способом понимания и всегда отнесенное к самому себе. Человек есть самоотношение. Если человек есть самоотношение, то он и существует в этом «от себя к себе», двигаясь между полюсами. Конечно, человек, будучи самоотношением, может быть в согласии с самим собой, «от» и «к» могут совпадать по звучанию, различные его голоса образовывать полифонию. Но ведь Хайдеггер нам показал, что *Dasein* фундаментально раздвоено, что оно, с одной стороны, перехвачено *dasman*, поет под его дудку, с другой стороны, будучи бытием-к-смерти, обращено к своему подлинному, то есть онтологически наделено собственным сокровенным мотивом. Хайдеггер справедливо полагает, что этот дуализм никогда не может быть просто снят, поскольку *Dasein* есть всегда бытие-с-другими. Может быть, тут мы нашли ответ? Ведь действительно, если *Dasein* фундаментально раздвоено в своем существовании, значит и его самоотношение с необходимостью предполагает разлад с собой, постоянный спор, даже тогда, когда ему кажется, что оно обрело согласие. Разум не просто так пускается во все тяжкие и, в жажде абсолютного, впадает в противоречие. Это происходит именно потому, что он находится на службе у существования, в котором априори заключено противоречие.

Итак, человек спорит с другими, потому что он всегда *уже* спорит с самим собой. Видимо, тут кроются экзистенциальные истоки происхождения искусства аргументации и диалектики вообще. Странно, что на это обстоятельство не обращали до сих пор внимания. Прежде чем доказывать что-то другому, я должен доказать это что-то себе, я должен быть убежден в собственном доказательстве, значит, оно исходно является доказательством для меня. Мы прекрасно знаем, что человек способен на многое, чтобы только доказать определенные вещи самому себе, убедить себя в чем-то. Собственно, как и разубедить себя. Кому Сократ хочет доказать в «Федоне», что душа человека бессмертна? Заметьте, он делает это на самом пороге смерти, когда его уже расковали и отдали распоряжение насчет казни. Неужели своим друзьям и ученикам, с которыми он беседует в последний раз? Неужели им это так важно в тот момент, когда должен погибнуть их учитель и которого они хотят спасти? Станиславский бы сказал: «Не верю!». Скорее всего, друзья идут на хитрость, давая Сократу выговориться, убедить самого себя. И Сократ, о котором они потом создадут миф, принимает игру. Тут появляется совершенно жалкая и притянутая за уши идея философии как упражнения в смерти, только потому, что философ пребывает в пространстве чистой мысли, появляются знаменитые четыре доказательства бессмертия души, в которых единственное рациональное зерно – это учение о «припоминании», то есть об априорности знания, появляется вообще несвойственное греку представление о теле как тюрьме. И нам будут говорить, что Сократ спокоен, что в нем не говорит страх обреченного человека, который хочет в то же время уйти достойно! Проблема Сократа – не в том, что он придумал рационализм для другого, как полагал Ницше, а в том, что не мог договориться с самим собой. Ведь на суде он неоднократно заявлял, что Бог обязал его заниматься философией, «пытая и себя, и других» (Апология. 38е). Смотрите: сначала себя! Потому что, как говорил М. Хайдеггер, спрашивая, человек всегда поставлен под вопрос. Ахутин

обращает внимание на то, что Платон считал сознание и внутренний диалог одним и тем же. Диалектическая способность – это искусство вопросов и ответов, которые душа задает себе в своей внутренней речи. Сначала себе, потом и только потому другому. Другому мы сообщаем свое *мнение*, но мысль не есть мнение. «Мысль возможна, когда мы *расходимся* с самими собой во мнении, готовы возразить, оспорить сказанное нами самими, иными словами, когда наше *заключение* расключается, возвращается во внутренний диалог. А если вопрос захватывает человека всерьез и внутренние собеседники способны основательно развивать свою аргументацию (свои «логосы»), то подобный диалог может развернуться, как, например, «Теэтет», или «Софист», или «Парменид», иными словами как сократическая беседа... Но этот диалог, спор, это обсуждение только тогда бывает *мыслящим*, мышлением *вслух*, когда он сохраняет внимательность внутренней речи, которую ведет с самой собой душа, сосредоточенная на том, о чем эта речь ведется» (курсив автора. – В.Л.) [20.С.48]. Поэтому спор с другими – превращенная форма спора с самими собой. И чем яростней человек в полемическом пыле бросается на других, тем глубже его разлад с самим собой.

