

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Федеральное государственное автономное
образовательное учреждение высшего образования
«ПЕРМСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ»

С. В. Комаров

НА ПОДСТУПАХ К ТЕОРИИ СУБЪЕКТА

МОНОГРАФИЯ



Пермь 2024

УДК 130.12
ББК 87.3
К63

Комаров С. В.

К63 На подступах к теории субъекта : монография / С. В. Комаров ; Пермский государственный национальный исследовательский университет. – Пермь, 2024. – 380 с.

ISBN 978-5-7944-4132-1

Монография представляет собой сборник статей и эссе, посвященных проблеме субъекта в трансцендентально-феноменологической традиции западноевропейской философии. В историко-философской части показано, что в классической философии эволюция этого понятия была связана с преодолением «дурной» эмпирической субъективности и пониманием субъекта как самосознания; онтологическое истолкование самосознания в философии XX века привело к пониманию субъекта как феномена присутствия. Исследование событийности и временности субъекта в новейшей философии на рубеже XX–XXI вв. констатируют его нецелостность, «множественность» и «мозаичность». В монографии рассматриваются временные структуры и различные специфические модусы современного субъекта.

Констатация его нецелостности приводит к оригинальной авторской концепции «мерцающего субъекта», в которой феномены самосознания, «бытийного» обращения и герменевтического истолкования рассматриваются как возможные и комплементарные (дополнительные) модальности бытия современного субъекта. Феномен «мерцания» выражает событийность современного субъекта. Однако феноменологическая дескрипция субъективности является необходимым, но не достаточным условием для практического бытия в качестве субъекта. Переход от феноменологической субъективности к практическому бытию субъекта осуществляется через рефлексивную позицию и живой акт самоопределения человека. Поэтому целостное единство феноменологического, практического и рефлексивного модусов субъективности представлено в рамках специфической модальной онтологии.

Монография предназначена для философов, преподавателей, и всех интересующихся философскими вопросами бытия человека.

УДК 130.12
ББК 87.3

*Печатается по решению кафедры философии
Пермского государственного национального исследовательского университета*

Рецензенты: профессор кафедры онтологии и теории познания Уральского федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина, д-р филос. наук
Е. В. Бакеева;
доцент Школы философии и культурологии НИУ ВШЭ, канд. филос. наук
А. В. Михайловский

ISBN 978-5-7944-4132-1

© ПГНИУ, 2024
© Комаров С. В., 2024

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	5
Как сегодня возможно философствовать? Комментарий к одному тексту Ж. Деррида. (Вместо введения)	7
Часть I. Историко-философские штудии	22
Аналитическая критика картезианского cogito	22
Феноменологическая критика картезианского cogito	29
Опыт преодоления дурной субъективности: Спиноза и Лейбниц	37
«Ленивый разум» Лейбница и «ложные суждения» Локка	52
Понятие явления Канта: значение и смысл	68
Внутреннее чувство и понятие «Я» в философии Канта	82
Опыт онтологического истолкования кантовского учения о воле	92
Онтологическое истолкование кантовских постулатов эмпирического мышления	104
К феноменологической теории субъективности Гегеля	111
Трансцендентальная субъективность как предмет феноменологии Э. Гуссерля	114
Проблема «Wersein» в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера	123
Теория субъективности Ж. Делеза: пространство, складка и время	127
Онтологическое различие: Аристотель, Хайдеггер, Делез	138
Различие как событие: возможность мышления	147
Часть II. Время и событие	163
Опыт интерпретации временной структуры работы «Бытие и время» М. Хайдеггера	163
Казус дурака. Маленькое эссе о глупости	174
Онтология и «патология» русского бытия	185
Время русского бытия	198
Стратегии борьбы со временем: событийность и история	214
Часть III. Модусы настоящего времени	227
Машина и время: счет, память и скорость	227
Истоки технэ	239
«Хитрость» инженерного разума: постав и изъятость	245
Technogenic Subjectivity and its social projections	251
Обретение настоящего времени	266

Часть IV. Теория «мерцающего» субъекта	277
Судьбы субъективности в европейской философии	277
Consciousness “Corporeality” Problem	289
Вопрос о субъекте: от рефлексивности к сингулярности	307
Проект «антикартезианской» феноменологии	316
К герменевтике субъекта: нарратив и феноменология	326
Феноменология «мерцающего субъекта» и модальная онтология	329
О понятиях социального и исторического субъекта	364

ПРЕДИСЛОВИЕ

Настоящая книга является некоторым промежуточным итогом моей философской жизни. Она посвящена теме субъективности. Еще с юности я задумался над вопросами: что значит быть в сознании, и что означает нести ответственность за свои поступки? Остро помню два ощущения, поразившие меня. Первое – это различие между восприятием окружающих предметов и сознанием самого себя, своего присутствия. Второе – ощущение большей реальности идей, чем окружающих вещей. Я ясно осознал, что моя жизнь есть только моя собственная, что я не могу разделить ее с кем-то и должен нести за нее ответственность. Я хотел, чтобы моя жизнь определялась не внешними обстоятельствами, но только мной самим и моим выбором. Тогда я, конечно, не мог так четко артикулировать эти ощущения, это случилось позже. Но теперь, оглядываясь назад, я обнаруживаю некую линию событий, которую вполне можно назвать линией судьбы, потому что именно эта тема определяла все ключевые события в моей жизни. Все ключевые события моей жизни были связаны с этими вопросами о субъективности и подлинной субъектности.

Тексты этой книги написаны в разные годы и по разному поводу на протяжении последних 20 лет – и, как правило, в разных малотиражных журналах и изданиях. Но теперь, собрав их вместе, я обнаружил, что они дают ясное представление об основных идеях моих исследований. Речь идет о феноменологии «мерцающего» субъекта, идее бытийного обращения сознания и модальной онтологии субъекта. Первая идея – феноменология «мерцающего» субъекта – характеризует наше наличное существование: мы спонтанно «мерцаем» между картезианской ясностью и дурной субъективностью повседневного, ложного или идеологического сознания. Именно это ставит перед нами бытийную задачу самоопределения в качестве субъектов. Эта вторая идея онтологического обращения сознания (*Bekehrung, Zuwendung*) означает такую его нейтрализацию, которая выводит нас из картезианской субъективности к бытию самого мира. Однако такое обращение сознания не означает гарантии невозможности обратного обрушения в картезианскую субъективность. Иначе говоря, и в этом случае мы оказываемся «мерцающими» субъектами между внешним и внутренним регистрами нашего опыта, между присутствием в мире и бытием в сознании. Решение бытийной задачи вводит третью идею – идею модальной онтологии субъекта. С одной стороны, такая онтология дает предметное описание всего спектра возможных модусов субъективности, с другой стороны, модальная онтология позволяет решить проектную задачу, для которой предметная онтология служит только средством практического самоопределения субъекта. Если предметная онтология субъекта отвечает на вопрос: «что значит быть субъектом?», то проектная онтология отвечает на вопрос: «кто является действительным субъектом?».

Эту книгу я посвящаю светлой памяти моего учителя в философии – Романа (Рувима) Израйлевича Трипольского (1946–2020).

Как сегодня возможно философствовать? Комментарий к одному тексту Ж. Дерриды. (Вместо введения)

«Тимпанизировать – философию»
Ж. Деррида

Речь пойдет о небольшом тексте «Тимпан», являющимся введением в книгу Ж. Деррида «Поля философии». В этой книге представлены тексты о текстах; в соответствии со своей установкой философ хочет выявить то, что осталось за текстом классической философской мысли, несказанное и утаенное в нем. Речь идет о поле философского текста в двойном смысле. Поле есть неотъемлемое всякого текста, его внешняя граница, поскольку, обрамляя текст, она задает контекст его смысла. Поле есть его внутренняя граница, поскольку, заключая в себе текст, оно есть его пустота, его иное, т. е. несказанное. Философия как речь и письмо есть одновременно не-сказанное сказанного и умолчание не-писанного¹. Поле философии – это то, в пределах чего лежит сама философия, и то, что лежит за ее пределами, и откуда она открывается как таковая. Предъявление философии означает не только явление ее «что», но и обнажение ее «ничто». Программа Ж. Деррида связана как раз с выявлением этого несказанного и утаенного классической философии.

Задача нашего исследования строго следует установке самого философа. Речь идет не о деконструкции самой философии Ж. Деррида. Комментарий к тексту касается не того, что сказано, а того, что осталось без внимания, того, что было не реализовано в работах самого философа. Короткий текст «Тимпана» намечает сами границы современной философской мысли, которая теперь может разворачиваться только как иное и дополнительное поля классической философии. За прошедшие с момента выхода книги десятилетия поле философии – это скрытое, маргинальное и инверсионное философии – обнажилось и наполнилось смыслом в еще большей степени. Так что теперь ясно может быть проговорено то, что еще, может быть, не могло быть проговорено самим философом в полной мере. Речь в конечном итоге идет о судьбе самой философии.

1. «Тимпанизация» философии: открыть негативное. Мы начинаем с Ж. Деррида, а сам он начинает с Гегеля. Три цитаты из немецкого философа французского задают основные темы размышлений философа французского.

1) Предел есть, но имеет смысл только как снятый (*aufhebene*) предел; переход констатирует предел как таковой, как границу, и тем самым, его отменяет. Тут имеет место *решение* (*die Entscheidung*).

2) Сущность философии не может быть понята из нее самой, не отталкиваясь от иного, т. е. от не-философии (разом и целиком).

3) Но это иное философии выступает как ее *преддверье*, т. е. может быть понята как ее иное только из нее самой.

Взятые вместе эти три положения образуют основную область размышлений французского философа: как возможна философия? Это различие

¹ Деррида Ж. Поля философии. М., 2012. С. 20.

(DifferAnce) философии в себе обнаруживает ее *основное* – от слова «основа», то, на чем держится философия, что является ее основанием (Grunde). Со времен греческой мысли таковой основой философии рассматривалось простое, непосредственное и очевидное – бытие. Философия есть учение о бытии; бытие и есть основание философии и предел мысли как таковой. Однако хайдеггеровская деструкция онтологии разрушает чистоту этой очевидности. Уже здесь обнаруживается не только безосновность самого бытия, но и внутренняя референция мышления; уже здесь возникает вопрос об ином начале: можно ли мыслить иное само по себе?¹ Однако «упрямство» философской мысли таково, что оно упорно рассматривает тождественное с собой бытие как основу и подлинное начало себя.

Поэтому задача Ж. Деррида тимпанизировать философию². Что значит не только показать, «схватить», предъявить, но и высмеять ее, обнаружить ее несовершенство, ее неполноту; тимпан и есть фронтон, поверхность, и внешнее, скрывающее задник, глубину и внутреннее здания. Собственно, выставить – *ausstellen* – и есть показ как раз-отождествление: бытие может быть дано и видимо только из не-бытия. Философ с первых строк указывает на это: «бытие на пределе» это решение (начало) философии. «Нужно, чтобы ее собственный предел не остался ей чуждым. Поэтому-то она присвоила его понятие, решила, будто управляет пределом *marge*³ своего собственного тома и мыслит свое иное»⁴.

Это иное – двойник бытия – со времен Парменида и Платона преследует философскую мысль. «Философия всегда держалась этого – мыслить свое иное. Свое иное – то, что ограничивает ее, и от чего она происходит в своей сущности, в своем определении и в своем производстве»⁵. Весь вопрос в том, как мыслить это иное философии, иное бытия. Сам этот переход от бытия к иному является некоторой загадкой, скрывающей тайну их отношений. Иное само по себе немислимо, оно мыслимо только в отношении к бытию. Но если бытие есть первичное, то иное есть его собственное иное, то, следовательно, как его инобытие оно может быть понято только изнутри самой философии. Но в этом случае мы остаемся внутри самого бытия, а, следовательно, не можем схватить философию как целое. Ибо схватывание есть всегда *Aufhebung*, т. е. гегелевский выход на абсолютный предел. Ж. Деррида говорит: если держаться мышления своего собственного иного, то мы попадаем в зеркальную рефлекссию – в самоотражение, в гримасу. Мысля иное, предел, его тут же и упускают. Ибо не видят различия между *собственным иного* и *иным собственного*.

Это различие, по мнению французского философа, фундаментально для мысли. Во-первых, именно оно указывает на самую возможность философии: схватить и предъявить философию можно только из не-философии. Речь идет

¹ Heidegger M. *Über den Anfang*. Gesamtausgabe. Bd. 70. Frankfurt am Mein: Vittorio Klosterman, 2005. S. 52.

² Деррида Ж. *Поля философии*. М., 2012. С. 9.

³ *Marge* (фр.) – край страницы.

⁴ Там же. С. 9.

⁵ Деррида Ж. *Поля философии*. М., 2012. С. 10.

совсем не из отличия философии от иных видов мысли – науки, искусства, поэзии и т. д., как это обычно делается. В конце концов, философия как чистое мышление и есть логос, лежащий в основе любых из этих видов человеческой деятельности. Но мыслить из иного – значит мыслить не из логоса, ибо иное для мысли – есть не-логос. Если иное бытия есть ничто, то оно есть (с этим словечком «есть», которое все «путает» и «смешивает» в этом предложении, мы разберемся далее – С.К.) немислимое, не-логос. Но мыслить нелогично – не значит ли вообще не мыслить? «Можно ли со всей строгостью, – вопрошает наш философ, – указать нефилософское место, место внеположенности и инаковости, отправляясь от которого можно было бы обращаться с *философией как таковой*? Не окажется ли это место всегда уже занятым философией?»¹. Ответ напрашивается сам собой. Очевидно, что иное опять «вывернулось» от нас и «закрылось» своим бытием как собственным. А вместе с тем пропала возможность мыслить философию из не-философии.

Но это означает, во-вторых, для Ж. Деррида мыслить не просто различие между иным и бытием во всем спектре онто-семантических различий (Differenz, Unterschied, Difference) и т. д., включая гегелевское абсолютное снятие (Aufhebung). Иное всегда мыслится из бытия. В этом обнаруживается безнадежность дела философии как дела мысли. Всякая попытка мыслить иное бытия будет мыслить его оппозиционность внутри самого бытия. И тем не менее что значит собственное иного? Не значит ли это попытку помыслить иное бытия само по себе?

Это значит, что можно поставить вопрос о различии между иным и бытием в модусе их не-отношения (Bezug) друг с другом. Иначе говоря, схватывать иное само по себе, как бы «забывая» о его бытии, как бы «подвешивая» вопрос о бытии для второго шага мысли. Мы не можем мыслить иное без бытия, в качестве такового оно немисливо. Но мы можем мыслить его в различии от бытия – перспективно и ретроспективно, рассматривая иное как *возможность* бытия. Перспективно – на первом шаге мысли, когда для схватывания бытия полагается иное как таковое, как собственно иное, а затем уже – на втором шаге – обнаруживается иное как собственное бытия. Ретроспективно, когда вопрос об основе бытия выводит нас – на первом шаге – на не-бытие как предтечу бытия, а затем – на втором шаге – обнаруживается, что это иное бытия, еще не обретшего свой смысл. Эта попытка мыслить иное как таковое, само по себе есть попытка мыслить отсутствие присутствия или присутствие отсутствия.

Ж. Деррида, сохраняя вопрос об отношении бытия и не-бытия как его иного, ставит вопрос о мышлении не-бытия в модусе не-отношения. Это отнюдь не хайдеггеровский вопрос об отношении бытия и сущего, которое может быть маркировано как Difference. Скорее в такой постановке вопроса он ближе к проблематике отношений бытия и небытия как Ereignis'a, которая может быть обозначена как вопрос об Unterschied². Постановка вопроса Ж. Деррида как будто бы

¹ Деррида Ж. Поля философии. М., 2012. С. 11.

² Heidegger M. Op. cit. S. 68–82.

выводит на то, чтобы мыслить не просто различие между ними, но мыслить различие именно как не-отношение (*keine Beziehung*). Иначе говоря, дело не столько в том, чтобы мыслить не иное того же, но иное как таковое (*andere-an-sich*), сколько мыслить саму возможность философской мысли. Или еще точнее – иную возможность философии, иное начало.

Только в рамках такого различия можно отстраниться от философии как таковой к иной ее возможности, от логоса как такового к иной его возможности. Нужно отстраниться от философии в сторону абсолютной внеположенности иного места, чтобы иметь возможность не только обрести ее. Однако, пишет философ, «...внеположенность, инаковость – это понятия, которые сами по себе никогда не могли заставить философскую речь врасплох. Последняя *всегда занималась ими*. Никогда не удается в этих терминах выйти за ее границы, поскольку выход является ее предметом. Вместо того, чтобы определять некое описывание, признавать его, практиковать его, выводить на свет, формировать, представлять, – одним словом, *производить*..., речь должна идти – в движении, для нее несслыханном, – об ином, которое больше бы не было ее *иным*»¹.

По сути дела, в этих словах Ж. Деррида оформляет основную установку своей философии: мыслить иное философии и мыслить различие как возможность такого иного. Еще Платон показал, что различие между бытием и иным как таковым есть выявление предела философемы бытия как таковой (Парменид, 137–166 с.)². Как возможно такое различие?

Это должно быть *другое* мышление и *другая* речь; не понятийное мышление и не образная речь. Привычные логические средства не могут схватить немислимое, предметный язык не дает возможности выразить не-отношение, письмо оставляет за пределом неписанное. Речь идет не просто о первофеномене бытия, не о становлении самого логоса, который он не может высказать; речь идет о том, что иное бытия и мышления есть обратная сторона света разума, тень, которая все время ускользает от света разума. Здесь не поможет ни путь истины, ни путь доксы; необходимо, чтобы само мышление слетело «с петель» (Парменид). Необходимо «косое мышление» или вице-дикция (Ж. Делез), чтобы в привычных логических формах и речи возникал люфт между означенным, и произнесенным, и понятым. Необходимы «фигуры косвенного», чтобы возникало смещение значения и образа, чтобы возникал люфт между смыслом и сказанным. Различие не показывает себя, оно всегда есть след, но благодаря ему возникает сама возможность нечто мыслить. Это тот зазор между сделанным и понятым, между жестом и результатом, между чувственным и интеллигибельным, между немислимым и логосом, наконец, между иным и самим бытием. Удержание этого пробела, паузы, прочерка само выступает как немислимое, поскольку *есть* судорожная дрожь и вибрация, спазм мысли в попытках родиться, потуга выразиться в слове, двоение-троение образа бытия. РазличАе (*DifferAnce*) есть сама работа различения («...Различие, отмеченное в «различ(и)» <*differ(once)*> между

¹ Деррида Ж. Поля философии. М., 2012. С. 12.

² Платон. Собр. соч. Т. 2. М., 1993. С. 358–412

«е» и «а», ускользает от взора и слуха, наводит, быть может удачно, на ту мысль, что здесь надо позволить себе перейти к порядку ..., преодолевающему основополагающее для философии противопоставление чувственного и интеллигбельного. Порядок, который сопротивляется этому противопоставлению и делает это потому, что несет его, заявляет о себе в движении различая... Различае не может быть *выставлено напоказ* <exposée>. Показать всегда можно лишь то, что в некоторой степени может стать *присутствующим*, явным, что способно проявить себя, предстать в качестве присутствующего, сущего-присутствующего <étant-présent> в своей истине, истине присутствующего или присутствии присутствующего. Но если различае есть (я зачеркиваю также и само это есть) то, что делает возможным представление сущего-присутствующего, оно никогда не представляет себя в качестве самого себя. Оно никогда не дается в настоящем-присутствующем <au présent>. ... В любом выставлении напоказ оно было бы подвержено риску исчезнуть как исчезновение. Оно рискнуло бы появиться, т. е. исчезнуть»¹).

Иное, немислимое, несказанное есть преддверье бытия, логоса, выражения, а потому здесь речь идет о необходимости «философствовать молотом», или «слышать глазами». Необходимо «...выкрутить философское ухо, заставить работать *loxōs* в *logos* – значит избежать лобового и симметричного оспаривания, противопоставления во всех формах «анти»»². Эффект различения возникает только тогда, когда мы мыслим метафорическим образом, когда в нарушении логической связи понятий выскажется что-то небывалое, когда оговорки в речи и описки в письме выглядят и выражают непривычное. Тогда в различии между произносимым и понимаемым, написанным и прочитываемым возникает *иной* смысл.

Но что означает то, что иное, негативное, небытие ухватывается только косвенным способом? Ответ Ж. Деррида намечается так: «...при каких условиях можно было бы *отменить предел* для философемы вообще, отменить поле <marge>, которое она не могла бесконечно присваивать, *постигать* <concevoir> как свое, порождая и заранее интернируя процесс своей экспроприации (и снова тот же Гегель), самостоятельно приступая к собственному обращению? ...Как интерпретировать – но интерпретация не может оставаться здесь теорией или дискурсивной практикой философии – столь странную и уникальную особенность речи, которая организует закон своего представления... так, чтобы *ее* внешнее не было *ее* *внешним*. ...Ведь именно так понимается <s'entend> *бытие* – ее собственное. Оно безостановочно обеспечивает снимающее движение повторного присвоения»³.

Иное само по себе, вне отношения с бытием, для всей западноевропейской философии есть немислимое, а потому философствование к нему выступает как обнаружение ее предела. Поэтому заявление об отмене философемы есть попытка парадоксализовать сам способ онтологического мышления, сделать так,

¹ Деррида Ж. Поля философии. М., 2012. С. 26–27.

² Там же. С. 14.

³ Там же.

чтобы сама способность логически мыслить «слетела с петель». Так, чтобы было возможно иное понимание бытия, чем это было во всей европейской традиции референтной теории истины и онтотеологии. Вся трудность в том, что пределом этой философии является само бытие, это первый и последний предел всякого мыслимого, а потому всякий раз попытка мышления иного оборачивается пониманием его как своего иного и его «снятием» в понятии абсолютного бытия. Гегель в всеевропеской традиции доводит это отношение бытия к самому себе до предельной ясности. Вырваться из этой тотальности присутствия невозможно: бытие все время обращается на самое себя (*sich wenden an sich*). То, что полагается внешним бытия – иное – всякий раз оборачивается ее собственным, т. е. не настоящим, не действительным, не истинным внешним; оно всякий раз *свое иное*. Это философский аутизм.

Этим и определяется программа философии французского философа: *мыслить негативное*. Вся история европейской философии – а иной Ж. Деррида не знает – есть онтотеология, есть история бытия, история мышления и понимания бытия. От Парменида до Гегеля философия имела дело с бытием, упуская из виду его иное, негативное, ничто, или изгоняя его за пределы мышления в немыслимое. Задача заключается в том, чтобы выявить эту теневую сторону логоса, предъявить ее в ее попытках косвенным способом проявиться. Обнаружить ее в классических текстах как несказанное и ненаписанное, которое неявно определяло мышление философа. Обнаружить ее во всем корпусе культуры, включая и ее маргинальные формы. Во всех описках и оговорках, в почтовых открытках и новых моделях автомобилей, в «Джоконде» и банке пепси-колы, в тюрьмах и психиатрических лечебницах так же, как в театрах и университетах, в томах книг, так же как в сообщениях в Twitter'e и т. д. Однако выявить это негативное бытия, эту теневую сторону логоса, можно только через различие и повторение, парадоксализируя их наличные формы, доводя их до гротескного выражения, высмеивая их. Смех глупости есть обратная сторона серьезности логоса.

Поэтому неверным является существующее представление о том, что современная философия – это философия декаданса. Безусловно, восхваление негативного, эпатаж рационального, пародирование и осмеяние серьезного, жонглирование понятиями и перемигивание смыслами, софистика глупого, даже смакование отвратительного имеет место быть в современной философии. Однако, по видимому, суть дела постмодернистской мысли иная. За свою двухтысячелетнюю историю европейская философия дошла до своего предела: мышление (философствование) теперь возможно только через различие, через имитацию бытия, поскольку тотальность существования стирает все различия. Если мы хотим быть философами, если философия имеет место быть и претендует на истину, то она может быть только комментарием к тексту бытия, комментарием как различием между бытием и иным как его повторением, точнее – повторением повторения. В этом и заключается намечаемая Ж. Деррида программа философии. *Тимпанизация философии и есть ее предъявление как завершение.*

Но «...правильно ли сформулирован сам вопрос? Можно ли иметь дело с философией как *таковой* (с метафизикой как *таковой* или даже с онто-теологией), не поддаваясь уже в самой своей претензии на единство...? Если существует много полей, существует ли одна философия, философия как *таковая*? ...Быть может, нет даже и вопроса в конечном счете»¹.

2. Верчение бытия: другое начало. Ж. Деррида вопрошает: правильно ли сформулирован сам вопрос о понимании иного как собственного бытия? Правильно ли мы поняли, что иное само по себе, собственное иное может быть дано только через бытие, в его различии от бытия? Действительно ли собственное иное выступает нам только в забвении о самом бытии, в забвении о том, что в действительности оно есть снятое бытие, иное собственного? Быть может, нет даже и вопроса, в конечном счете, а сам вопрос/ответ уже расположен в определенной структуре, в некоторой полости восприятия и понимания. Мы можем выйти на край философии только изнутри самой философии, на границу мышления изнутри самого мышления, на горизонт логоса изнутри самого логоса, к окаему бытия изнутри самого бытия. Всякая попытка заглянуть за край, границу, горизонт и окаем отбрасывает нас обратно. Или дает не-философию как другое самой философии, немислимое как другое мышление, нелогичное как дополнительное к логосу, ничто как снятое бытие. А потому остается только, как было сказано, философствовать в различии, философствовать, повторяясь и комментируя уже наличное.

Ставя вопрос о пределе философского мышления, мы остаемся внутри самого этого мышления. Задача заключается в том, чтобы «...узнать, как оно сделано, как оно сформировалось, как оно функционирует. И если тимпан является пределом, речь, возможно, шла бы не столько о смещении *такого* определенного предела, сколько о работе над понятием предела и на пределе понятия. О том, чтобы под множеством ударов сорвать его с его петель <gonds>»².

И, однако, повторимся: может ли быть иное начало философии – помимо бытия? Ж. Деррида пишет: «*Это есть* – иной тимпан. Если бытие в самом деле является процессом повторного присвоения, нельзя будет простучать «вопрос о бытии» некоего нового типа (выделено мной – С. К.), не соизмеряя его с абсолютно равным ему по объему вопросом собственного. А последний невозможно отделить от идеализирующего значения самого-близкого, которое само получает свои обескураживающие возможности только от структуры слышания-своей-речи <s'entendre-parler>. *Proprius*³, предполагаемое во всех этих обсуждениях..., усиливая, повторяет <repercute> свой абсолютный предел только в звуковом представлении»⁴.

¹ Деррида Ж. Поля философии. М., 2012. С. 14.

² Там же.

³ *Proprius* (лат.) – Своеобразное, отличительное, собственное, подлинное, постоянное, особое, подходящее.

⁴ Там же. С. 16–17.

Такая постановка вопроса Ж. Деррида о самой возможности/невозможности вопроса об ином бытия предельно радикальна. Это вполне хайдеггеровский вопрос о бытии. Он говорит: «...Какое специфическое сопротивление философский дискурс оказывает деконструкции? Оно состоит в бесконечном господстве, которым ...его обеспечивает инстанция бытия (и) собственного; она позволяет ему интериоризировать любой предел как *сущее* и как *сущее* в качестве его *собственного*»¹. Вопрос об ином бытия есть вопрос о начале европейской философии.

Коротко это можно изложить следующим образом. С самого *начала* мышления оно направляется фактической наличностью сущего. Бытие предстает в своей наличности как *сущее* (das Seiende). Инфинитив бытия («быть») есть склонение глагола, т. е. когда он выступает в модальности некоего сущего («делать-что?»)². Мышление и есть фактическая констатация наличия сущего, его присутствия.

Все дело в том, что бытие понимается как то, что мыслится через *сущее*, как нечто отличное от сущего, хотя и присущее ему. Все дело в этом отношении (Bezug) между бытием и его сущим. Взятые в-месте они «отсылают» друг к другу: *сущее* есть то, что есть, *есть сущего* есть его бытие. Всякая попытка мыслить *сущее* как таковое есть констатация его присутствия, его бытия как того, благодаря которому оно собственно «есть». Это «есть» (бытие) и выступает как его иное. Всякая попытка схватить само бытие как *есть сущего*, заставляет мыслить само *сущее* как иное бытия. Онтологическое различие бытия и сущего есть вопрос об отношении сущего и иного, вопрос об отношении бытия и ничто.

Только удерживая это различие совместного, возможен ведущий вопрос философии: что делает *сущее* сущим? Действительно, ведь только в просвете (различии) сущего и его бытия открывается *сущее* само по себе как нечто присутствующее. Как оно присутствует? Оно становится: возникает и умирает, приходит и уходит, оно длится. И его бытие есть становление. Его бытие есть событие (Ereignis).

Всякая попытка разотождествиться и уловить их различие означает обнаружить их совместное отношение как отношение единого к иному как своему пределу. Это различие выступает как *выглядит* (aus-sehen) и *выступает* (aus-steigen) как свое иное, как собственное иное, как то же самое второй раз, как повторение. И, однако, оно всякий раз не просто *выглядит* и *выступает*, но *устанавливается* (auf-stellen) заново. Являясь повторением, оно всякий раз не гарантировано; оно есть – событие (das Ereignis). В повторении его событийность, безосновность и не гарантированность скрыта. Что это значит? Это значит, что именно в событийности сущего скрывается его иное; повторяясь, бытие всякий раз оставаясь самим собой, является как иное своего сущего. Бытие и есть иное сущего.

Тут-то и разворачивается основная драма философии. Согласно М. Хайдеггеру, отношение сущего и бытия уже в античности было осмыслено неверно.

¹ Деррида Ж. Поля философии. М., 2012. С. 17.

² Хайдеггер М. Введение в метафизику. СПб., 1997. С. 146–147.

Если бытие трактуется как простая наличность сущего («есть»), то оно становится его неотъемлемым атрибутом, его общим свойством. Забвение бытия основано на том, что бытие стало пониматься как общее сущего. Ведущим вопросом философии становится вопрос о сущности сущего, который понимается теперь как вопрос о самом общем сущего, точнее – об общем сущем, о едином как общем. Само же бытие как таковое перестает со временем пониматься даже как реальный предикат сущего (Кант) и понимается как общее понятие (Гегель) или простая грамматическая связка (копула). На такой редукции бытия и основано господство философского дискурса, основана *философская власть*¹.

К чему это ведет? В своем господстве власть философского дискурса соединяет два типа отношений сущего и его иного (бытия). «С одной стороны – *иерархия*: частные науки и региональные онтологии подчинены общей онтологии, а через нее и фундаментальной онтологии»². Весь окружающий мир, вся действительность, начиная с Аристотеля и заканчивая современным материализмом и философией науки, понимается как иерархическая система порядков сущего. При всех исходных различиях это отождествление бытия и сущего становится основанием, безусловным началом, логосом, лежащим в основе любых, совершенно противоположных течений философии – материалистической, позитивистской, религиозной. «С другой стороны – *включение*: все включено в каждую часть – в спекулятивном модусе рефлексии и выражения»³. Речь идет об абсолютном господстве данного логоса, не только не различающем различие, но принципиально устраняющем его из всякой мысли. Мысль как тождество понятия и его предмета, субъекта и объекта есть только дубль тождества сущего и его бытия; если сущее есть предмет мысли, то мысль и есть его бытие; если сущее есть реальное бытие, то мысль есть его инобытие, идеальное существование. Никакого различия в таком случае допущено быть не может.

Это судьба европейской философии: присвоение и приватизация бытия. «Хотя в одном случае (у Аристотеля, Декарта, Канта, Гуссерля, Хайдеггера) более сильным оказывается один тип, а в другом (у Спинозы, Лейбница, Гегеля) другой, они подчиняются движению одного и того же колеса, идет ли в конечном итоге речь о герменевтическом круге Хайдеггера или об онто-теологическом круге Гегеля... Пока не будет разрушен этот тимпан, что не может быть выполнено в чисто дискурсивном или теоретическом жесте, пока не будут разрушены два этих типа господства *фаллоцентризма* и *логоцентризма*, пока не будет разрушено и само философское понятие господства, все вольности по отношению к философскому порядку будут, как и ранее, раскачиваться *a tergo* не распознанными философскими машинами»⁴.

Это важнейшее признание нашего философа. Оно фактически тождественно приговору европейской философии, вынесенному М. Хайдеггером. Почти тождественно, но все-таки отлично.

¹ Деррида Ж. Поля философии. М., 2012. С. 17.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 18–19.

Дело в том, что *верчение* бытия (*werden*), блестяще проанализированное Платоном, скрывало нечто другое, нечто важное, какую-то иную возможность философии. Отношение бытия и сущего (*Bezug*) скрывает не только их взаимную «отсылку» друг к другу как к иному себя самого. В этом событии в-месте с бытием присутствует неакцентируемое его иное: бытие *и есть и не-есть* одновременно. Суть дела в том, что не-есть тоже есть, хотя это его есть и невозможно выразить словесно. Речь идет о бытии как таковом, в отличии и различии от его сущего. Как таковое бытие есть и присутствие, и есть одновременно и отсутствие. Не-есть и есть добавка к существованию, его дополнение и его возможность стать в качестве бытия (сущего). Это *не-бытие*, это иное бытия есть то, что присутствует как его возможность, т. е. как присутствующее отсутствие.

Сведение бытия к сущему означает изначальное понимание бытия только как присутствия. Предметность мышления всякий раз поглощает эту инаковость бытия, всякий раз выставляя бытие как бытие, от-ставляет (*weg-stellen, ausstellen*) его не-бытие как его иное. Всякий раз, указывая на событийность бытия, подчеркивает его тождественность в повторении, не замечая его инаковость. Чему сопротивляется такое предметное мышление? Тому, что не-мыслится и не-выражается в мысли, ибо мысль есть мысль о бытии как сущем. Бытие как не-присутствующее выражено мыслью быть не может.

Поэтому М. Хайдеггер говорит о том, что если «ведущим вопросом философии» (*Leitfrage*) был вопрос о сущности сущего как его общего свойства, то «основным вопросом» (*Grundfrage*) должен стать вопрос об истине бытия (*über Wahrheit des Seyns*)¹. Поэтому он ставит вопрос о *другом начале* философии (*der andere Anfang*)². Пока мы кружимся внутри отношения бытия и сущего, пока мы пытаемся определить бытие, хотя и в различении от сущего, но внутри самой данности бытия через сущее, мы обречены возвращаться в мороке опредмечивающей бытие мысли. Ж. Деррида очень точно говорит здесь о господстве машин мышления, выстроенных на таком понимании бытия. Именно это определило всю историю европейской философии как *Seynsgeschichte*. Ведущий вопрос философии со времен греков состоял именно в выяснении сущности сущего, ибо сам факт наличия этого сущего для философского мышления является безусловным. Вопрос: «почему есть сущее, а не ничто?» вытесняется фактичностью наличного, а затем – после Аристотеля и благодаря ему³ – подвергается забвению.

¹ Heidegger M. Die Geschichte des Seyns. Gesamtausgabe. Bd. 69. Frankfurt am Mein: Vittorio Klosterman, 1998. S. 7.

² Heidegger M. Op. cit. S. 52–57.

³ Для Аристотеля вопрос – почему? – может быть только по отношению в форме: «Почему А есть В?». Здесь «есть» означает не факт присутствия самого по себе, а факт атрибуции субъекту А некоего предиката В. Но само А, об определении которого спрашивают, должно непосредственно наличествовать, иначе сам вопрос лишается смысла. «...Ведь «что» и «есть» (τό ὅτι καί τό εἶναι) должны быть налицо как очевидные» [Метафизика, 1041a15]. Бессмыслица возникает, когда задают вопрос абсолютно: «Почему А есть?». «...Бытие надлежит уже иметь и оно должно быть налицо» [Метафизика, 1041b5]. – Аристотель. Собр. соч. Т. 1. М., 1976. С. 220–221.

Между тем, истина бытия лежит не в его сущем, а в его ничто: бытие есть как бытие в просвете того, чего нет. Бытие есть то, что есть, и то, чего нет. Для того чтобы отделить этот момент, этот смысл бытия, М. Хайдеггер использует его старонемецкое написание – *Seyn*. Как у Ж. Деррида, письмо должно различить и выразить смысл не-есть бытия. Поэтому выходом из круга отношения бытия и сущего в их не-отношение будет вопрос об открытости бытия. Ἀλήθεια и есть несокрытость *Seyn*, которое есть одновременно *Nichts* и *Sein* сущего (*das Seiende*). Сущее присутствует как становление, т. е. в своей истине и есть, и не-есть. Поэтому его бытие и есть, и не-есть. Не-есть есть иное бытия. Парменид здесь, по мнению М. Хайдеггера, не прав, ибо отсутствие столь же присутствует, как и его противоположность. Не-есть и есть то начало, которое со времен досократиков было упущено и подвергнуто забвению в еще большей степени, чем само бытие («есть»).

«Выход» на это не-бытие как другое начало есть «переход» (*Übergang*) от сущностного, рассудочного мышления к тому, чтобы мыслить иначе. Рассудок в своем представляющем качестве есть препятствие для такого начала. *Seyn* должно быть мыслимо как одновременное схватывание и удержание его как бытия сущего и ничто одновременно. Бытие вообще не есть, оно существует (*Seyn west*). Оно, поэтому, дано как событие; когда мы говорим о существовании бытия, мы имеем в виду именно его событийность. Событие есть *er-eigen*, т. е. мгновенная данность бытия в его истине присутствия и мгновенный переход в сущее. Поэтому *Er-eigene* есть событие «перехода» *не-есть в есть*, бытия в его иное, присутствия в отсутствие или отсутствия в присутствии (в виде сущего). Бытие существует как событие. «*Das Seyn west als Ereignis*»¹. Бытие в своей событийности двойится: и есть, и не-есть; оно есть аутентичное усмотрение^{2, 3}.

Вопрос о другом начале у М. Хайдеггера связан с его *Seynsgeschichte*: иное начало есть завершение всей западноевропейской метафизики и открытие ее иной возможности. Для М. Хайдеггера эта судьба бытия носит исключительно исторический характер. Событие само есть момент истории бытия: то, что случилось в античности и определило судьбу западного мышления, должно само еще свершиться в качестве другого начала. Сам М. Хайдеггер, рассматривая все события истории в свете *Seynsgeschichte*, констатирует, что вопрос о другом начале бытия есть необходимое, но не достаточное условие. Историчность бытия констатирует момент завершения истории западноевропейской философии как метафизики бытия и необходимость нового начала, но само свершение этого начала как события должно осуществиться исторически. *Übergang* совершается

¹ Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe. Bd. 65. Frankfurt am Mein: Vittorio Klosterman, 2003. S. 256.

² Heidegger M. Über den Anfang. Op.sit. S. 117–120.

³ Хайдеггер рассматривает структуру события *Seyn* как четверицу (*Geviert*); рассматривая структуру другого начала *Seyn*, он выделяет вопрос о последнем Боге, о *Zeitige* этого другого начала; наконец, он мыслит другое начало бытия через связь с *Dasein*, которое само теперь мыслится как событие и т. д. Но самое главное, что судьба бытия связывается им с другим началом – событийностью и историчностью бытия.

в самом бытии, а не в наших представлениях; а потому момент для этого «все еще не настал»¹.

Мысль французского мыслителя здесь и близка к мысли М. Хайдеггера, и расходится с ней. Его слова о том, что господство философского дискурса не может быть разрушено теоретически, а есть практическое дело, указывает, что дело мысли есть дело самого бытия. Он не ставит вопрос о другом начале, ибо целиком остается в рамках отношения сущего и бытия как различия. «Слушать глазами», собственно говоря, это и есть различение бытия и его иного как события. В отличие от пафоса М. Хайдеггера, бытие для Ж. Деррида есть опыт непосредственного переживания – как слово, жест, письмо. Бытие вообще есть просто чувственное, плоть переживания. Как открывается нам бытие? Как непосредственное событие присутствия сущего. В этой непосредственности события различие и раскрывает отношение бытия и иного, присутствия и отсутствия. Он говорит: «... Структура события тут исследуется исходя из структур экспроприации, названных тембром (*tympanum*), стилем и подписью. Тембр, стиль и подпись – это одно и то же погашающее разделение собственного. Они делают любое событие возможным, необходимым и неуловимым»². Всякое слово, жест и письмо есть фактическое событие превращения бытия в свое иное, присутствия в отсутствие, когда жест, осуществляясь, исчезает в своем движении, не оставляя следа; когда слово, звуча, несет смысл, в котором оно как звуковое присутствие гаснет; когда движение пера, воплощаясь в написанном тексте, умирает как живое движение. Короче говоря, всякое событие есть превращение бытия в иное, переход присутствия в свое отсутствие и осуществление отсутствующего. Различие и может выразить эту истину события бытия, истину его превращения в иное, отношения-перехода бытия и не-бытия.

Но вообще хайдеггеровский вопрос о другом начале бытия не близок Ж. Деррида; фактически он его вообще не знает. Всякие вольности по отношению к сложившейся машине приватизации бытия, по его мнению, невозможны. Машина опредмечивающего логоса сильнее деконструирующего различия. Можно многократно пытаться проводить понятийные захваты, метафорические обороты и языковые конструкции, в любом случае выражение различия и ход демаркации будет проходить здесь между отрицанием во множестве модусов различия бытия и сущего и деконструкцией их отношения. Почему? Потому, что «...никогда не удастся доказать философски, что нужно изменить такое положение и приступить к действительной деконструкции, чтобы оставить необратимые мета»³.