Однако, что здесь причина, а что следствие? Не сделал ли я слишком поспешных выводов? Ведь вероятна и обратная логика. Разве не является автополемос просто проекцией того спора, который мы ведем с другими. Разве те голоса, которые в нас звучат, не являются голосами других. Сознание – всегда со-знание, то есть знание, совместное с другими. «Сознание – не отшельническая келья, – как писал Чарльз Кули, – а место гостеприимства и общения» [2.С.76]. «Нескончаемая беседа», которую мы ведем в своем сознании, – это коллоквиум голосов, каждый из которых связывается нами с тем или иным человеком (как правило, из ближайшего окружения). Все равно анонимны эти голоса, как полагал В.С Библер, или персонифицированы, как считал М.М. Бахтин, мы втянуты «в большой диалог», мы пребываем в трансцендентальном полемосе» (П.Слотердайк). Делез указал, что если бы не было других как априорной структуры, то не было бы и возможности как таковой, а значит и возможности другой точки зрения, была бы только одна моя. Автополемос был бы невозможен. Так что спор с самим собой есть, чтобы, там ни говорилось, на самом деле всего лишь превращенного форма спора с другими, а еще точнее, спора *других между собой*, частью которого мы неизбежно являемся, поскольку экзистенция есть бытие-с-другими. Поэтому, вероятно, не прав, или не совсем прав я был в основной своей интенции. Автополемос не фундаментальная структура экзистенции, тем более не основание для других экзистенциальных модусов спора, а онтическое воплощение бытия-с-другими как фундаментальной структуры экзистенции. Когда я спорю с собой, я сам себе – другой, я смотрю на себя глазами другого. Вот и все. Так что перечеркнем написанное ранее и отправим в корзину.

Вот только возникает один парадокс: как только я перечеркиваю то, что сам же написал, а это происходит со всяким, кто пытается быть точным и ответственным в своем высказывании, я попадаю в замкнутый круг автополемоса. Черновик, перечеркнутое слово – вот самый наглядный и всеобщий феномен автополемоса, а поскольку черновик принципиально незавершен [его завершение – лишь физическая смерть автора], постольку незавершен и автополемос, бесконечный спор с самим собой.

Библиографический список

1. Слотердайк П. Критика цинического разума. Екатеринбург, 2001.
2. Кули Ч.Х. Человеческая природа и социальный порядок. М., 2000.
3. Турнье М. Пятница, или Тихоокеанский лимб: Роман. СПб., 1999.
4. Аппель Карл-Отто. Трансформация философии. М., 2001.
5. Малахов В. Несостоявшийся диалог // Логос. 1994. № 6.
6. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. СПб., 1998.
7. Мангейм К. Очерки социологии знания: Проблема поколений – состязательность – экономические амбиции. М., 2000.
8. Мамардашвили М. Кантианские вариации. М., 1997.
9. Конев В.А. Критика способности быть. (Семинары по «Бытию и времени» Мартина Хайдеггера). Самара, 2000.
10. Подробнее см.: Лехциер В.Л. Спор как экзистенциал // Вопросы философии. 2002. № 11.
11. Лакофф Д., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем // Теория метафоры. М., 1990.
12. Поварнин С. Спор. О теории и практике спора. СПб., 1996.
13. Кундера М. Бессмертие. СПб., 1999.
14. Секацкий А. Три шага в сторону: Роман, эссе. СПб., 2000.
15. Шульга Е.Н. Когнитивная герменевтика. М., 2002.
16. Лэнг Р.Д. Расколотовое «Я». М., 1995.
17. Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I. М., 1994.
18. Кант И. Критика чистого разума. М., 1994.
19. Ахутин А. Тяжба о бытии. М., 1996.

V.Lekhtsier

**ARGUMENT ABOUT ARGUMENT OR THE PRICKLY
INNER SIDE OF METHODOLOGY**

The article deals with a new tendency in modern epistemology consisting in transcendently-polemic interpretation of cognitive processes. The author agrees with the proponents of this point of view and raises a question of the nature of the polemic relationships researchers are involved in a priori. This way the argument about argument. In this the author offers existential analytic of the experience of argument, reveals its varied ontologic possibilities, among which autpolemic or self-argument the main role.