Дело бытия не есть дело человека, оно есть дело *Seynsgeschichte*. Философски никогда не удастся доказать необходимость мыслить по-другому, мыслить другое начало бытия, мыслить не-бытие бытия, мыслить различие. Это есть не дело теории, а практическое дело. А потому программой философии Ж. Деррида

¹ Heidegger M. *Wozu Dichter?* / Heidegger M. Holzwege. Frankfurt am Mein: Vittorio Klosterman, 2003. S. 298–229.

² Деррида Ж. *Поля философии*. М., 2012. С. 17.

³ Там же. С. 19.

является завершение классического западного мышления путем открытия его скрытых оснований, а стратегией философского мышления – деконструкция.

3. Стратегия деконструкции: тимпан философии. Иногда сильно сближают хайдеггеровскую деструкцию и деконструкцию Ж. Деррида. Задачей деструкции М. Хайдеггера был демонтаж основ метафизического мышления и поиск другого начала мышления, другой философии. Задачей деконструкции французского мыслителя является выворачивание наизнанку этих основ, обнаружение границ самой возможности метафизически мыслить. Верчение бытия не допускает другого начала; деконструкция возможна только относительно того, что есть. Но относительно этого она фиксирует не только имеющееся в наличии, но и его изнанку – то, что отсутствует. Онтологическое различие, как уже говорилось, и есть различие между бытием и его собственным иным. И для того, чтобы обнаружить эту изнанку бытия, надо вопрошать философию за пределами ее желания-сказать.

Вопрос об изнанке философии ставит вопрос о ее поле. Ведь философия как текст сама «вписана» и ограничена каким-то полем. Любой текст мышления дает и воспроизводит не только себя, но и свои края, свое поле. Это «...обязывает не только учитывать всю логику поля, но учитывать ее совершенно иначе: напоминать..., что за пределами философского текста существует не какое-то белое, девственно-чистое, пустое поле, но иной текста, ткань силовых различий без какого бы то ни было наличного центра референции..., но и то, что письменный текст философии выходит за пределы и взламывает свой смысл»¹.

Это сильно спрессованное замечание само является складкой философского мышления Ж. Деррида. Что остается за пределами философского текста? Что является его полем и его изнанкой? Классическое линейное мышление читает в тексте только сказанное; деконструкция должна позволить вы-читать в тексте не-сказанное, точнее – сказанное помимо самого желания-сказать философии. Это не-сказанное и не-акцентируемое есть то, что сказалось помимо воли автора, сказалось само по себе. Чтобы его прочесть, его необходимо вычесть его из текста. Но для этого необходимо следить не за мыслью автора, но за тем, что возбуждает само желание мыслить. Необходимо различие между текстом и его полем, между кадром и закадровым голосом, между сказанным и не-сказанным. Надо быть не просто внимательным, но подозрительным, чтобы видеть-зреть «сквозь» написанное и читаемое не-написанное и сказываемое помимо воли автора текста. Держание такого «зазора», – одновременное держание просвета между мыслимым и не-мыслимым, – вообще говоря, есть философствование «сломя голову» (<à corps perdu>), то самое мышление, когда мысль «сорвалась с петель»².

¹ Деррида Ж. Поля философии. М., 2012. С. 20.

² Как теперь становится ясным, петля мышления и есть ее самообоснование за счет тождества мышления и бытия. Мышление относится только к сущему; это очевидно для мысли. Признав обратное – сущего нет, мы разрушаем сам механизм мышления, прекращаем опыт бытия мыслящего существа. Различие между бытием и иным как иным есть петля мысли, которая тут же затягивается (aufheben) в узел иного как своего собственного. А узел – это особая форма складки: мысль держится на своем собственном бытии.

За пределами писанного текста мышления-речи есть бытие, которое в этом тексте и сказывается. И, собственно, это бытие (Dasein) и является действительным полем, контекстом, краем и основанием (Grund) этого текста-речи-мышления, который его держит, и которым он сам держится. Этот опыт есть Dasein, но такой, в котором нет отношения Да к Sein, поскольку само бытие и есть отношение к себе, чистое движение или произведение. В отличие от М. Хайдеггера Ж. Деррида не испытывает никакого пиетета перед этим здесь-бытием; в силу простоты, чувственности и обыденности этого бытия хайдеггеровский пафос оборачивается у него *бафосом*, т. е. снижением поэтически возвышенного стиля, упрощением и примитивизацией бытия, обнаружением его банальности. Это здесь-бытие и остается «за полем» (aus) мысли, ее обратной стороной. Но главное, сказываясь в тексте-речи-мысли – бытие (Dasein) становится всякий раз иным; как событие оно все время ускользает, различаясь от самого себя. Событие выворачивания изнанки делает внутреннее внешним, но сама складка (отношение бытия и иного) остается. Пониманием этого и определяется в конечном итоге решимость (Entscheidung) Ж. Деррида мыслить по-иному. Дело мысли есть практическое дело.

Философ задает вопрос: куда девается корпус текста, когда его поле становится предметом внимания (подозрения)? Двойное понимание меняет местами сам текст и его поле, они становятся иными самих себя, меняясь местами. Теперь текст является полем невысказанного и оставшегося за пределами написанного. А бывшее поле текста, до сих пор не акцентируемое и не рассматриваемое, становится неисчерпаемым запасом смыслов. «...Это не означает, что надо просто признать, что поле удерживается и снаружи, и внутри. Философия тоже это говорит: *внутри*, потому что философский дискурс стремится знать свое поле и владеть им, определять линию, кадрировать страницу. *Снаружи* – потому что поле, ее поле, ее внешнее пусты, потому что они вовне: негатив без последствий в тексте или негативное, работающее на службе смысла...»¹. Смена позиции в различии позволяет негативному играть позитивную роль, выявляя дополнительные смыслы сказанного. Т. е. дополнять запечатленные в сказанном смыслы до их полноты несказанным, делая их действительно наличными. Наличность и есть полнота сущего, полнота смысла. Поэтому Ж. Деррида с полным правом добавляет, что эта работа негативного, состоящая и заключающаяся в «снятии» (гегелевское *Aufhebung*) положительного (положенного в тексте) смысла, есть его дополнение и наполнение, доведение до полноты и совершенства.

Границы философии между негативным и позитивным, между внешним и внутренним рассекают пространственным и временным образом сам философский текст. Написанное (и сказанное) *пространственно* являются таковым *внешним* только по отношению к своего иному (негативному) – белым краям страницы (паузам между словами и тишине в конце сказанного). Но в качестве наполненного смыслом оно является *внутренним* по отношению к своим краям и паузам, ибо только на этих краях и в этих паузах происходит становление самого

¹ Деррида Ж. Поля философии. М., 2012. С. 20.

смысла этого написанного (сказанного). Мы читаем не буквы и слышим не отдельные звуки, но целостные смыслы – значимый текст и осмысленную речь. Края и паузы, белое поле страниц и тишина речи являются внутренним текста – и потому, что они дифференцируют смыслы написанного и сказанного, и потому что они завершают, доводят до полноты, совершенства *пространство* текста.

Аналогичным образом, написанное (и сказанное) *временнó* являются таковым внешним только по отношению к своему иному (отсутствующему) – уже-сказанному или еще-не-сказанному в тексте. Но в качестве имеющего смысл оно является внутренним именно по отношению к этому отсутствующему. Оно есть наличествующий смысл по отношению к прошлому или к будущему. По отношению к прошлому наличное говоримое есть отношение «снятия» (*aufheben*) уже-сказанного в говоримом сейчас. В этом случае прошлое сказанное есть или его «внутреннее», если нынешнее воспроизводит в себе это «прошлое» как свое содержание и является как бы выявлением смысла этого прошлого; оно несет его в себе и получает от него свой действительный смысл. Или, наоборот, настоящее есть его «внешнее» по отношению к этому прошлому, если само говоримое сейчас есть отрицающее и отталкивающееся от этого прошлого содержания и утверждающее в настоящем иное; в этом случае прошлое также «снимается» в настоящем, но уже как его внешнее иное. В настоящем или обнажается смысл прошлого как прошлого, или приобретает смысл настоящее именно как наличное, отличное от прошлого. Также и по отношению к будущему наличное сказанное имеет смысл как то, что будет иметь продолжение. Оно будет его «внутренним», если оно «снимется» в содержании будущего предложения, т. е. если будущее предложение обнажит, выявит действительный смысл настоящего как настоящего. Или окажется только его «внешним», от которого смысл будущей речи будет отличаться, а потому отталкиваться при осуществлении этой будущей речи; в этом случае настоящая речь получит свой действительный смысл только как то, что не имеет будущего. В настоящем или предвосхищается смысл будущего как будущего, или настоящее приобретает смысл только прошлого.

Эта пространственность (*Raumlichkeit*) и временность (*Zeitlichkeit*) текста, речи, мысли указывает, что, «...ничего нельзя сказать или, по крайней мере, сделать, заявляя «против» философии или «о» философии, что ее поле внутри или снаружи, внутри и снаружи... Нужно было бы одновременно посредством строгих понятийных анализов, невыполнимых по-философски, ... сместить кадрирование философией ее собственных типов»¹. Это и есть программа философии в рамках деконструкции ее оснований, согласно Ж. Деррида, которую он и осуществляет в этой книге, выделяя различные поля философии. Например, собственно «различАе» как базовая конструкция темпорализации и произведения живого движения, становления речи, мысли, субъекта, а не метафизического различия философских понятий. Например, неакцентируемая конституция инфинитива настоящего (*Gegenwärtigkeit*), лежащая в основе самого понятия бытия как

¹ Деррида Ж. Поля философии. М., 2012. С. 21.

сущности и управляющая самим горизонтом понимания всей западноевропейской мысли существующего как такового. Например, различие между конечным здесь-бытием (Dasein), из которого понимается существо человека, и существом человека как отношением к бытию (Da-sein), из которого само здесь-бытие обретает смысл. Например, поле различия между метафорой как иносказанием и метафорой как высказыванием несказуемого вообще и т. д.

Эти поля философии, на которых осуществляется праздник деконструкции, выявляют не просто эти множественные различия. Философия здесь только имя и *топос* для свершения события мышления, а эти разные различия есть общие места или тимпаны философии. «Возможно, именно об этой множественности философия, будучи расположенной вне нее, вписанной в нее и в нее включенной, никогда не могла рассуждать...», – пишет Ж. Деррида. Почему? Да потому, что само это различие между бытием и иным является конститутивным для философской мысли. А потому она будет все равно искать основу полисемии бытия, и, найдя иное, будет трактовать его как свое собственное, оставляя его как «внешнее» вовне без противопоставления, только в первый момент готовое «...как материя, матрица, *кхōра* принять и распространить любые типы. И эта интерпретация будет истинной, самой историей истины»¹.

И вместе с тем, действительная проблема заключается в том, что различие ускользает от этого отождествления. «Но что, несомненно, не может представляться в пространстве этой истины, что не может быть в нем услышано, прочитано или увидено...», для чего, добавим, и необходимо выкрутить философское ухо и мыслить «сломя голову», «...это как раз то, что тимпан лопается»². Различие между бытием и иным, всякий раз устранившись, сопротивляется такому устранению.

¹ Деррида Ж. Поля философии. М., 2012. С. 23.

² Там же. С. 23.

ЧАСТЬ I. ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ШТУДИИ

Аналитическая критика картезианского *cogito*

Новоевропейская наука формировалась на основе метафизической установки тождества сознания; это относилось и к инстанции *cogito* в рационализме, и к инстанции синтеза представлений в эмпиризме. Всякая пропозиция, относящаяся к предметному опыту, предполагает тождество сознания, и от него получает свое оправдание или опровержение. Развитие науки в XX веке предполагает преодоление такой – картезианской в своей основе – парадигмы, поскольку она противоречит многим эмпирическим фактам познания и реальному опыту жизни человека. Однако критика этой идеи со стороны аналитической и феноменологической философии показывает, что неотразимость *cogito* отнюдь не иллюзия, а имеет основание в самой нашей жизненности. Очевидно, дело в *онтологическом устройстве (Aufbau) самой нашей способности мышления, ее границах и возможностях*.

Аналитическая философия¹ в рамках постановки вопроса об осмысленности выражений, как известно, исходит из различия формы и содержания любой пропозиции. Это является общей установкой всех представителей этого направления философии (от М. Шлика и Р. Карнапа до Дж. Остина и У. Куайна), восходящей к высказыванию Л. Витгенштейна о том, что мир – это то, *что мы о нем говорим*. Все различие между ними заключается именно в том, как при этом понимается сам «мир» – как мысль-представление, как значение или как объективная реальность. Собственное такое различие и задает сам предмет аналитической философии – проблему верификации и фальсификации пропозиций языка.

С этой позиции аналитическая философия рассматривает картезианское *cogito*, прежде всего, как некоторое высказывание или неопределенное указание на факт наличия мышления². Такая редукция имеет основание в самом тексте Декарта, который описывает опыт *cogito* как «пропозицию [...] по необходимости истинную всякий раз, когда я *произношу* ее или *мыслю* ее в уме»³. Но даже в этом случае положение «*cogito ergo sum*» отнюдь не является логическим умозаключением. «Когда, – отмечал Декарт, – кто-либо говорит: «Я мыслю, следовательно, я есмь или существую», он не выводит существование из мышления посредством силлогизма, а познает это посредством простой интуиции ума как вещь самоочевидную»⁴. Тезис *cogito* представляет собой самоочевидную интуицию нашего мышления, в которой мысль о бытии перестает быть только мыслью и становится чистым бытием. Картезианское *cogito* не логический вывод, а само бытие в высшей точке прозрачности, которая только нам доступна.

¹ Под аналитической философией в рамках нашей задачи мы будем понимать общую эпистемологическую установку этого направления исследования без внимания к детальным различиям концепций ее различных представителей.

² Айер А. Я мыслю, следовательно, я существую // Логос. М., 1996. № 8. С. 44–51.

³ Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 22.

⁴ *Œuvres de Descartes/ Publiées par Ch. Adam et P. Tannery. Paris, 1897–1912. V. 7. P. 140.*

Однако, если даже, в соответствии с позицией аналитической философии, рассматривать *cogito* как чистое высказывание, то оно, без сомнения, неопровержимо. Это относится к обеим формулировкам этого принципа (в «Рассуждениях о методе» и в «Метафизических размышлениях») по той причине, что акт их высказывания совпадает с перформативным учреждением высказывания – «Я». Суть дела в том, что в имплицитивном суждении «Я мыслю, следовательно, я существую» всякий раз при высказывании первого члена пропозиции самим этим актом высказывания экземплифицирует то, что утверждается вторым членом. Это общее положение любого подобного высказывания: экземплификация «Я» в такой форме происходит независимо от содержания самого высказывания и его истинности. В этом смысле любые высказывания есть неопровержимые перформативные доказательства существования того, кто высказывается (аргумент Гоббса). По сути дела, отношения импликации в первой формулировке «Я мыслю, следовательно, я существую» носят избыточный характер: из того, что я мыслю, не следует, что я есмь, поскольку одно просто совпадает с другим (мышление просто один из способов бытия или существования).

Однако в задаче поиска абсолютно достоверного основания содержание высказывания *cogito* для самого Декарта гораздо существеннее. Суть дела не в указательной функции местоимения «Я», а автореференциальной функции этого высказывания. В отличие от других подобных высказываний оно автореферентно, и его отрицание – пропозиция «я не мыслю» – является прагматическим противоречием: сам акт отрицательного высказывания опровергает само высказывание. Именно поэтому – в отличие от других высказываний – в картезианском тезисе самим фактом высказывания утверждается некоторое содержание. В этой пропозиции местоимение «Я» выступает только как индексальная функция оператора *существования*. Поэтому, кстати, обе формулировки принципа *cogito* – «Я мыслю, следовательно, я существую» и «Я есмь, я существую» – эквивалентны. По сути дела, эта пропозиция не носит характера суждения, а является именно указанием на факт непосредственного тождества акта самого высказывания и его содержания: всякий раз, когда я произношу «я мыслю...», я произвожу свое присутствие как фактичность. Поэтому картезианский тезис действительно обладает особым статусом, логическая сила пропозиционального устройства которого заключается в соединении достоинства перформативного доказательства и доказательства через автореференциальность и прагматическое противоречие.

Картезианский тезис является чистой репрезентацией. Однако встает вопрос – *кто* является субъектом этого суждения, *кто* существует? Аналитическая функция «Я» в любой перформативной пропозиции, как было указано выше, имеет индексальную функцию. Но картезианское суждение отлично от любого другого суждения тем, что существует тождество субъекта и предиката. По сути дела, это *безличное высказывание* чистого присутствия, которое только идентифицируется привычным маркером-прономеном «Я» (если, конечно, мы предварительно отбросим саму картезианскую установку на поиск достоверного осно-

вания знания и процедуру методологического сомнения). Ответ Декарта известен: я есть вещь мыслящая¹. Ответ на этот вопрос связан со спецификацией *res cogitans*. Однако именно эта спецификация и является предметом критики аналитической философии.

а) *Проблема дедукции*. Неотразимость картезианского аргумента связана и с тем, что он непосредственно поддается эксперименту как «жизненное переживание» (*Erlebnis*): каждый из нас может по желанию его воспроизвести. Всякий анализ любого состояния сознания возможен из этой позиции самосознания, которое является настоящим экспериментальным устройством: оно позволяет аналитически разлагать и воссоздавать на опыте конкретные конститутивные характеристики любого сознательного процесса (в том числе и самого *cogito*). Это означает, что оно обладает совершенно особым статусом среди реальностей самого сознания, которые мы можем наблюдать и анализировать. Но это вовсе не означает того, что выводит Декарт из этого факта.

Действительно, инстанция *cogito* вовсе не является абсолютным основанием логической дедукции всех картезианских понятий (предикатов мыслящей субстанции). Во-первых, достоверность дедуцированных понятий должна «вытекать» из достоверности положения *cogito*. Но этот тезис уже содержит в себе такие «простые понятия» как «мысль» и «существование», которые сами по себе не ясны и отчетливы, а просто «врождены»². Во-вторых, из абсолютного основоположения дедуцируются все понятия, но не сам логический оператор вывода. Он не обоснован. Декарт нигде не осуществляет этого вывода: *cogito* уже предполагает наличие, действительность и достоверность логического оператора импликации наряду с самим основоположением. Это следует из канонической формулировки «следовательно» (*ergo*). Конечно, всегда есть возможность считать, что действительность логической импликации дается вместе с очевидностью *cogito*: тезис выступает в форме суждения. Но «... «Я мыслю» есть инстанцирование факта моего бытия, иными словами, факт существования экземплифицируется модальностью факта мышления, а не имплифицируется им (в логическом смысле)»³. Это значит, что имплицитивная форма (*ergo*) лишь *формально* – в виде дедукции – описывает то, что в опыте *cogito* представляет собой совместную очевидную данность. Повторимся, между двумя членами *cogito* – «мыслить» и «быть» – есть отношение экземплификации, а не отношение импликации (вывода). Логический оператор здесь вводится незаметно и неосознанно. Фактически, это указание на такой предикат мыслящей вещи («Я») как деятельность, однако такого доказательства у Декарта нет; оно появится только у Гегеля. Утверждение о том, что логическая импликация дается в форме самого тезиса связано с неясностью, относится ли это к семантическому содержанию тезиса или синтаксической связи? Имеем ли мы дело с теорией ясных и отчетливых идей или с теорией ясного и отчетливого сочленения идей? Фихте, например, четко разводит основоположение и сам принцип вывода: первое характеризует содержание

¹ Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 23.

² Там же. С. 310.

³ Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности. М., 2010. С. 65.

идеи, второе характеризует формальную связь идей. Как известно, само абсолютное основоположение у него есть чистая деятельность (Tathandlung), уже содержащая в себе закон своего развития. Но при этом обоснование логического принципа развертывания у него выступает как практическая задача (гипотетическое обоснование)¹. Но у Декарта нет обоснования самого принципа (правила) дедукции за исключением указания на критерий ясности и отчетливости восприятия, который оказывается сам по себе не ясным и не отчетливым. Получается, что действенность принципа логической импликации, да и вообще всех операторов, предполагается, так как она не может переживаться на опыте вместе с ограниченным *cogito*. Это означает, что сознание в когнитивном отношении отнюдь не замкнуто на себе, но зависит от ментальных навыков, функционирующих как конституционные правила (что и показал после опыт немецкой классической философии).

В-третьих, столь же молчаливо, как и принцип вывода, принимается понятие истины и метода познания. Понятие ясной и отчетливой истины лежит в основе методической процедуры сомнения, а сама процедура сомнения, ведущая к положению *cogito*, имеет смысл только при заранее допущенной возможности ее отыскания. В этом смысле началом мышления у Декарта является не импликация «следовательно, мыслю», а воля-к-мысли (истине) в форме методического сомнения и вера в разум. Картезианское преобразование наличной субъективности предполагает сознательное водительство идеей истины (атрибуцией ясности и отчетливости) и волевым устремлением к ней, которое, однако, полное обоснование (открытие) получает только посредством и после установления инстанции *cogito*. Внутри самой метафизики Декарта все три компонента познания – понятие истины, понятие метода и принцип (акт) *cogito* – взаимосвязаны через акт самосознания как центральную инстанцию. В этом смысле сознание оказывается самообоснованием: предмет обосновывает метод, а метод обосновывает предмет исследования. Но при этом сама концепция метода никогда не подвергается сомнению и заранее предполагается как некоторое заранее принимаемое предположение. Такое положение для аналитической философии совершенно не приемлемо. Она усматривает в этом указание на пределы возможного аналитического пути самоисследования сознания вообще. Таким образом, *существуют скрытые основания картезианской дедукции, которые из самого положения cogito не вытекают.*

б) *Положение о дедукции предикатов «Я».* Из самого факта экземплификации субъекта высказывания «Я» еще не вытекает предикация его *свойств* (атрибутов-предикатов). Для самого Декарта атрибут (*cogitatio*) находится в *логической зависимости* от мыслящей субстанции, а потому он со всеми своими модулями не может быть независимым от нее. Он определяет атрибут как то, что является совершенно независимой сущностью или природой, присущей какой-либо вещи. Соответственно, непосредственно из *факта (акта) cogito* вытекает принадлежность к мыслящей субстанции, атрибутом которой является мышление. Мышление образует природу *res cogitans*, а все, что мы усматриваем в уме,

¹ Фихте И.Г. Сочинения. Работы 1792–1801 гг. М., 1995. С. 238–240, 264–268.

представляет собой лишь различные модусы мышления. Только после того, как Д. Юм провел различие между логическим отношением основания и следствия и эмпирическим отношением причины и действия, появилась возможность мыслить человеческое мышление несубстанциально, без привязки его к соответствующему «носителю» или «собственнику».

По мнению представителей аналитической философии, аргументы Декарта основываются на логическом заблуждении. По мнению Б. Рассела, рационалистическая метафизика Декарта, Спинозы, Лейбница и даже Гегеля основывается на положении, согласно которому всякое суждение атрибутирует предикат субъекту, и всякий факт состоит из субстанции, обладающей некоторыми свойствами. Но это допущение, не вытекающее из самого факта (акта) *cogito*, с какой бы очевидностью оно не переживалось. Здесь происходит переворачивание отношений между сущностной истиной и истиной существования¹. Переход и соответствующая идентификация «Я» возможны только как экзистенциальный выбор, но не логическое следствие; из самого факта *cogito* не вытекает атрибуция свойств «Я» как мыслящего существа. Но возможен ли другой способ атрибуции «Я» – не посредством допущения его субстанциальной природы?

Необходимо различать два употребления «Я» – объектное и субъектное, как это делает Л. Витгенштейн². Во всех высказываниях, где «Я» выступает как субъект высказывания, это местоимение выполняет функцию автоатрибуции (функцию простого указания), и здесь не может быть ошибки относительно определения «Я». Но это не относится к высказываниям относительно объектного «Я»: здесь возможны ошибки в приписывании «Я» таких предикатов, которые ему не свойственны. Из того, что высказывающееся «Я» есть, еще не доказывается, что оно не может ошибаться относительно приписываемых себе свойств или сущности. Принцип иммунитета от ошибки субъектного «Я» у Л. Витгенштейна входит в число правил «философской грамматики»: когда мы говорим, мы уже признаем наличие говорящего «Я». Попытка поставить его под сомнение была бы не познавательной ошибкой, а бессмысленным (*unsinnig*) поведением. В обычных высказываниях объектное «Я» вовсе не является предметом референции, оно есть только указание на субъект высказывания как таковой. Иначе говоря, можно было бы утверждать, что субъектное «Я» сохраняет свой иммунитет, поскольку защищенным является сам акт мышления, но не его содержание; последнее может быть плодом «злого гения». Настоящим местом *cogito* тогда бы являлся акт «я мыслю», а акт «это не я мыслю». Другими словами, иммунитет от ошибки касается только акта высказывания самого по себе, но не автора высказываемой мысли. Однако картезианское «Я» имеет совсем другой статус: он становится предметом доказательства, которое относится – причем совершенно необходимо – к области сознательной рефлексии. В *cogito* «Я» может выполнять функцию абсолютного начала лишь постольку, поскольку является также и про-

¹ Russel B. A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz. London, 1937. P. 4.

² Витгенштейн Л. Голубая и коричневая книги. (Предварительные материалы к «Философским исследованиям»). Новосибирск, 2008.

позиональным актом референциальной идентификации, и в рамках самообоснования оно вступает в цепь дедукций лишь как референт («субъект») приписываемых ему сущностных свойств.

Но сами эти свойства открываются посредством фактического описания («... нечто сомневающееся, понимающее, утверждающее, отрицающее, желающее, не желающее, а также обладающее воображением и чувствами»), а не логического вывода. Достоверность преформативного доказательства *cogito* не распространяется на определение природы субъекта высказывания. Хотя Декарт и атрибутирует «Я» через модусы существования, точнее – модусы мышления, вводит он их как фактическую констатацию, а не логическое доказательство. Из факта автореферентности следует тождество субъектного «Я» и объектного «Я», но не сами их свойства. Существование «Я» – это факт, и существование атрибутов тоже факт, и эти два факта связаны фактической наличностью (связка «есть» в суждении между субъектом и предикатом), но не логическим отношением предикации. «Предикация» носит здесь фактический, экзистенциальный, но не логический характер.

Но это значит, что пока ограниченное *cogito* не может установить, что субъектное «Я» [Je], чей акт высказывания оно принимает на себя, не поддается никакому внешнему определению, оно не может установить, что объектное «я» [moi] само по себе есть свое собственное основание. Именно поэтому у Декарта принцип «злого гения» работает вплоть до 3-го размышления, пока не вводится теологический аргумент, дающий окончательную гарантию достоверности. *Атрибуция свойств «Я» оказывается фактическим описанием, но не логическим доказательством.*

в) *Положение о мыслящей субстанции.* Аналогичным образом из положения *cogito* еще не вытекает, что наша онтологическая идентичность заключена исключительно в сознании. Чтобы это положение было действительным, необходимо введение второго тезиса, который Декарт представляет в форме контрафактуальной пропозиции: «... «А если бы я перестал мыслить, то, хотя бы все остальное, что я когда-либо себе представлял, и было истинным, все же не было бы основания для заключения о том, что я существую»¹. Это положение является дополнительным к тезису *cogito*, но непосредственно из него не вытекающим. Напрямую из истины «Я мыслю, следовательно, существую» нельзя заключить об истинности пропозиции «Я не мыслю, следовательно, не существую». Эта пропозиция просто утверждает, что для мышления необходимо существовать, а не то, что для существования нужно мыслить. Это тоже прагматическое высказывание, поскольку им также экземплифицируется факт мышления («Я»). Однако, поскольку отрицательная посылка может содержать ложный антицедент импликации, то из него можно вывести все, что угодно – в том числе не только положение «я не существую», но и положение «я существую» (и всякое другое утверждение). Именно поэтому необходимо дополнительное (декартово) условие, при котором «не мышление» равно «не существованию». Только в том слу-

¹ Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т.1. М., 1989. С. 269.

чае, если это нереальное условие само по себе образует очевидную истину и, следовательно, может быть добавлено к *cogito*, – только в этом случае *cogito* может стать достаточной предпосылкой для вывода о том, что я «субстанция, вся сущность, или природа, которой состоит в мышлении. Действительно, в модальной логике (Н. Гудмен, У. Куайн) считается, что в нереальном условном умозаключении истинность антицедента (в данном случае «...если бы я перестал мыслить...») влечет за собой истинность консеквента лишь в том случае, если выполняются некоторые *дополнительные условия*. А ввести такие дополнительные условия – значит выйти за пределы внутреннего опыта *cogito*, точнее – этой пропозиции. Положение контрфактуальной пропозиции «...А если бы я перестал мыслить...» есть именно дополнительное и само по себе из тезиса «Я мыслю...» не дедуцируется. А, следовательно, положение «я есмь мыслящая субстанция» (тождество между мышлением и бытием) также не вытекает из имплицативной пропозиции *cogito*.

Что же является таким дополнительным условием, которое обеспечивает истинность пропозиции «я не мыслю, следовательно, я не существую»? Вся суть заключается в важнейшем положении картезианского эксперимента: «...сколько долго я существую? – Столько, сколько я мыслю». Время как чистая фактичность акта мышления является тем дополнительным условием, которое обеспечивает тождество и идентификацию пропозиции «Я мыслю». Простая себетождественность сознания обеспечивается саморазличением и саморазворачиванием во времени, хотя бы как трехтактное разворачивание самой пропозиции «я мыслю, следовательно, я существую». Актуальное существование сознания выступает как непрерывность актов, во внутреннем опыте *cogito* выступает как пульсирование, «движение на месте»: «Я, т. е. мысль, которую одну только я в настоящее время принимаю за самого себя»¹. Именно непрерывность актов сознания является основанием прямой и контрфактуальной пропозиции *cogito*: «Я существую – это достоверно. На сколько времени? На столько, на сколько я мыслю, ибо возможно и то, что я совсем бы перестал бы существовать, если бы окончательно перестал мыслить»². Именно время как выражение спонтанной активности сознания и является действительным основанием утверждения субстанциальности «мыслящей вещи». Аналитическая философия абсолютно верно указывает, что в форме высказывания такое дополнительное условие не выражается: время есть форма пропозиции, а не его содержание. Само суждение «*ergo*», сам переход от *cogito* к *sum*, от субъектного «Я» к объектному «Я» и есть время. Время есть не логическое, а онтологическое условие пропозиций, которое в аналитической установке во внимание не принимается. Строго говоря, время лежит не только в основе субстанциальной самоидентификации *cogito*, но и в основании дедукции всех когитаций. *Поскольку время оказывается дополнительным условием внутреннего опыта, постольку, следовательно, картезианские пропозиции оказываются логически не обоснованными, но и аналитическая философия исключает время суждения из анализа.*

¹ Декарт Р. Сочинения в 2 т. т. 2. М., 1994. С. 42.

² Декарт Р. Метафизические размышления // Избр. произведения. М., 1950. С. 347.

Таким образом, по мнению аналитической философии, себестождественность картезианского положения логически отнюдь не обоснована (да и после критики Д. Юма и Дж. Милля, строго фактически не достоверна). *Предметом аналитической критики является фактическое различие между формой и содержанием мышления.* А именно: во-первых, различие между автореференциальным актом *cogito* и иными содержаниями сознания, связанными с ним, но отнюдь ему не тождественными. Во-вторых, это различие формой высказывания и содержанием любого акта мышления, включая и сам акт *cogito*. Даже в отношении самого акта *cogito* может быть проведено такое различие как условие тождества его смысла и существования; в отношении остальных когитаций это различие – существенно: всегда различается сам акт мышления (*existiert*) от его выражения (высказывания, смысла или значения). В-третьих, это различие лежит в основе различения аналитических и синтетических суждений (с аналитическими суждениями связаны все «врожденные» идеи, поскольку они являются идеями «объективными»; но почти все «формальные» идеи (и «эминентная» идея Бога) связаны с синтетическими суждениями). Это понимание очень важно было для теорий аналитической философии как первого (1903–1935 гг.), так и второго этапа (1935–1970 гг.) ее развития.

Феноменологическая критика картезианского *cogito*

Феноменологическая философия в своем анализе картезианского *cogito* исходит из принципиально иных, чем аналитическая философия, установок. Аналитическая философия исходит из уже наличных и ставших логических структур языка как *априорных* и определяющих саму возможность мышления. Феноменологическая философия, напротив, исходит из идеи *генезиса* и становления первичных *смысловых* структур сознания, определяющих саму возможность выражений в языке. Для анализа базовых, онтологических, смысловых структур сознания необходима редукция его эмпирических содержаний к формальной структуре их чистой данности. Это означает, что феноменология имеет дело, прежде всего, с актами сознания, по отношению к которым формы их высказываний (выражений) не играют особой роли¹.

В рамках своей методологии феноменология преобразует эмпирическое содержание сознания таким образом, чтобы открывались эти структуры чистого сознания. Как известно, «чистое сознание» в феноменологии – это не априорные структуры сознания классического рационализма или всеобщие формальные механизмы классического эмпиризма, а описание любых актов сознания как чистых переживаний или интенциональных смыслов. В результате феноменологической *έποχη* и последующей феноменологической редукции нам открывается чистая смысловая структура предмета сознания (явления). Нейтрализация

¹ Удивительно, что Гуссерль, начиная с проблемы значений, не понимает роли языка в описании феноменов и прояснения их нозтико-нозматических структур; он считает, что язык нейтрален к формам выражения смыслового содержания. Между тем, феноменологическая дескрипция изначально требует языка для выражения открывающихся смыслов. Первым, кто обратил внимание на важность языка для решения феноменологических задач, являлся М. Мерло-Понти

взгляда дает феномен предмета как его чистый смысл. Этот чистый смысл и есть содержание, «вещь» или предмет сознания, то, что мыслится в любом акте сознания. Если же в рамках этого совершить еще и рефлексии относительно самого акта данности этого предмета, то нам откроется чистая данность, «актность» и явленность самого сознания. Сознание при этом откроется не в своей предметной, «чтойной», структуре, а – через нее – в своей «как-есть» структуре, в своей данности или действительности. Этот феномен и есть чистое сознание как *Sich-selbst-durch-sich-selbst-Zeigende* (феномен феномена). Конечно, как таковое, сознание всегда есть двуединая коррелятивная структура предмета и его данности, единство ноэмы и ноэзы, феномена и его акта, явления и события являвания, единство *die Erscheinung* и *das Erscheinen*.

Но в таком случае меняется само понимание сознания как такового. Конечно, оно всегда есть единство *cogito* и его *cogitatum*. Но «...наперед ясно одно: произведя подобную редукцию, мы в потоке многообразных переживаний – в этом трансцендентальном остатке – нигде не встречаемся с чистым «я» как переживанием среди переживаний ... Представляется, что «я» постоянно и даже необходимо должно присутствовать здесь, и это постоянство, очевидно, не постоянство некоего тупо застрявшего на месте переживания, «фикс-идеи». Напротив, «я» принадлежит к любому переживанию, которое появляется и затем уплывает вместе с потоком, его «взор» проникает «сквозь» любое актуальное *cogito*, направляясь к предметному. Луч этого взгляда заново возникает с каждым новым *cogito* и исчезает вместе с ним. А «я» – тождественно. По меньшей мере, если рассуждать принципиально, любая *cogitation* может сменяться, она может пребывать и убывать, хотя можно и усомниться в том, каждая ли необходимо преходяща, а не просто, как мы это фактически обнаруживаем, фактически преходяща. В отличие от этого, чистое «я» представляется, однако, чем-то необходимым, чем-то абсолютно тождественным при любой действительной и возможной смене переживания, а потому ни в каком смысле не может считаться реальной частью или моментом самих переживаний»¹. Однако в этом случае такое переживание почти неизбежно ведет к субстанциализации «Я», к почти необходимому полаганию *cogito* как особой трансцендентальной сущности.

Основная претензия гуссерлианской феноменологии к картезианской теории сознания как раз и заключается именно в недопустимости субстанциализации сознания. Почти необходимое – не значит неизбежное. Привилегированности акта *cogito* быть не может. «...«Чистое «я» живет в особом смысле во всяком актуальном *cogito*, однако и все переживания заднего плана принадлежат ему, а оно им, и все они, принадлежат к одному и тому же – моему – потоку переживания, обязаны превращаться в актуальные *cogitations* или же включаться в таковые; говоря языком Канта <...> : «“Я мыслю” должно быть таким, чтобы оно могло сопровождать все мои представления»»². Безусловно, при совершении трансцендентальной редукции остается остаток (*Residuum*) – само «я могу» редукции; очевидно, что оно и есть то самое «Я мыслю», о котором говорит здесь

¹ Гуссерль. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М., 1999. С. 126–127.

² Там же. С. 127.

Гуссерль. Это «Я мыслю» и есть та самая субъективность как таковая в любых своих когитациях. После кантианской критики, после анализа субъективности в немецкой классической философии и неокантанского анализа структур опыта такая субстанциализация «Я» просто невозможна.

Таким образом, для феноменологии сознание выступает как некая абсолютная реальность, точнее – абсолютный поток (последовательность) актов сознания, наделенных интенциональным содержанием (смыслом). *Сознание – не сущее, а бытие, действительность и чистая жизненность.* Это сведенное до чистой структуры переживания своего присутствия нейтрализованное сознание, как известно, трактуется Гуссерлем как *трансцендентальная субъективность*. Именно с таким пониманием сознания связана феноменологическая критика картезианского *cogito*.

а) Отказ от постулата замкнутости представлений. Временность сознания. Суть дела в том, что к моменту возникновения сознательной рефлексии всегда уже выполнили (и продолжают выполнять) свою молчаливую работу пассивные синтезы, т. е. доличностные когнитивные механизмы (пассивные синтезы, малые перцепции, интерсубъективные референции). Ничто не мешает принять гипотезу о таких механизмах (поскольку мы не можем их наблюдать), но это не противоречит опыту автономии и самообоснованию сознательной рефлексии. Лейбниц в «Монадологии» показывает, что переживание «Я» само может быть понято как суммарный результат действий когнитивно непроницаемых и доличностных процессов, действующих до сознательного внимания, и этот генезис *cogito* отнюдь не является аргументом против этического, субъектного выбора.

Гуссерлианский дифференциальный анализ позволяет различать три вида «замкнутости» (*Verschlossenheit*) представлений¹, которые у Декарта оказываются имплицитно склеенными: замкнутость представлений как таковую, замкнутость когнитивную и замкнутость каузальную. Замкнутость первого рода есть репрезентационная замкнутость, т. е. сознательное представление *X* может иметь доступ к представлению *Y* только в случае, если оно также является сознательным. Это отношения совместного присутствия (в мышлении). При этом между такими сознательными представлениями могут быть как смысловые когнитивные (содержательные) или каузальные (формально-логические) отношения. Кроме того, существует когнитивная открытость представлений сознания: сознательные содержания когнитивно зависят от доличностных процессов; сознание не прозрачно для самого себя постольку, поскольку от него ускользают некоторые детерминирующие факторы его содержания. Наконец, существует и каузальная зависимость сознательных состояний от внесознательных реалий. Из того, что мышление не может убедиться ни в чем изначально им не признанном, не вытекает, что оно обладает властью решать, что может или не может быть им признано.

Это означает, что пассивные синтезы сознательных представлений (состояний) фундируют любые сознательные и рефлексивные акты, в том числе – и сам

¹ Husserl E. *Phänomenologische Psychologie*. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2003. S. 150–166.

акт *cogito*. Следовательно, само «Я» есть продукт генезиса, сложения, синтеза рефлексивной мысли. Однако, формирование «Я» становится в свою очередь важнейшим фактором развертывания сознательных явлений. Активные синтезы сознания не являются лишь «мнимо-активными»: все логические операции и само предсказание мышления осуществляются теперь под руководством рефлексивной инстанции «Я» (апперцепции). Пассивные и активные синтезы оказываются конституирующими деятельностями, временными схватываниями предметов сознания, и, в качестве таковых, апперцепцией самого сознания. Временение оказывается схватыванием предмета, полагающим новый горизонт смысла, и это постоянное полагание-снятие смыслового горизонта оказывается конституированием самой субъективности. Очевидно, что этот *гуссерлианский анализ пассивных и активных синтезов и временности сознания направлен как против картезианской субстанциализации представлений, так и против логической замкнутости представлений и их значений аналитической философии.*

б) *Вопрос о генезисе «Я».* Введение Декартом «прямых» и рефлексивных мыслей не спасают от справедливости критики Локка. «Прямые» представления являются чисто «предметными» и относящимися как *ощущения* к телу; рефлексивные всегда предполагают (хотя бы виртуально) отнесенность к «Я». Прямые представления не наблюдаемы. Встает вопрос не только об их идентификации (кантовская маркировка прономеном «*мои*»). Действительная проблема заключается в том, что существует разрыв в различении 2-х порядков – их генезиса и обоснования: поскольку разумение и рефлексия – это модальности рефлексивного «я», то «прямые» мысли не оставляют следов и между их действительным генезисом и рефлексивным псевдогенезисом всегда абсолютный разрыв. Однако это отнюдь не означает, что не может быть зависимости обратного порядка между нереплексивным «Я» и «Я» рефлексивным. С не картезианской точки зрения отношение зависимости выстраивается в обратном направлении: нереплексивное «я» позволяет ментальным содержаниям возвыситься до эксплицитного представления и запоминания, а сам генезис «Я» осуществляется в ходе этого возвышения и запоминания. Иными словами, опыт «прямых» ментальных содержаний составляет предварительное условие рефлексивного «Я». Это означает, что «прямые мысли» – не бесследные переживания: их следом является не что иное, как само *cogito*, в том смысле, что сознание является результирующей развития прямых мыслей. Для Декарта «прямые мысли» не оставляют следов, потому что он не может допустить, чтобы рефлексивное сознание было следом, а не изначальным, самообосновывающим событием. Но вполне можно полагать, что сознание есть след «прямых мыслей», в таком случае реальность *cogito* вполне совместима с тем, что она может быть результатом индексальных (первоначально – внешних) речевых актов.

Гуссерль, и особенно М. Мерло-Понти, напрямую указывают на этот *предел и необходимое условие* самого рефлексивного «Я». Речь идет об опыте анализа допредикативного интерсубъективного *cogito* и (в модальности возможного конституирования) первоначальных горизонтов *Lebenswelt*. Именно в таком контексте, как известно, внутри феноменологии и возникает проблема телесности: тело есть предел и условие самоидентификации сознательного «Я». Но, так или иначе,

критика субстанциальности *cogito* связана не только с признанием его временности, но с признанием генезиса рефлексивного «Я» на основе дорефлексивных перцепций. *Допредикативное cogito есть само бытие сознания как чистая активность и энергия становления.*

Конечно, если определять сознание как чистую негативность, то все остальное, включая наше тело, становится объектом самопознания. Необходимо проводить различие между утверждением о логической первичности самопереживания «Я» по отношению к любому другому опыту и эпистемологическим тезисом о том, что путем для анализа сознания является только рефлексивный подход. Безусловно, применительно к самопознанию подходящим объяснительным орудием является рефлексивный опыт. Но первичность переживания своего присутствия не является препятствием для признания генезиса сознания на основе пассивных синтезов и объективного подхода к его анализу.

в) *Вопрос об идентификации «Я».* Критика картезианской субстанциальности, тем не менее не снимает вопроса об идентификации «Я». На самом деле, картезианское *cogito* выступает не только в форме пропозиции, но и в форме интенциональных установок: «мыслящая вещь» – это нечто сомневающееся и понимающее, но также и желающее, и не желающее (волевая интенция), обладающее воображением и чувствами (перцептивная интенция), нечто любящее или ненавидящее (аффективная интенция)¹. Однако интенциональные установки вовсе не носят, как это хотелось бы аналитической философии, пропозиционального характера и не обладают автореферентностью. Разумеется, любую интенциональную установку можно перевести в пропозициональную форму, и в таком случае она, как и всякая пропозиция получает статус перформативного доказательства, подтверждающая существование того, кто ее высказывает. Такая экстраполяция речевых актов на интенциональные установки как таковые представляется не столь проблематичной. Но это расширение перформативного доказательства от сферы пропозиций до сферы интенциональной деятельности было бы законным, только если бы все содержательные элементы интенции имели бы пропозициональный характер, что на деле не так. Перформативное доказательство независимо от содержания высказывания, а значит, не имеет никакого значения его связь с интенциональной установкой.

Декарт делает специфической модальностью интуитивной очевидности несомненность суждения (пропозиционального) как таковую, вместо того чтобы сводить интенциональные состояния к пропозициональным. Но стоит только признать, что восприятия, понимаемые как феноменологические опыты, волевые акты, аффекты и т. п., интенциональные установки (диспозиции), можно рассматривать как перформативные доказательства, то на этом уже нельзя будет остановиться: нозма всегда существует как реальный (*reelle*) элемент нозы. Стоит только признать, что восприятия как феноменологические опыты, волевые акты как энергия, а аффекты (любовь, ненависть) как диспозиции сами тоже образуют перформативные доказательства, как разрушается весь механизм (*Aufbau*) картезианского *cogito*. В этом случае *cogito* становится не первичной самозамкнутой

¹ Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 24.

автореперенциальной инстанцией, а корреспондентно связанными между собой актами трансцендентальной субъективности, каждый из которых оказывается перформативным доказательством присутствия (аргумент Гоббса о ходьбе)¹.

В таком случае решение вопроса об агентивности «Я» и его идентификации может быть связано только с непосредственным телесным опытом, что, фактически, и происходит у Гуссерля и М. Мерло-Понти. Первичным слоем *Lebenswelt* является трансцендентальная субъективность как живое присутствие, которое сразу же идентифицируется как телесный опыт. «...Так обстоит дело уже в случае первого, имманентного мира, который мы называем потоком переживаний. Как система внеположенных по отношению к друг другу частей он дан в ориентации вокруг конституирующегося первопорядковым образом живого присутствия в настоящем, из которого доступно все, что находится вне его, но что принадлежит имманентной временности. Внутри первопорядковой <...> сферы мое живое тело вновь оказывается центральным звеном природы, как мира, который конституируется благодаря управлению, осуществляемому этим телом»². Непосредственное переживание присутствия выступает не как картезианское переживание мыслительной активности, но как интенсивность телесного опыта. Точнее, здесь чувственное переживание есть проявление спонтанной активности мышления.

Дело в том, что *агентивные переживания представляют собой одновременно и интенциональный, и телесный (кинестезис) опыт. Это означает, что хотя сама феноменология и исходит из самосозерцания, действительным и основополагающим способом, каким дается нам наше существо, является телесный опыт.* В таком случае вся привилегированность рефлексивного *cogito* или перцептивного опыта восприятия в качестве базиса объективного анализа сознания теряют свою оправданность.

г) *Проблема тела. Кинестезис.* В противоположность картезианству именно телесный опыт является первичной реальностью конституирования нашей субъективности. У Декарта тело является вдвойне вторичным по отношению к духу. Актом мышления моей мыслящей природы эта природа одновременно сама собой и производится, так как она и есть этот акт. Поэтому, с одной стороны, мой опыт тела вторичен по отношению к акту *cogito*, с другой стороны, моя «человечность» укоренена не в нем. Поэтому тезис о субстанциальном единстве души и тела у Декарта стал всего лишь *фактическим* коррективом к *принципиальному* разделению двух субстанций. Дуализм субстанций теперь можно атаковать только через критику *cogito*.

¹ «Говоря конкретно, когда я переживаю самого себя в таком, например, опыте, как плач, смех, ходьба, плавание и т. д., – отчего мне более сомневаться в своем существовании, чем когда я переживаю себя в таком опыте, как желание, любовь и т. д.? Почему эти психофизиологические виды опыта менее очевидны, чем опыт, позволяющий мне пережить себя представленным самому себе в том или ином ментальном состоянии...? Для этого требовалось бы, чтобы способ, которым я предстаю сам себе в самосозерцании собственных идей, волений и аффектов, был бы более прямой и более очевидной экземплификацией моего существования, нежели feedback моих физических, в частности моторных, экстеризаций». – Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности. М., 2010. С. 95.

² Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998. С. 255.

В рамках анализа телесности феноменология существенным образом разрывает с картезианством. Тело не объект в ряду прочих: оно существенным образом выделено для меня; оно никогда не бывает для меня только «вещью», а обладает статусом «субъективного объекта»; это чувствующая вещь (*empfindendes Ding*). Тело – это *das Leib-Subjekt*. Между телом и духом именно в силу имманентной данности существует отношение абсолютной смысловой одновременности (*Gleichzeitigkeit*): здесь не кинестетическое движение «порождает» мысль, но само телесное восприятие оказывается интенциональным (смысловым) движением. Каноническое когнитивное отношение (опосредуемое перцептами) всегда укоренено в телесной кинестезии (М. Мерло-Понти). Далее, с онтологической точки зрения дух всегда предполагает тело: оно есть поле и смысловой горизонт развертывания субъективности и условие идентификации (агентивности) нашего «Я». «В то время как *res extensa*, если задуматься о ее сущности, не содержит в себе ничего относящегося к духу и ничего непосредственно требующего соединения с реальным духом, мы, напротив, находим, что реальный дух не может не быть сущностно связан с материальностью, как *реальный дух некоторого тела*»¹. Наконец, исследования по генетической феноменологии впрямую ставят вопрос об онтогенезе сознания в процессе «предварительного» пассивного синтеза. Как показывает Гуссерль, при таком синтезе одновременно (*gleichzeitig*) действуют аффективная динамика (генетически первичная единица опыта является результатом аффективной инвестиции) и преаттенциональные ассоциативные процессы (подобные тем, что изучены Локком и Юмом). Поэтому в этом пункте феноменология переворачивает целый ряд картезианских приоритетов: что для Декарта относилось к производному знанию, у Гуссерля приобретает генетически фундируемую функцию.

Конечно, феноменологическая философия, несмотря на эту критику картезианства, в своем анализе так и не смогла по-настоящему выйти за пределы дуализма духа и тела. В феноменологии проблематика телесности введена в рамки метода, который по-прежнему принимает за аксиому эпистемологическое преимущество *самоисследования сознания*. Поэтому признание телесности человека еще не избавляет феноменологию от проблемы: все обсуждение вопроса о человеческой идентичности остается в дуалистической перспективе. Конечно, онтологический дуализм феноменологии – это не дуализм двух субстанций картезианства, а дуализм свойств. Однако, по сути дела, это ничего не меняет, поскольку все равно заставляет рассматривать тело в реляционной перспективе – как некую инстанцию, с которой соотносится «Я». Даже в открытой критике картезианства М. Мерло-Понти вопрос о «плоти» (гуссерлианской *Leibhaftigkeit*) рассматривается в рамках изначальной молчаливо принимаемой дихотомической схемы^{2, 3}.

¹ Гуссерль. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М., 1999. С. 117.

² Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999. С. 198–205.

³ Хотя М. Мерло-Понти и утверждает, что я не обладаю телом, но сам являюсь телом, – способ, каким он трактует этот вопрос о телесности, показывает, что обратное утверждение неверно: мое тело не является мною. Напрасно он подчеркивает, что опыт «плоти» несводим к простой идее тела, и что эйдетический анализ должен восходить к доинтенциональному настоящему; раз единственным философски легитимным опытом телесности является тот, что дается нам в ходе эйдетического анализа

Несмотря на отказ от постулата о трансцендентальном «я», именно с целью не дать утратить телесности всякую содержательность, он по-прежнему находится в динамике дополнительности. Хотя М. Мерло-Понти все время подчеркивает, что тело и дух неразделимы, он обрекает себя иметь доступ лишь к производному опыту телесности, в том смысле, что этот опыт мыслится в таких рамках, которые еще до начала собственно рефлексии всегда уже делают из тела «иное» по отношению к духу. Более того, фактически эта оппозиция переносится внутрь онтического как различие между собственно человеческой и животной телесностями. Попытка избежать логического следствия из дуализма – взаимной внеположенности обоих членов – делается за счет своеобразной феноменологической дифференциации модальностей телесности. Здесь онтологический дуализм фактически переносится внутрь онтического. Если Гуссерль проводил различие между Körper («объективным» биологическим телом) и Leib (телом собственного жизненного опыта), то М. Мерло-Понти – между телом и плотью, собственно человеческой и собственно животной телесностью. Однако эпистемологический статус такой дифференциации основывается на все том же различии между понятиями «духа» и «тела». Как у Декарта две субстанции взаимно отрицали друг друга, так и у М. Мерло-Понти они остаются глубоко разделенными. Оба члена оппозиции оказываются точно также несоизмеримы, как две субстанции в картезианстве. Диалектическая концепция, позволяющая избавиться от гипотезы о шишковидной железе, не позволяет, тем не менее понять, какими могут быть реальные свойства такого духа и такого тела, которые постоянно обмениваются своими позициями. Проблемы добавляет еще и то, что, согласно М. Мерло-Понти, таким хиазматическим соотношением структурируется не только отношения «тело-дух», но также отношения «я-мир» и «я-другой», что еще более значимо. Такие манипуляции с модусами телесности представляют собой признак непреодолимой трудности при попытке помыслить человеческую идентичность. При всех своих усилиях феноменология вынуждена вновь и вновь воспроизводить модифицированный картезианский дуализм: телесность, которую она имеет в виду, всегда оказывается лишь телесностью для сознания (эйдетического или перцептивного).

Тем не менее несмотря на это, вводя представления о синтезе сознания, его временности, идентификации «Я» как результата пассивных и активных синтезов и телесного опыта, феноменология обнаруживает нетождественность рефлексивного «Я» всему содержанию сознания и разрушает тотальность картезианского *cogito*. *Основное различие cogito для феноменологии заключается в различении сущности и существования сознания, смысла и акта его явления, феномена и его бытия. Это различие, а не тождество является для феноменологии фундаментальной конституцией сознания. Тождество cogito существует теперь только в этом различии и благодаря этому различию.*

этого доинтенционального настоящего, то самоисследование все равно остается последним и непреодолимым фундаментом всего вопроса о телесности, тем самым обрекая тело оставаться в статусе реляционной реальности, полагаемой или переживаемой в ходе и посредством этой конститутивной деятельности сознания.

Опыт преодоления дурной субъективности: Спиноза и Лейбниц

1.

Своей главной заслугой современная философия считает открытие конечности как фундаментальной характеристики человеческого бытия. Чем бы ни было ограничено бытие человека – смертью, телесностью, сферой *Man*, Ничто и т. п., – всюду оно выступает как наличное тут-бытие и квалифицируется как экзистенция. Всякий раз открытым и доступным мне оказывается некоторое наличное сущее, входящее в границы моего конечного опыта, здесь и теперь. Выход за эти границы для меня оказывается невозможен не только в силу моей смертности, но – принципиально. Человек экзистирует внутри этого тут-бытия от самого себя к самому себе. В этом смысле современная философия дисквалифицирует само понятие субъективности, поскольку последнее оказывается смысловым синонимом конечности: все человеческие феномены – переживания, рассудок, разум, воля, поступки и т. п. – в рамках этой онтологической установки рассматриваются как модификации опыта изначального конечного бытия.

Между тем, проблематика конечности отнюдь не была чужда классической новоевропейской философии. Более того, само понятие субъективности вырабатывается ею в рамках понимания необходимости преодоления конечности человеческого существования. Как известно, эта философия предприняла попытку описать человеческую субъективность как целостное явление, понимая под этим все содержание нашего мышления и воли. Субъективность понимается здесь как многообразие различий в подвижном единстве опыта сознания: восприятия, стремления, сомнения, предположения, суждения и т. п., т. е. как модусы сознания. Для этой философии конечность человеческого существования – это и есть конечность эмпирического наличного сознания. С такой точки зрения известное различие между эмпиризмом и рационализмом как двумя течениями в философии XVII–XVIII вв. в трактовке феноменов создания оказывается несущественным, ибо эмпиризм в лице Локка также исходит из фрагментарности, нецелостности и случайности эмпирического опыта, как и рационализм Лейбница. Именно такое – рационалистическое – понимание субъективности и определяет экзистенциальную задачу новоевропейской философии – стремление к ясному и отчетливому мышлению и преодолению пелены субъективного, конечного и фрагментарного, эмпирического опыта. Эта задача по-разному ставится и решается разными философами, но общий пафос – «очищения ума» и «преобразования субъективности» – проходит через все размышления, от «Правил для руководства ума» до «Критики чистого разума».

Целью данной статьи является анализ решения этой экзистенциальной задачи у двух представителей новоевропейской философии – Спинозы и Лейбница. Поскольку решение этой задачи осуществляется в рамках единого метафизического проекта, рассмотрим предварительно некоторые общие черты рационалистической установки этой философии.

Как хорошо показал еще Гегель, вся новоевропейская философия исходит из тождества мышления и бытия. Эта интеллигибельность бытия, т. е. доступность его разуму, раскрывается через ряд фундаментальных положений, таких как:

1. *Принцип разумности бытия (ratio est esse)*. Это принцип различения сущности и явления, т. е. признания различия бытия как такового и его данности в опыте познающему разуму (рассудку). Бытие трактуется как Бог, а весь универсум как тварный мир. В мире признается разумное устройство, порядок, гармония, реализующиеся через все многообразие конечных (тварных) явлений. На уровне эмпирического опыта эта разумная основа «заслоняется» многообразием случайных взаимосвязей, но на уровне разума (мышления) эта взаимосвязь предстает как закономерная, связывающая все целое явлений в единую систему, в единый организм. Сущность мира, т. е. Бог, «светится», «проявляется», «присутствует» в своих явлениях.

Заметим, что это фундаментальный постулат догматической философии: полагание за явлениями мира некой сущности. Современная философия, наученная горьким опытом Канта, уже не может полагать за пределами возможного опыта некую сущность.

2. *Принцип причинности (ratio est causa)*. Это признание закономерности всего существующего. Причина выступает как основа, условие, «вызывающее» к жизни любое явление. В этом смысле она оказывается сущностью любого явления, поскольку «действие всегда выражает свою причину» (Лейбниц). Причина получает свою действительность только в своем следствии; в нем она и присутствует, существует в настоящем. Весь эмпирический мир оказывается совокупностью причинно-следственных связей. Умозрение, разум, а точнее – рассудок – и есть способность усмотрения причин явлений, т. е. сущностей феноменов эмпирического мира. Задача познания (науки) заключается в том, чтобы понять причины явлений, т. е. понять их «законность», заданность Божественным проведением, и тем самым их объяснить, т. е. сделать ясным. То, что на уровне эмпирического опыта кажется случайным, несвязанным, не имеющим основания, в ясном сознании предстает необходимым, целостным, закономерным.

Идущая от средневековой философии традиция различения действующих причин (*causa efficientis*) и причин конечных (*causa finalis*) в рамках новоевропейской философии начинает выступать как рассуждение *a priori* и *a posteriori*. Априори – это непосредственное усмотрение тождества сущности и существования (причин и явлений), открывающееся в разуме познающего субъекта; апостериори – это опыт объяснения посредством дедукции категорий, т. е. подведения многообразия эмпирического опыта под категории рассудка. Рассуждение априори выступает как «нисхождение» разума в мир эмпирических явлений, рассуждение апостериори выступает как «восхождение» от эмпирических явлений в мир разума. Фактически оба эти пути обнаружения интеллигибельной основы эмпирических явлений оказываются для разума равноправными.

3. *Принцип самосознания (ratio est cogito)*. Это признание за самосознанием (мышлением) особых прав в опыте. Как бы ни истолковывался опыт восприятия окружающего мира, в нем присутствует интеллигибельное основание, через ко-

торое бытие предстает непосредственно. Это *cogito*, самоочевидное и самодостовверное бытийное начало человеческого разума, по отношению к которому само различие мышления и бытия не имеет смысла. В сознании бытие дано самому себе. Весь непосредственный эмпирический опыт индивидуума, весь опыт его восприятия, представления и мышления (рассудка) есть конечный эмпирический, чувственный и несовершенный опыт. Однако, поскольку всегда в опыте присутствует чистая интуиция «Я» или сознания, стоящая за всеми этими эмпирически переживаемыми феноменами, то возможно «очищение» опыта. Любые представления, попадающие в сферу сознания, синтезируются в нем по принципу единства «Я» или единства категорий. Тогда каждое из этих представлений строится по категориальной структуре, выявляя в себе объективное разумное начало или непосредственную данность бытия в сознании. В этом случае оказывается, что собственно мыслит не «Я», а мыслит само бытие.

Поэтому в новоевропейской философии мышление, т. е. приведение всех представлений опыта к структуре «Я» (самосознания), оказывается не только логическим методом, методом рассуждений, а особым опытом преодоления конечности или опытом преобразования наличного эмпирического сознания. Опыт есть любое восприятие и представление; как таковые восприятия и представления есть эмпирические, чувственные, природные явления. Опыт есть испытание эмпирического сознания путем преобразования его представлений в явления самосознания, т. е. обнаружения в них бытийной основы.

Фактически понятие опыта, как оно сформулировано новоевропейской философией, и есть понятие преобразования конечного опыта сознания, т. е. постоянный выход за границы этой наличной субъективности в мышлении. Вместе с тем этот выход за границы конечного существования есть одновременно «преодоление» наличной субъективности, ее «преобразование», построение на началах разума. Субъективизм – это не изначальная характеристика человеческого существования, а определенный модус наличного сознания. Этим классическая философия отличается от современной, что для нее реальностью конечного существования (*Da-sein*) является реальность опыта восприятия и мышления, которую можно преодолеть.

4. *Принцип тождества мышления и воли (ratio est volum)*. Поскольку кругом человеческого существования являются феномены субъективности, то воля тоже относится к сфере представлений. Однако, в рамках экзистенциальной задачи новоевропейской философии эта воля должна стать волей-к-бытию, т. е. волей-к-мышлению или разумной волей. Разум, т. е. ясное и отчетливое понимание онтологической структуры универсума возможно, если само мышление обладает силой. Иначе говоря, мышление должно быть волей. Эта воля к ясному и точному мышлению выступает не только как принцип познания, но, прежде всего, как первый принцип практической философии: усмотрение причин всех явлений – и человеческих поступков тоже – является нравственной задачей. Если я ясно вижу причину моих поступков и их следствий, то я не могу действовать по-другому, чем это определено Богом. Нравственно все, к чему нас предопределил Бог согласно нашей природе. Законы природы или необходимости – это и есть законы разума или нравственности.

Спиноза и Лейбниц полностью разделяют эти принципы, однако, в рамках этих принципов они дают различное решение экзистенциальной задачи.

2.

Экзистенциальная задача у Спинозы изначально ставится как задача мышления: экзистенция – есть воля-к-мышлению¹. В самом деле, решимость быть означает стремление к пребыванию в сущности, и обретение бытия в ней и через нее, а сущность бытия открывается в мышлении. Это рациональное решение экзистенциальной задачи связано с парадоксом: стремление к истине уже должно содержать ее знание. Истинная идея очевидна сама по себе, но только в том случае, когда она содержит в себе признак своего объективного существования. Именно поэтому решение экзистенциальной задачи у Спинозы разворачивается как *априорное обоснование экзистенции*.

У Декарта, как известно, началом мышления служит фундаментальное сомнение, т. е. процедура *έποχη*, открывающая специфический опыт мышления – *cogito ergo sum*, рассматриваемый как экзистенциальный акт. Но о такой картезианской *έποχη* можно говорить лишь в случае обратного движения от чистого *Ego* к эмпирическому миру. Действительно, в процедуре *cogito est me cogitare* открывается идея «Я», как идея чистого мышления и чистого присутствия (идея Бога): в этом акте бытие явлено в сознании непосредственно. В *cogito* экзистенциально открывается объективная реальность как здесь и теперь присутствие бытия в сознании. В обратной процедуре «восстановления» эмпирических вещей выявляется их сущностная (категориальная) основа: мышление в этом движении последовательно конструирует представления вещей из их адекватных идей. В этом восхождении к трансцендентальному «Я» и обратном «нисхождении» в мир эмпирических вещей мышление выступает как обнаружение присутствия бытия в сознании.

Но чистое присутствие бытия для Декарта открывается только в идее *Ego cogito*, в которой сущность тождественна существованию. Для Спинозы Бог имманентно присутствует в разуме, как и во всем сущем. Поэтому для него началом мышления может быть вообще любая адекватная идея, а не только идея *cogito*: мышление может «вычитывать» бытие из адекватных идей любых вещей. Поэтому, если у Декарта идея Бога как причины-основания введена *экзистенциально*, то у Спинозы – *априорно*, т. е. *формально*.

Априоризм Спинозы основывается именно на рациональном истолковании формального признака существования идеи. В самом мышлении уже есть истина, но не в *cogito* только, а в *ratio* вообще. Сама форма (способ) мышления есть форма бытия, *ratio est esse*. *Cogito* как специальный экзистенциальный акт превращается в *ratio*. Началом мышления может быть только само мышление. Но если для Декарта формальным признаком адекватной идеи является себестождественность (сущность = сущности), то для Спинозы таким формальным признаком становится причиненность идеи самой себя (сущность = причина самой

¹ Спиноза Б. Трактат об усовершенствовании разума // Спиноза Б. Сочинения в 2 т. М., 1957. Т. 1. С. 322.

себя). Поэтому проблема начала у Спинозы это проблема априорного самопричинения мышления – *ratio est esse*, потому что *ratio est causa*. Только теперь нельзя мыслить *ratio* как эмпирические акты мышления – собрание *cogitationes*. *Ratio* есть стихия абсолютного мышления, и поэтому все выводы Декарта должны быть опосредованы теперь априорным принципом причины, т. е. быть развернуты как доказательства. Поэтому описание опыта мышления строится у Спинозы как априорная дедукция категорий, т. е. предикатов всего сущего.

Здесь только нужно отметить важнейший момент. При этой априорной дедукции категорий всегда сохраняется различие между субстанцией и ее атрибутами (модусами). Спиноза четко понимает несводимость двух планов бытия – Бога и его модусов. Каждая теорема «Этики» – это антиномия того, что относится к субстанциальному плану бытия и к миру явлений, к модусам. И эта антиномия не «снимается», как у Гегеля, а порождает другую. Для Гегеля субстанциальное и существует через модусы, и другого плана бытия не имеет, сущность вся развернута в своих явлениях. У Спинозы этого быть не может. Если бы у него субстанция полностью осуществлялась в своих явлениях, то не могло бы быть снятия трансцендентальных границ и решения экзистенциальной задачи.

Поскольку решение экзистенциальной задачи, т. е. есть решимость мыслить адекватно – ясно и отчетливо, это означает, что перед Спинозой встает вопрос о границах мышления или существования (экзистенции). Его решение находит свое выражение в: а). учении о субстанции-Боге, б). учении о единстве души и тела, в). в учении о бессмертии души или *Amor Dei Intellectualis*. Рассмотрим эти вопросы последовательно.

а) *Спинозовское учение о трансцендентном*. Это его учение о субстанции-Боге. У Декарта идея Бога вводится как то, что открывается в акте *cogito*: фиксация ущербности *cogito*, его конечности и временности (здесь и теперь) имеет обратной стороной идею всемогущего и бесконечного существа. Его конечно и временно, поскольку существует пока мыслится. Оно ущербно именно потому, что одновременно с его явлением нам очевидно и достоверно открывается что-то неущербное. Сознание этой конечности *cogito* и есть идея бога как высшей объективной реальности и его основания-причины. Идея Бога имманентна явлению *cogito*; она становится основанием существования самого мышления.

Действительно, в обратном, «восстановительном» движении от трансцендентального «Я» в мир эмпирических явлений идея Бога становится необходимым условием мыслимости как самих феноменов мышления (представлений) и материальных вещей, так и связи души и тела. Мышление в этом случае разворачивается как «приведение» всех представлений к структуре *cogito*, т. е. как выявление их бытийной структуры. Заметим, что в этом движении мышление все время «движит» границы существования, делая последовательно предмет своего рассмотрения различные представления. Таков ход мысли Декарта.

Но у Спинозы этот ход мысли уже опосредован и скрыт внутри опыта мышления, ведь идея *ratio* снимает границы *cogito* как особого и специфического опыта. Процедура *ἐποχή* фактически превращает мышление в атрибут субстанции. Поэтому Спиноза начинает прямо с условий мыслимости Бога. И в «Этике» то, что Декарт выводил из экзистенциального опыта *cogito* как данности этого

опыта, предстало в «снятом» виде (*aufhaben*), а именно в рассудочной форме последовательного развертывания мышления субстанции и ее атрибутов: а) анализа самой идеи Бога, б) Бога как тождества сущности и существования, в) Бога как свободной необходимости, г) Бога как имманентной причины, д) Бога как действующей причины, е) Бога как вневременной сущности. И это заканчивается введением известного различия *natura naturans* и *natura naturata*, т. е. фактически различием трансцендентного и имманентного. В действительности же Бог у Спинозы имманентен (Т. 11, ч. I), поэтому это различие «природ» Бога есть различие «в себе».

Фактически это различие и есть определение границ существования: различия ограниченного опыта мышления (*cogito*) и абсолютного мышления (*Ratio*) как модуса и атрибута Бога. Снятие этого различия (различие «для себя») может быть путем развертывания абсолютного мышления *Ratio*, в пределе – бесконечной последовательностью конечных шагов рассуждений. Это рассудочное движение *трансцендентально*.

Но поскольку принцип *ratio est esse* уже введен, это различие может быть снято путем адекватной идеи самого конечного опыта мышления (души) как проявления абсолютного мышления (модуса Бога).

б) *Спинозовское учение о трансцендентальной явленности души*. Это его учение о единстве души и тела. Адекватное мышление души есть мышление ее как модуса мышления Бога (*res cogitans*). Душа есть модус мышления Бога, т. е. его явление. Явленность души Спиноза все время подчеркивает, используя свой принцип «не постольку, а поскольку...», т. е. различая, как должно мыслить душу по ее идее и пресекая естественное желание представлять ее как она сама себя эмпирически воспринимает (воображается и представляется). Этот принцип есть эквивалент различия *natura naturans* и *natura naturata*. Трансцендентальность души у него находит свое выражение в учении о душе: а) как о действии, б) тождественности своей идее, в) существовании идеи души в Боге.

Cogito – это одно из проявлений души, а именно ее *idea adaequata*. Адекватная идея вещи есть ясная и отчетливая идея ее *существования*. *Idea adaequata* души – это идея ее связи с телом, а именно: через мышление идеи тела в Боге. У Декарта нет адекватной идеи связи души с телом потому, что он мыслит экзистенциально. Можно ли от мысли шагнуть к телесным переживаниям, точнее – к их связи? Нельзя. Это возможно только через идею Бога как причину мысли и тела. Более того, Декарту и нет необходимости мыслить эту связь, которую мы эмпирически и так знаем. (Он специально разъясняет этот свой тезис в письме к королеве Елизавете от 28 июня 1643 г.)¹. А вот Спинозе эту связь необходимо доказывать, поскольку любой эмпирический опыт должен найти свое априорное обоснование в мышлении. Само понятие адекватной идеи включает в себя необходимость существования (тождество *objectum* и *ideatum*), и, если у Декарта необходимость мышления звучит как «не могу мыслить иначе», то у Спинозы – «необходимо мыслить именно так!». У Декарта идея тела есть именно идея, некое мыслимое содержание, но как существование она истинна. Следовательно,

¹ Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т. 2. М. 1994. С. 494.

если мы ясно и отчетливо мыслим тела, то, во-первых, они есть, а во-вторых, они не есть душа, и их нельзя мыслить так, как душу, т. е. нельзя применять язык описания телесных явлений к явлениям душевным, и наоборот.

У Спинозы само понимание тела, т. е. его идея, есть мышление, и она причинена Богом, ибо порядок причин один (Т. 7, ч. II). Не тело «вызывает» (аффицирует) идеи, а тело есть и в качестве этого есть, является через Бога – поскольку это один акт – идеей тела¹. Это и есть причиненность души Богом. Тело не может непосредственно воздействовать на душу. Скорее их связь необходимо мыслить как связь двух краев поверхности ленты Мебиуса: действие одно, но воспринимаемое как два различных процесса, развернутых на этих краях². Душа и тело связаны в Боге и через Бога, как две формы его – одного и единого – существования³. Эмпирически душа воспринимается как нечто отличное от тела, хотя и связанное с ним, но в действительности душу необходимо мыслить трансцендентально, т. е. как существование в Боге.

в) *Учение о бессмертии души, или об Amor Dei Intellectualis*. По сути, это спинозовское учение о снятии границ существования. В самом деле учение об аффектах есть рассуждение о феноменальности души: душа явлена как страсти и аффекты, но как таковая она причинена Богом. Фактически описание аффектов души есть констатация существования души во времени, а именно в модусах необходимости, возможности и действительности. Душа наличным образом существует как временное, ограниченное конечное мышление (воображение и рассудок). Но поскольку это конечное ограниченное мышление причинено Богом, в действительности трансцендентных границ существования у души нет. Ее *idea adaequata* не зависит от времени, хотя и является во времени (например, в опыте *cogito*). Граница души определяется самим мышлением ее идеи – мыслим ли мы душу как воображенное, представляемое, рассудочное или адекватным образом как модус Бога (*ratio*). Иначе говоря, это имманентная граница, граница «в себе». Следовательно, существование души определяется одной только ее адекватной идеей.

Согласно Спинозе, эта идея есть проявление активности души или ее воля (*volum*). Воля и есть мышление, или суждение. Но в собственном смысле мышление есть стремление к познанию существования, т. е. Бога. Но поскольку *Ratio* реализуется в своем существовании как развертывание посредством конечных актов мышления, оно оказывается внутри себя *телеологично*.

¹ «... В боге необходимо существует познание всего, что имеет место в объекте идеи, составляющей человеческую душу, т. е. познание этого объекта необходимо будет в душе...» – Спиноза Б. Сочинения в 2 т. М., 1957. Т. 1. С. 413.

² Мы взяли пример с лентой Мебиуса для пояснения спинозовского понимания связи души с телом у М.К. Мамардашвили, который использует его для демонстрации аналогичного понимания феноменальности у Канта. – См: Мамардашвили М.К. Кантианские вариации. М., 1997.

³ Спиноза не дает никакого повода к окказионализму Мальбранша: нечего связывать тело и душу, поскольку они и так связаны как два эффекта одного явления – существования Бога. Философ доказывает тезис о том, что объектом души является тело (Этика, Т. 13, ч. II), следующим образом: «...когда мы говорим, что человеческая душа воспринимает то или другое, мы этим говорим только, что бог, не поскольку он бесконечен, а поскольку он выражается природой человеческой души имеет ту или иную идею...». – Спиноза Б. Сочинения в 2 т. Т. 1. С. 412.

Мышление есть воля. Воля – к чему? К тому, чтобы мыслить, к самому мышлению. Но к мышлению в его полноте, к разуму. А *ratio* само есть мышление (модус) Бога. Поэтому его развертывание, его волевое стремление и есть «снятие» всех трансцендентальных границ существования души и явление ее адекватным своей идее образом. Конечное эмпирическое мышление при этом оставаясь явлением, т. е. особенным опытом, становится мышлением абсолютным. Это и есть *Amor Dei Intellectualis*. Как известно, интеллектуальная любовь к Богу понимается как единство: а). мышления душой самой себя, б). мышления душой Бога, в). мышлением Бога самого себя. Иначе говоря, это есть полная реализация принципа *ratio est esse*, полное воплощение экзистенции. Трансцендентальные границы сняты, трансцендентное совпадает с имманентным, явление совпадает с действительностью, сущность с существованием, конечное с бесконечным, особенное с абсолютным, причинность со свободой. Горизонты существования раздвинуты.

Таким образом, решение экзистенциальной задачи у Спинозы связано с редукцией экзистенции к мышлению и соответствующей трансформацией опыта *cogito*. Проблема, однако, заключается в том, что экзистенциальная задача, пусть и понятая как рациональная задача мышления, предполагает актуальное присутствие мыслящего как само-обоснование. Если экзистенция рассматривается только как мышление, то осуществление экзистенциального опыта мышления есть одновременно его представление. Спиноза существенным образом трансформировал опыт *cogito* Декарта; как было показано, экзистенциальный момент у него проступает в том, что адекватная идея берется со стороны своего существования, как содержащая в себе признак объективной реальности (бытия), и только поэтому рассматривается как чистое мышление (*ratio*), а в дальнейшем – как модус Бога. Именно поэтому Спиноза исходит из принципа *ratio est causa*, понимая его как действительное, т. е. реально имеющее место, причинение мышлением самого себя¹. Реальная экзистенция есть – это реальное мышление, его действительное развертывание, его осуществление. Поэтому «Этика» на самом деле представляет собой экзистенциальный опыт такого мышления; это и опыт-эксперимент, и, одновременно, его демонстрация. Другими словами, это опыт преобразования конечного эмпирического мышления (конечного «я») в абсолютное мышление через самосознание. Тот субъект, который начинает опыт мышления под руководством «Этики» Спинозы, преодолевает всякую субъективную чувственность, становясь чистым мышлением. Все конкретное содержание «Этики» – учение о субстанции и атрибутах, аффектах души, свободе и необходимости и т. п., с этой точки зрения есть самосознание мышлением самого себя. Иначе говоря, есть опыт прорыва на наличные формы существования души, за ее трансцендентальные границы к трансцендентному мышлению как таковому.

¹ Позднее этот принцип превратится у Г. Лейбница в чисто логический принцип достаточного основания, хотя и у него он будет иметь своеобразную экзистенциальную окраску (см. дальше).

Экзистенциальная задача у Лейбница ставится в рамках проблемы соотношения воли и благодати и формулируется как задача *разумной воли*. Экзистенция есть бытие конечного сущего. Воля-к-мышлению ограничена потому, что изначально ограничено и конечно всякое сущее в мире. Именно конечность и ограниченность выступают основанием *злой воли*.

Само признание возможности такой воли резко отличает рационализм Лейбница от рационализма Спинозы. У Спинозы решение экзистенциальной задачи есть «ликвидация» личности и «растворение» ее в субстанциальном бытии. Само это растворение, которое начинается как частный волевой момент, становится затем благодаря мышлению необходимым аффектом – и в этом смысле становится объективным моментом (модусом) развертывания самой субстанции. Разумное обуздание страстей возможно потому, что воля сама разумна. Поэтому злой воли вообще быть не может, может быть только слепая страсть или аффект. Злой воли быть не может, поскольку само воление предполагает мышление объекта своего желания. По Лейбницу в разуме нам может открываться самое Бытие, но только ограниченным образом, соответствующим нашей природе. Именно конечная природа становится основанием злой воли. Злая воля не просто слепая страсть или аффект; это именно разумная воля, не признающая ограниченности своего существования, т. е. не признающая благодати или мировой гармонии. Экзистенция раскрывается Лейбницем как возможность выбора своего бытия – от признания разумности мира (благодати Божьей) до неприятия в виде злой воли.

В отличие от Спинозы у Лейбница существует четкое понимание непреходимой границы между Бытием и тварным миром. Эти два плана бытия принципиально различны. В самом деле, согласно Лейбницу Бог есть абсолютно совершенное существо. Это совершенство у Лейбница трактуется не только в смысле реальности, но и в смысле разумности и благодати. Все, что существует в действительности – разумно¹. Мировая гармония и порядок означают закономерность всего существующего; экстраординарные события возможны в мире только на основании принципа достаточного основания (*raison*) как проявления частной воли Господа. Что это означает?

Порядок, который реализуется в мире в виде действий всех тварных вещей – это природа. Этот природный порядок, т. е. безысключительное действие всех законов природы, и есть общая воля Бога (Лейбниц называет природу – привычкой Бога). Но тварный мир по своей природе – конечен и в идее разумных существ обладает своеволием. Поэтому, хотя в мире все совершается в соответствии с общей волей Господа, т. е. совершенным путем, в частных случаях – это выглядит как противное его воле. Бог *не хочет* этого, *но допускает*, исходя из соображений мировой гармонии. Это «хотение» Бога и есть его частная воля. Бог

¹ «...Мне кажется, что они (т. е. вечные истины и законы благодати, справедливости и совершенства) суть следствия его разумения (*entendement*), которое нисколько не зависит от его воли, точно так же как и его сущность». И далее: «Они (т. е. те, кто думают, что Бог может создать более совершенный мир) думают также дополнить этим свободу Бога, словно наивысшая свобода не состоит в том, чтобы действовать совершеннейшим образом, согласно с высшим разумом (*souveraine raison*)!». – Лейбниц Г. Сочинения в 4 т. Т.1. М., 1982. С. 126–127.

мог бы вмешаться в действие тварей и тем самым нарушить природный, т. е. им же установленный порядок, но не делает этого, ибо тогда вмешательство нарушило бы и самый мировой порядок. Мир стал бы другим. А стать другим он не может, поскольку Господь создал его самым совершенным.

Именно на основании принципа совершенства созданного мира (предустановленной гармонии) основывается у Лейбница непреходимая граница между Богом и человеком. Бог есть трансцендентное сущее, а мир есть явленное сущее. Это учение о конечности сущего раскрывается Лейбницем в его учении: 1) О монадах, 2) О природе души, 3) О благодати. Рассмотрим эти вопросы также последовательно.

а) Учение об индивидуальных субстанциях (монадах). Это учение Лейбница о границах существования (экзистенции). Согласно философу, мир состоит из индивидуальных субстанций или монад. Как субстанции монады, во-первых, самождественны, во-вторых, монады выражают собой весь универсум. Каждая субстанция есть выражение своего собственного существа, и в этом смысле ни одна отдельная субстанция никогда не действует на другую отдельную субстанцию и не испытывает от нее страдания. Как в этом случае можно обосновать мировую взаимосвязь (причинность)?

Каждая субстанция есть лишь следствие своей идеи или полного понятия, так как эта идея уже включает в себе все предикаты ее и все, что может с ней произойти, а тем самым – и выражает весь универсум. Когда Лейбниц утверждает, что монада в себе выражает весь универсум, то это означает только одно: субстанции свободны и не зависят друг от друга, но зависят от Бога. Это явно Спинозистский оттенок у Лейбница: субстанции существуют в Боге и причинены только Богом, они его модусы или явления¹. Бог причиняет все субстанции сразу. Но поскольку субстанции конечны, то они выражают его природу определенным образом (под определенным углом «зрения»). Всякое явление воспринимает действие (причинение) Бога и тем самым выражает в своем – ограниченном бытии – всю его природу. Это «выражение» или «восприятие» и означает у Лейбница явленность, т. е. представленность и выраженность к конечному сущему Божественной природы всего универсума. Если у Спинозы существует жесткая причинность, и субстанция развертывается в своих явлениях (в каждом атрибуте) как цепи причинно-следственных связей, то у Лейбница мир представляет собой целостное явление не связанных друг с другом монад. Монады связаны друг с другом, но не по действию, а по творению, по существованию. Фактически субстанции не воздействуют друг на друга. Но поскольку они явления – Бога, каждая из них, выражая определенным образом весь универсум, воспринимает в себе и все другие субстанции.

Здесь, как это ни покажется странным, Лейбниц оказывается очень близок к Спинозе в понимании феноменальности конечных сущих. В конечном итоге у всех модусов Спинозы, как и монад Лейбница – одна причина – Бог. Как у Спинозы связь души и тела нельзя мыслить непосредственно и в причинном ключе,

¹ «...Совершенно очевидно, что сотворенные субстанции зависят от Бога, который сохраняет их и даже непрерывно производит путем некоторого рода эманаций, подобно тому как мы производим наши мысли». – Лейбниц Г. Сочинения в 4 т. Т.1. М., 1982. С. 138.

поскольку они относятся к одному явлению Бога, но рассматриваемому под разными атрибутами, так у Лейбница связь монад можно мыслить только по их явлению, во-первых, как их совместное существование, во-вторых, как представленность к каждой Бога, а значит и всех других монад. Поэтому причинность у Лейбница есть лишь выражение феноменальной связи явлений: монады связаны через Бога, но не сами по себе. Причинная связь есть не сущностная, а феноменальная связь, т. е. связь представления действий природы. Поэтому, кстати, у Лейбница существует равноправие объяснения явлений природы через действующие причины и через конечные.

Поскольку степень совершенства субстанций разная, все субстанции ограничены в зависимости от способа своего восприятия. Поэтому степень совершенства касается не, так сказать, «объема» выражения – в этом смысле все субстанции имеют один объем и выражают весь мир целиком, но «качества» этого выражения. А именно: одни яснее выражают целое (мир, универсум и Бога), и это более совершенные субстанции, другие менее ясно – и это менее совершенные субстанции. В этом смысле степень совершенства выражает у Лейбница полноту бытия: наиболее совершенная субстанция воспринимается как действующая, менее совершенная субстанция – как страдательная.

Степень совершенства субстанций, по сути дела, есть выражение их природы. Существовать – значит для конечного сущего выражать весь универсум наиболее совершенным образом согласно его природе. Понятие природы у Лейбница фактически и выражает экзистенцию *тварного бытия*: природа как таковая – есть выражение способа существования конечного сущего и суть явление; ее сущность находит полное выражение во всей совокупности таких явлений¹.

б) *Учение о природе души*. Это лейбницианское учение о ее феноменальности. Это учение о душе у Лейбница основывается на его понимании природы субстанций, и в частности – их взаимосвязи (причинности). Поскольку душа есть субстанция (монада), то полная идея души есть выражение ее сущности (всех ее состояний). Он полагает, что душу нельзя понимать, во-первых, на манер картезианцев – как некий вечный дух, во-вторых, на манер эмпириков – в вульгарно-сенсуалистическом смысле. Форма существования души – есть форма ее явления. Свойство воспринимать, переживать, воображать различные предметы – это «врожденное» свойство души только в смысле ее природы, т. е. закона существования душевных явлений. «Врожденность» означает не что иное, как констатацию того, что открывается во внутреннем опыте, а именно, что душа всегда существует как выражающая и представляющая нечто, что не является самой душой. Душа и есть само представление: «...это свойство нашей души, поскольку она выражает какую-нибудь натуру, форму или сущность, и есть собственно идея вещи, заключающаяся в нас, и притом всегда думаем мы о ней или нет»².

Итак, душа по своей природе есть *представление*. Это означает, что, во-первых, природа нашей души *ограничена*, поскольку она существует как *временное* явление. В нашем духе уже содержатся все знания и все мысли, ибо наша душа

¹ Лейбниц Г. Сочинения в 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 141.

² Там же. С. 150.

как субстанция выражает Бога и универсум, равно как и все сущности, и все существования. Но поскольку она по своей природе – совершенна таким образом, что ограничена, и эта ограниченность выражается в том, что, хотя и все в ней есть, не все в ней ясно и отчетливо, поэтому она развернута во времени. И во времени приходит к ясным понятиям, которые уже в ней есть (идея малых перцепций). Во-вторых, природа нашей души ограничена, поскольку она существует как пространственно-оформленное (явление). Душа всегда существует как какое-то восприятие, т. е. предметна. Идея есть как бы *материя*, из которой образуется эта мысль¹. Это означает, что душу нужно понимать феноменально – как особое существование, сущность которого состоит в представлении. Это существование определенного представления.

Проблема заключается в том, что все наши понятия о душе происходят из самих наших восприятий внешних предметов, а это уже есть определенное явление души. Мы не можем понимать душу как причиненную внешними предметами, поскольку нет никакого предмета, который непосредственно касался бы нашей души и возбуждал ее. Полемика Лейбница против Локка и сенсуализма основывалась именно на понимании души как особой формы существования. Однако, в действительности, Локк не менее строго представлял себе феноменальность душевных явлений. Это выражается у него не только в проблеме первичных-вторичных качеств, когда мы, редуцируя из представления все чувственное, приходим к последним восприятиям, которые оказываются чистыми феноменами мышления, его чистыми формами – цветом, временем, пространством и т. п., но и в проблеме самой души, когда мыдвигаемся в «другую» сторону – к своему «я», которое тоже оказывается чистым феноменом внутреннего опыта, а именно мышлением субъекта как чистой идеи *cogito*, стоящей за всеми представлениями души вообще. Поэтому спор Лейбница с Локком обнаруживает на самом деле их внутреннее понимание того, что нельзя мыслить связь души и тела непосредственным образом в духе механической причинности.

Как же в таком случае необходимо мыслить душу? В строгом смысле слова, душа причинена только Богом, и все ее идеи суть выражения (явления) Бога. Душа есть монада. Этот означает, что мы имеем в нашей душе идеи вещей только в силу непрерывного действия Бога на нас: он творит нас воображающими, переживающими и т. п. *Сущность нашей души есть некоторое выражение, подражание и отображение сущности, мысли и воли Божьей*. Как и у Спинозы, у Лейбница не может быть непосредственного воздействия тела на душу, ибо это, во-первых, нарушает принцип самотождественности монад, во-вторых, правило причинности, т. е. связь субстанций через Бога и в Боге². Ответ у Лейбница на связь души и тела – это принцип предустановленной гармонии, а именно душа и тело связаны через Бога, поскольку они есть его явления. Бог является в связанных двух модусах существования, они связаны как проявления его природы.

¹ Лейбниц Г. Сочинения в 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 151

² Ср.: «...Идея отдельной вещи, существующей в действительности, имеет своей причиной бога, не поскольку он бесконечен, но поскольку рассматривается составляющим другую идею вещи, существующей в действительности, причина которой также есть бог в силу того, что он составляет третью идею и так далее, до бесконечности». – Спиноза Б. Сочинения в 2 т. Т. 1. С. 409.

И то, что на стороне телесной выступает как «чувствования» (изменения в теле), на стороне души выступают как ее представления (идеи). Следовательно, связь души и тела нужно понимать не в смысле окказионализма Мальбранша, а именно в смысле Лейбница – как двух планов бытия одного явления – человека. Принцип предустановленной гармонии – это принцип причинности или явленности, сотворения или осуществления Бога в субстанциях универсума. Поэтому ответ Лейбница о бессмертии души заключается в том, что человеческая душа, в отличие от прочих субстанций, осуществляется как разумная душа, т. е. ее способ существования отличается от способов существования других душ (гусениц и бабочек), ибо ее существование есть сохранение единства *личности*.

Итак, душа – есть явление Бога. И в строгом смысле слова через нас мыслит Бог, но только определенным образом, подобно нашей природе. Мы, так сказать, видимые явления Бога. Но в таком случае встает вопрос о возможности свободы воли и ответственности человека.

в) *Учение о благодати*. Это и есть учение Лейбница о преодолении конечности нашего существования, которое разворачивается в рамках его теодицеи. В самом деле, если мы есть видимые явления Бога, то как быть с наличием зла в мире? Можно ли понять злые поступки как проявление желания Бога?

Вообще говоря, Бог, следуя законам им установленным и сохраняя наше бытие, направляет наши мысли и нашу волю к видимому благу, т. е. к тому, что представляется нашей душе наилучшим, однако не принуждая ничуть. Это означает, что Лейбниц, понимая причинность субстанций так, как это было показано выше, постулирует их свободу. Душа свободна в смысле своего существования, поскольку последнее целиком определяется ее представлениями. Другими словами, хотя предустановлено осуществление любой души в мире – в смысле ее явления, каждая поступает свободно, исходя из ее разумения. Фактически – это и есть благодать Божья. Именно разумение и есть направленность души к благу. В воле души следовать или не следовать к нему.

Таким образом, Лейбниц констатирует, что наше бытие *открыто* (*Öffenbarkeit*). Предустановленность означает только возможность осуществления этой уникальной души в мире. Но то, *как* осуществится душа, в чем будет заключаться ее бытие, в каких конкретных поступках это найдет выражение – это целиком зависит от самой души. Точнее – от ее разумения. Разумная воля – и есть воля, направленная на благо. Душа не может знать, к чему она предрасположена Господом. Следовательно, ее бытие есть ее выбор. Это выбор может быть выбором блага, если душа разумна, и может быть выбором греха, если разум не правит душой.

Но поскольку душа разумна, она всегда должна стремиться к благу. Смутное, неясное и неотчетливое сознание есть выражение несовершенства (страдательности) души, неполноты ее бытия. Отсюда у Лейбница требование ясного сознания превращается в нравственный долг.

Однако, здесь с очевидностью встает вопрос о теодицее. Если мир из себя представляет мировой порядок и гармонию, то, следовательно, и несовершенство (страдательность) субстанций тоже предусмотрено Творцом. А значит, допущено и их смутное сознание, поскольку последнее есть лишь выражение их

природы. Человек совершает грех, потому что он его выбирает. Но самый выбор греха есть выражение его ограниченной природы, которая есть лишь выражение мирового порядка. Этот человек выбирает грех, потому, что такова его природа: он создан таким, что в этой ситуации выбирает именно грех, а не благо.

Означает ли это, что самый совершенный из миров содержит в себе зло по воле Господа? Ответ Лейбница известен: Бог не хочет, но допускает. Грех есть не желание Бога, а следствие ограниченной, конечной природы всякого сущего. Однако, эта конечность выражает одновременно свободу выбора: я ограничен своей природой, своей душой, своим разумением и не могу воспринимать весь мир таким, каков он есть на самом деле – гармоничным, благим, справедливым. Однако, именно поэтому, то, чем будут определяться мои поступки – стремлением к разумению мира благим или нет, целиком определяется мною самим. Мы не можем задать вопрос: почему Господь допустил преступление Иуды в действительности, а не в возможности? Но мы вполне можем задать вопрос – из чего нам нужно исходить: из веры в благодать или из тяги нашей злой воли? Ибо это вопрос не *возможности*, а *действительности* нашего существования. И тут ничто не может оправдать человека, выбирающего грех.

Зло существует не поскольку этого хочет Бог, а поскольку тварный мир изначально ограничен и конечен. Поэтому проблема злой воли рассматривается Лейбницем как проблема конечности человеческого существования. Злая воля есть не просто злой выбор, она есть само *неприятие благодати* (бытия как такового). Почему злая воля вообще возможна? Потому, что всякое сущее ограничено, полнота благодати человеку недоступна в силу его конечности. Злая воля и разумная воля есть в действительности выражение ограниченности нашей природы, конечности нашего бытия. Выбор между злой волей и благодатью есть просто закон человеческого существования.

Это означает, что для Лейбница принципиально не может быть поставлена задача преодоления конечности. Конечность существования – есть неизбывная судьба человека, его природа и его сущность. Прорваться в трансцендентный мир, как это предлагает Спиноза, принципиально невозможно. Мы существуем в эмпирическом мире, а мир трансцендентный нам открыт только в мышлении. Поэтому преодоление конечности возможно только в мышлении, в разуме – как преодоление дурной *субъективности*, в наличном же и эмпирическом бытии преодоление конечности выступает как проблема *действительности воли*. Поэтому разрешение экзистенциальной задачи у Лейбница заключается в воспитании разумной воли и вере в благодать Божью.

4.

Сделаем краткие выводы из нашего исследования. Конечность в рамках рационализма включает в себя все наличное содержание опыта бытия. Поскольку наш опыт случаен, фрагментарен, несовершенен, неясен и смутен, поскольку его конечность выступает синонимом субъективности, наша экзистенциальная задача является задачей «очищения» сознания, преодоления дурной субъективности и построение нашего бытия на началах разума (самосознания).

Спиноза как картезианец полностью отождествляет разум с волей, а субъективность с наличным эмпирическим сознанием. Для него существует целостное сознание (субъект), которое и составляет круг бытия. Преодоление наличного эмпирического сознания у него совершается путем обнаружения разумной основы всякого содержания нашего опыта. Этот опыт, как мы видели, является опытом преобразования конечного бытия путем выхода за его границы к трансцендентному.

Решение экзистенциальной задачи у Лейбница связано с обнаружением нетождественности разума и воли. Это значит, что субъективность, являющаяся кругом конечного бытия, не тождественна сознанию, ибо воля не является модусом мышления. Обнаружение феномена злой воли означает обнаружение нашей принципиальной конечности, а потому греховности. Это значит, что преодоление субъективности на деле может совершиться только в модусе мышления, но не в наличном существовании человека. *Только в мышлении мы преодолеваем свою конечность, но не в самом действительном бытии.* Существует непреходимая граница между наличным бытием конечного сущего и трансцендентным.

Догматическая философия наивно полагала решение экзистенциальной задачи – в преодолении конечности чувственного опыта и выходе к разумной основе бытия. В сущности, великий метафизический проект новоевропейской философии находит свое завершение в философии Лейбница (и Юма). У Лейбница фактически уже намечаются два вывода, которые найдут свое выражение в дальнейшем развитии философии. А именно:

1. *Конечность существования.* Кант, как указывал Э. Кассирер, положил границы не только человеческому познанию, но самому сущему, самому опыту бытия. Любой опыт выступает как конечный и ограниченный (Dasein), а потому – феноменальный. Движение к трансцендентальному «Я» совершается уже внутри круга конечного явленного бытия (структуры «Wer?»). Само это явление указывает на трансцендентное, но выйти к нему мы не можем. В рамках этого и разворачивается вся проблематика конечности в современной философии. Бытие сущего изначально конечно, а его существование есть экзистенция, т. е. движение к границам существования, перейти которые нельзя.

2. *Проблематика субъективности.* Неявное обнаружение Лейбницем различия между субъективностью и разумностью, между бытием и мышлением (в разуме еще возможно преодоление, но не на самом деле) у Канта уже выражается в четком различении субъекта теоретического и практического опыта. Происходит раскалывание целостного субъекта классического рационализма, и воля начинает противопоставляться разуму. Субъективность рассматривается не как модус бытия конечного сущего, а как его фундаментальная характеристика. Если в классической философии воля-к-бытию выступала как воля-к-мышлению, то в современной философии экзистенция становится слепым субъективным порывом, и всякий опыт бытия становится проявлением субъективной воли. Проблема своеволия – это и есть проблема субъективности¹.

¹ См.: Молчанов В.И. Cogito. Синтез. Субъективизм. // Вопросы философии. 1996. № 10. С. 133–143.

Мне представляется, что современная философия стоит перед своей основной проблемой – проблемой «восстановления» субъективности: каковы должны быть основания целостного и разумного бытия человека в мире?

«Ленивый разум» Лейбница и «ложные суждения» Локка

В «Критике чистого разума» Кант указывает на две ошибки, заставляющие разум принимать его идеи за абсолютные предметы опыта. Первую ошибку он именует ошибкой ленивого разума (*ignava ratio*), вторую – ошибкой извращенного разума (*perversa ratio*). Ошибка ленивого разума, по его мнению, связана с догматической убежденностью в истинности идей разума. Ошибка извращенного разума заключается в том, что суждения конечного разума принимаются за всеобщие законы природы¹. Избежать этих ошибок очень трудно, ибо они относятся к естественной диалектике разума. Между тем эти ошибки разума открыты не Кантом: феномен «ленивого разума» обнаружен Лейбницем, а феномен «извращенного разума» – под именем «ложных суждений» – описан Локком. Однако догматическая метафизика, как известно, еще не знает критического различения вещей-в-себе и явлений и убеждена, что в конечном интеллекте или опыте нам непосредственно открывается структура самого бытия. Поэтому и у Лейбница, и у Локка эти феномены отнюдь не носят фатального характера, но могут быть преодолены внутри самого разума.

1. *Феномен беспокойства: ситуация экзистенциального выбора.* Отличительной особенностью гносеологий Локка и Лейбница в отличие от философий Декарта, Спинозы и Гоббса – правда, с разных оснований – является открытие феномена *беспокойства*. Речь идет не о привычном психологическом понимании беспокойства как состояния неуверенности и тревожности человека в связи с какими-то конкретными предстоящими делами или событиями. Речь у Локка и Лейбница идет о беспокойстве – как изначальной характеристике нашего бытия. Строго говоря, наша душа никогда не находится в состоянии покоя, ее всегда одолевают те или иные желания, что и порождает в нас душевное волнение. Обычные потребности, житейские обстоятельства, мелкие привычки порождают в нас массу беспорядочных желаний. Обычно эти желания – темны и туманны, смутны и, как добавил бы Лейбниц, часто бессознательны. Это не какая-то экстраординарная ситуация нашего существования; множество желаний, «толчея» их есть сама ситуация нашего повседневного бытия. Мы – изначально желающие, а потому – беспокойные существа.

Как уже говорилось, эта тема неизвестна рационалистам и эмпирикам XVII века; первые имеют дело с чистым мышлением, вторые – с чистым опытом. Локк же имеет дело с эмпирическим сознанием, и беспокойство – обычное, неустойчивое состояние нашей души². Локк первым открывает беспокойство как некий исходный феномен внутреннего чувства и придает ему фундаментальное значе-

¹ Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 411–412.

² Локк Дж. Опыты о человеческом разумении // Локк Дж. Сочинения в 3 т.: Т. 1. М., 1985. С. 302.

ние: беспокойство нашей души – изначально. Лейбниц полностью присоединяется к такому пониманию беспокойства. В отличие от рационалистов Декарта и Спинозы, для которых наше эмпирическое сознание изначально аффектировано, патологично и ложно, а потому и должно быть редуцировано, для Лейбница в его учении о непрерывности интеллекта и бесконечно-малых перцепциях нельзя исключить беспокойство как ложное бытие сознания¹.

Важно понять, что и для Локка, и для Лейбница беспокойство не есть специфический акт сознания или некоторая преднаходимая данность, требующая осознания. «Желание есть беспокойство, – пишет Локк. – ...Сама жизнь со всеми ее радостями бывает невыносимым бременем при продолжительном и неустранимом гнете такого беспокойства»². Беспокойство – это само желание: мы всегда желаем и не можем не желать того или другого (воля здесь только одна из модификаций желания). Мы всегда хотим того или иного блага; само по себе желание (хотение) – это просто страсть. Сознание наличной ситуации ничего в ней не меняет: осознание наших желаний фиксирует их наличие, но не отменяет их. Строго говоря, не мы осознаем свое беспокойство, но мы сами и есть беспокойство. Беспокойство – не акт рефлексии, не осознание нашего бытия, но само наше бытие. Точнее – непосредственное переживание нашего конечного существования. Беспокойство – это экзистенциальная характеристика человеческого существования. Фактически, это есть открытие неизвестного доселе экзистенциального феномена – *заботы (die Sorge)* о своем бытии. В этом смысле Локк и Лейбниц предвосхищают позднейшие открытия экзистенциализма XX века, однако – в силу изначально оптимизма философии Нового времени – отнюдь не испытывают отчаяния по этому поводу.

С чем связан бытийный характер беспокойства, который и делает его проблематическим феноменом? Здесь важно понять следующее: беспокойство как простое желание направлено всегда на настоящий момент существования. Простое желание есть беспокойство *настоящего*. Чего мы желаем в своем беспокойном желании? Просто быть, длить наше существование. Надо заметить, что этот момент отмечал еще Спиноза, когда указывал, что в основе желания конечного существа всегда заключается наслаждение от продолжения своего существования³. Эту мотивацию наших желаний временем настоящего четко отмечает и Локк, и Лейбниц. У первого это просто желание длить свое существование, которое понимается как переживание наличного блага, у второго – как амбивалентное переживание удовольствия/неудовольствия в настоящий момент. Беспокойство носит фундаментальный характер просто потому, что мы – как конечные существа – хотим жить. В этом смысле беспокойство есть отсутствие выбора или нахождение на грани выбора: мы не можем не желать быть, жить, существовать...

¹ Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении // Лейбниц Г.В. Соч. в 4 т. Т. 2. М., 1983. С. 164–167.

² Локк Дж. Опыты о человеческом разумении // Локк Дж. Сочинения в 3 т.: Т. 1. М., 1985. С. 302.

³ «О сотворенной вещи можно сказать, что она наслаждается (*frui*) своим существованием, именно потому, что ее существование не исходит из ее сущности. ...Только сотворенные вещи наслаждаются длительностью, но отнюдь не Бог» – Спиноза Б. Приложение, содержащее метафизические мысли // Спиноза Б. Избр. произведения. СПб., 1999. Т. 1. С. 190.

Однако понимание природы беспокойства у Локка и Лейбница различаются в силу их различных методологических установок. Дело в том, что беспокойство бывает, так сказать, отрицательным и положительным, беспокойством-влечением и беспокойством-волей. Локк в силу своей эмпирической установки сосредотачивается, прежде всего, на беспокойстве-влечении. Он указывает: «...Ничто не может в уме в качестве наличного блага уравновесить устранение испытываемого нами беспокойства, пока не возбудит нашего желания и пока вызванное последним беспокойство не получит преобладания при определении и решении воли»¹. Идея воли всегда связана с модусом *будущего*, т. е. с образом будущего блага, отсутствующего в настоящий момент. Но положительное, желаемое благо, открываемое в модусе будущего, находится всегда за пределами настоящего эмпирического опыта. Поэтому: «...очень незначительная часть нашей жизни настолько свободна от такого рода беспокойства, чтобы оставлять нас свободными для притягательной силы более отдаленного отсутствующего блага. ...*Волей* по очереди владеют постоянно сменяющиеся *беспокойства* из запаса, накопленного естественными потребностями и приобретенными привычками»². Иначе говоря, беспокойство повседневности постоянно сбивает нас с возвышенных целей и идей; наше повседневное существование есть постоянное погружение в морок мелких потребностей, суетливых дел, ситуативных целей и т. п. Отсутствующее благо, рассуждает Локк, хотя мы о нем и размышляем время от времени, постоянно *вытесняется*, чтобы уступить место этим повседневным заботам, «...пока надлежащее и повторное размышление [снова] не приблизит его к нашему уму, не даст почувствовать его вкус и не возбудит в нас некоего желания. Тогда, начиная составлять часть нашего беспокойства в данный момент, оно становится наравне с остальными принадлежащими удовлетворению желаниями и таким образом соответственно своей величине и оказываемому им давлению само в свою очередь воздействует на волю»³.

В отличие от Локка рационалист Лейбниц больше доверяет воле. Действительно, беспокойство есть желание; но есть простое желание быть, и есть беспокойство быть разумным. Последнее и есть мотивированная интеллектом воля. Следовательно, воля – это разумное беспокойство, или беспокойство о своем бытии, обусловленное разумением. Как известно, Лейбниц вводит идею сознания как множества рациональных и иррациональных мотивов, которые выражаются в воле как их равнодействующей. Это значит, что интеллект отнюдь не составляет особый регистр над аффектированным планом сознания, как это было у Декарта и Спинозы, а входит в общую систему сил, реализующуюся постепенно, на микроуровне душевных движений. Целостность нашей души (субъективности) выражается во множестве рациональных и иррациональных мотивов, которые находят свое выражение в равнодействующей нашего поведения. Наша воля детерминируется как равнодействующая нескольких склонностей и влияний – бессознательных и трансцендентальных⁴.

¹ Локк Дж. Опыты о человеческом разумении // Локк Дж. Сочинения в 3 т.: Т. 1. М., 1985. С. 305. (§ 37).

² Там же. С. 312.

³ Там же.

⁴ Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении // Лейбниц Г.В. Соч. в 4 т. Т. 2. М., 1983. С. 194.

Наше актуальное «Я», по-видимому, только осознание этой целостности. Рациональная мотивация воли только один из моментов в общей игре сил, определяющих вектор сознания.

Но как в таком случае интеллект может мотивировать волю? Лейбниц, вслед за Локком, старательно анализирует структуру беспокойства: мотивом к перемене является всегда амбивалентное *переживание удовольствия / неудовольствия*. Что есть удовольствие? Это стремление переживать наслаждение настоящего. Что есть неудовольствие? Это переживание отсутствия наслаждения настоящим. Однако это означает, что оба модуса заботы, связанные с настоящим, логически неопределенны: они определены фактически как наши переживания (напряжение нашего существования), но неопределенны в своей сущности. Как говорит Лейбниц: они не могут получить номинального, но только каузальное определение¹. С одной стороны, континуальность сознания обусловлена непрерывным функционированием подсознания, синтезом бесконечно малых перцепций. Однако, с другой стороны, непрерывность нашего мыслящего «Я» актуально обусловлена нашим волевым выбором, а именно – категоричностью решения и крепостью памяти при этом решении. Но что может быть большим фактором, мотивирующим переживание своего настоящего момента, чем желание себе блага? Но ведь высшее благо – это быть разумным; высшая радость – это следовать велениям разума. *Я решил*, чтобы впредь все мои действия определялись моим интеллектом, т. е. я решил стать мыслящим и, следовательно, свободным человеком. Это категорическое решение предполагает постоянное удержание внимания на своем субстанциальном начале – интеллекте, постоянно помнить себя². Если я не мыслю, если я забыл себя и свое категорическое решение, то меня как свободной личности нет. Мое сознание продолжает существовать на уровне повседневной активности, а именно погруженности в окружающие меня предметы наличной ситуации – как греза, мечта, сновидение.

Именно удовольствие, получаемое нами от своего разумного бытия, и неудовольствие, получаемое от безразличия, есть мощный мотив беспокойства, определяющий нашу волю. Воля только потому может преодолеть беспокойство-влечение, по мысли Лейбница, что она сама является бытийным феноменом: она есть страсть более сильная, чем простое желание длить наличное существование. Мотив категорического решения дает нам большее удовольствие, чем удовольствие от простого наличного существования, ибо это решение есть выбор

¹ Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении // Лейбниц Г.В. Соч. в 4 т. Т. 2. М., 1983. С. 195.

² Заметим, что, согласно Локку и Лейбницу, внимание и память и есть основные инструменты мышления; ни Декарт, ни Спиноза не уделяют им достаточного внимания. Ибо что такое внимание? Внимать – это значит удерживать луч сознания на предмете, т. е. фактически представлять его. Внимание и есть основной механизм представления как актуального сознания. Память есть основной механизм представления как потенциального сознания. Собственно говоря, быть в сознании это значит быть сосредоточенным на предмете внимания. Но «Я» есть тоже предмет внимания в рефлексии; следовательно, я в сознании, если внимаю себе и помню себя. Фактически, сосредоточение на внимании и памяти есть ответ Лейбница на картезианский вопрос о сне: быть в сознании – значит до конца проснуться. Критерием различения сна и яви, бреда и бытия является не ясность и отчетливость восприятий, но внимание к себе.

интеллекта как блага. Именно поэтому, вплетаясь в ткань действующих микро-желаний, мотивированная интеллектом воля, хотя и не отменяет действия этих желаний, но в силу своей бытийной мощности, изменяет суммарный вектор их направленности.

Это означает, что в рационализме, да впрочем – и в эмпиризме, выбор своего разумного существования есть не логический, но *экзистенциальный* шаг, и как таковой он есть также выражение некоторого беспокойства, брожения духа. А именно: беспокойства духа, вызываемого отсутствием блага. Лейбниц пишет: «Его можно назвать желанием, так как последнее есть действительно беспокойство духа, вызываемого недостатком некоторого отсутствующего блага»¹. Удовольствие здесь лишается своей «негативности», ибо оно становится переживанием стремления к полноте существования, воли-к-бытию. Собственно говоря, это и есть счастье, т. е. переживание в настоящий момент своего стремления к полноте разумного осуществления: то, что живет во мне, хочет проснуться, хочет мыслить и быть. Божественная благодать есть удовольствие, несущее с собой просветление².

Итак, вопрос о беспокойстве разворачивается как вопрос о своем бытии: как жить? Не выбирать своего существования мы не можем, сам выбор – безальтернативный; но альтернативой является то, чем будет определяться наше существование – неразумным хотением или разумной волей. Локк определяет ситуацию нашего существования наличным благом-влечением, Лейбниц – категорическим выбором блага.

2. «*Ложные суждения*» Локка и проблема свободы. Итак, преодоление беспокойства связано с выбором – наличного состояния либо разумного бытия. В принципе позиция эмпирика Локка близка к позиции рационалиста Лейбница, хотя, как мы знаем, наша воля вовсе не всегда может осилить одолевающие нас желания, если при этом непосредственно наличествующее благо не будет достаточно сильным и привлекательным. Поэтому Локк пишет: «...побудительной причиной продолжения того же самого состояния или действия является только удовлетворенность им в данный момент, а побудительной причиной перемены бывает всегда некоторое беспокойство, потому, что ничего, кроме беспокойства, не побуждает нас к перемене состояния или к новому действию. Вот этот великий мотив, побуждающий нас действовать, мы для краткости будем называть *определением воли*»³. Иначе говоря, эмпирик Локк также предполагает следовать разумной воле, которая, правда, у него приближается просто к рассудительности общего чувства, *common sense*. Быть разумным – большее благо, чем быть неразумным.

Почему же, однако, люди выбирают дурное? Почему они не спешат следовать возвышенным целям, предпочитая настоящее? Почему мы предпочитаем худшее лучшему? Суть заключается в *ложных суждениях*. Феномен ложных желаний, обусловленных ложными суждениями, есть величайшее открытие Локка. Человек никогда не делает плохого выбора, а воля никогда не ошибается (ибо

¹ Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении // Лейбниц Г.В. Соч. в 4 т. Т. 2. М., 1983. С. 184.

² Там же. С. 188.

³ Локк Дж. Опыты о человеческом разумении // Локк Дж. Сочинения в 3 т.: Т. 1. М., 1985. С. 300.

она не есть способность суждения). Ошибаться может разум – и именно относительно будущего блага и зла, поскольку относительно наличного блага и зла наше суждение всегда верно¹. Ложные суждения – это и есть извращенный разум: предпочтение наличного конечного состояния и принятие его за абсолютное благо.

Ложное суждение – это не логическая ошибка, это *онтологическая ошибка*. Вся сущность ложных суждений состоит в том, что они обуславливают волевой выбор бытия. Это ошибочный выбор экзистенциального содержания, а именно предпочтение настоящего перед будущим в силу восприятия его без его последствий. Поэтому основным фактором выбора является *время*. Но ведь вся суть в том, что настоящий момент есть только предвосхищение момента будущего. Будущее – это то за горизонтом нашего опыта, что властно вторгается в опыт, становясь настоящим. Будущее не может не быть, поскольку оно есть модус бытия настоящего. Между тем, когда разум рассматривает альтернативы выбора как простые идеи, он их сравнивает как наличные идеи ума – настоящее только как «здесь»-бытие, будущее только как «там»-бытие. Желания жестко привязывают нас к настоящему, поэтому мы переживаем наличное в опыте настоящее как наполненное, богатое, в то время как будущее предстает только как пустая идея. Настоящее мы переживаем, а будущее только мыслим². Поэтому конечный разум, влекомый желаниями, предпочитает бедное будущее богатому настоящему. Но в действительности в таком случае для аффектированного сознания ни настоящее, ни будущее не представляются истинным образом: настоящее – без его последствий, будущее – как пустая идея.

Суть ложных суждений в недостаточной остановке желаний, т. е. в недостаточной силе ума (внимании). Но должное – внимательное – рассмотрение возбуждает желание следовать разуму. Еще раз подчеркнем: беспокойство по поводу нашей свободы возмущает наш дух. Только когда мы размышляем об идее свободы, воля доминирует над желаниями. Однако так получается, скорее, согласно Лейбницу: воля к свободе оказывается сильнейшей страстью. По Локку же беспокойство все время подстерегает нас, все время сбивает нас и наш интеллект с отдаленных, но возвышенных целей. Поэтому решение заключается в «приостановлении» желаний: необходимо приостановить желания, чтобы дать место разуму (и соответственно, мотивированной им воле). Наш разум в состоянии остановить поток сознания и принять ответственное решение. Истинная свобода состоит в том, чтобы руководствоваться разумом. «Свобода, – пишет Локк, – есть сила действовать или не действовать сообразно указанию ума»³. Поэтому вся суть свободного существования заключается в том, чтобы наша воля всегда определялась доводами разума (конечно, при условии его «правильного» использования).

Локк напрямую связывает свободу нашего существования с подчинением *необходимости разума*. Он указывает: «Если бы нас побуждало что-нибудь,

¹ Локк Дж. Опыты о человеческом разумении // Локк Дж. Сочинения в 3 т.: Т. 1. М., 1985. С. 322.

² Там же. С. 324–326 (§ 62).

³ Там же. С. 324–326 (§ 62).

кроме последнего результата нашего собственного ума, судящего о добре и зле всякого действия, мы не были бы свободны, ибо истинная цель нашей свободы заключается в возможности для нас добиться избранного нами блага»¹. Иначе говоря, нужно всегда предпочитать выбор разума против всяких чувственных желаний, какими бы привлекательными они ни казались. Лучше умеренность разума, чем хаос желаний. Собственно, на этом построена практическая философия Локка, включающая в себя конкретные технологии контроля за аффектированными состояниями сознания. Принцип здесь общий: ум обладает силой отложить исполнение какого-либо желания, что дает возможность обдумывать². Итак, размышление о причинах (объектах) своих настоящих желаний и есть деятельность ума, позволяющая откладывать рассмотрение их и переводить внимание на возвышенные идеи (идеи должного). Каждый из нас знает эту особенность нашего сознания: даже когда мы охвачены какой-либо эмоцией, внимание и вопрос об ее источнике сразу же гасят энергию данного чувства и приостанавливают его действие на нас. Размышление об идее блага уже оказывается наличным благом для нас, поскольку непосредственно в данный момент приостанавливает хаос желаний, а по окончании размышления – направляет наше беспокойство теперь уже в форме воли – на достижение этого блага.

Таким образом, в итоге решение Локка оказывается близким к концепции рационализма: воля может мотивироваться разумом только при должном рассмотрении идеи блага. Мы должны постоянно удерживать должное благо как постоянную идею в нашем уме. В этом случае, поскольку нашу волю определяет беспокойство настоящего, должное как настоящая идея ума оказывается фактором, мотивирующим волю. Если мы ясно мыслим, то ничто не может заставить нас предпочесть благо как таковое наличному конечному удовольствию.

3. «Ленивый разум» и радость мышления. Итак, необходимо ясно мыслить, чтобы избежать ложных суждений. Но ведь для самого мышления также нужна воля – воля-к-мысли. Этот феномен открыт был еще Декартом, и вокруг него сосредотачивается все решение рационализма. Однако на практике этого оказывается недостаточно. Дело не в том, чтобы ясно мыслить и совершать всегда рациональный выбор; дело в том, что для такого выбора также нужна энергия воли, а ее-то и может перебивать беспокойство повседневных желаний. В зазоры нашего мышления мгновенно внедряется мощный поток иррациональных мотивов, желаний, позывов, и мы подчиняемся ему, засыпая наяву и уносясь на крыльях грез. Внимание рассеивается, мышление прерывается, воля сменяется слепым желанием. Мы устаем мыслить, а еще точнее – *не хотим* мыслить. Так обнаруживается неизвестный Декарту, Спинозе и Локку, и открытый Лейбницем феномен отсутствия воли к ясному мышлению – «ленивый разум»³.

¹ Локк Дж. Опыты о человеческом разумении // Локк Дж. Сочинения в 3 т.: Т. 1. М., 1985. С. 314.

² «...Если ум преимущественно, как очевидно из опыта, имеет силу откладывать выполнение и удовлетворение любого из своих желаний..., то он свободен рассматривать их объекты, изучать их со всех сторон и сравнивать с другими. В этом и заключается свобода человека». – Локк Дж. Там же. С. 313.

³ Лейбниц Г.В. Опыты теодицеи о благодати Божьей, свободе человека и начале зла // Лейбниц Г. Соч. в 4 т. Т. 4. М., 1989. С. 54–62.

Что такое «ленивый разум»? Лейбниц говорит: это наше нежелание мыслить. Мы подчиняемся голосу своих желаний и не слушаем голоса своего разума. Наш разум может и вовсе постоянно спать, как у малых детей и сумасшедших. Но, строго говоря, ленивый разум – это именно *лень* мыслить, *додумывать до конца* свой выбор¹. Именно это приводит человека к обстоятельствам, о которых ему позже приходится жалеть. Мы не только не домысливаем дальние и близкие последствия своего решения, но вообще – сами приостанавливаем свое мышление и блокируем свою разумную волю.

Однако это только первая разновидность ленивого разума. Другой является то, что при этом мы прекрасно знаем, что мы спим; мы в состоянии различить мнимые и подлинные ценности своего существования, однако делаем вид, что не знаем их или не можем различить. Это так называемое *притворное незнание*²: мы претворяемся, что не можем отличить одно от другого. В противовес локковскому ложному суждению, связанному с ошибкой выбора, Лейбниц противопоставляет осознанное заблуждение. Когда мы не хотим мыслить, мы не хотим точно знать, то мы *сознательно хотим не знать*. Но это парадокс: философ говорит, что к притворному незнанию всегда примешивается известная доля внимания, а, следовательно, при желании мы всегда можем отличить то, чего мы действительно хотим и то, что мы об этом знаем. Поэтому в действительности ленивый разум есть *софизм*.

Но еще хуже третья разновидность ленивого разума: нам нравится не мыслить. Ленивый разум – это спящий разум, мы спим, погруженные в свои чувства и желания и не хотим просыпаться. Мы *хотим* спать. Однако это хотение есть также желание, а именно – желание длить настоящее состояние сна. Мышление и связанная с ним воля выступают как «набрасывание» будущего. Но этому, хотя и заманчивому, но мыслимому *будущему*, мы предпочитаем чувственное *настоящее* и связанное с ним удовольствие³. Между тем, фундаментальная ошибка связана именно с тем, что будущее рано или поздно настанет, станет настоящим. Воля есть настоятельное желание того, чтобы будущее настало, чтобы оно – было. Будущее неотступно, поэтому привязанность к настоящему есть, как мы это видели уже у Локка, закрытость бытию. Будущее, куда устремляется наша бытийная воля, и есть экзистенция; мы не можем не выбирать нашего бытия. Софизм ленивого разума заключается не в ошибочном предпочтении, но в том, что это есть выбор своего *ограниченного и конечного существования*.

Таким образом, «ленивый разум» – лень мыслить, притворство незнания и желание настоящего наслаждения – есть экзистенциальный выбор своего конечного бытия. Каким образом можно заблокировать эту дурную субъективность? Нет другого рецепта, кроме как мыслить, быть всегда во внимании, мыслить до

¹ Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении // Лейбниц Г.В. Соч. в 4 т. Т. 2. М., 1983. С. 204.

² Там же. С. 207–208.

³ Там же. С. 206. См. также: «...Если...наше влечение не руководствуется разумом, то оно стремится не к счастью, т. е. длительному удовольствию, а к удовольствию в настоящий момент, хотя оно и стремится заставить его продлить». – Там же. С. 201.

конца. Если мы мыслим до конца и осознаем свое наличное желание, то мы всегда осознаем его как ограниченное благо и не можем его предпочитать благу неограниченному и разумному.

Однако при этом по-прежнему остается вопрос: если разум патологически ленив, если внимание постоянно рассеивается, что может обеспечить саму волю-к-мысли? Здесь есть один момент, на который нам хотелось бы обратить внимание. Удовольствие от стремления к бытию переживается здесь как *радость мышления*. Это радостное волнение от выхода к свету самосознания, есть одновременно мощный выбор бытийной энергии. Как и Спиноза, Лейбниц обращает внимание на то, что воля не может быть возбуждена чистой мыслью, она нуждается в особом рода чувстве. Согласно рационализму вообще, воля внеаходима по отношению к разуму. Следовательно, категорическое решение и твердость памяти являются еще недостаточными по своим энергетическим ресурсам, если это стремление к бытию не сопровождается радостью мышления. Платоновский Сократ говорит: стремление к чему-либо есть уже в некотором смысле владение этим¹. Воля как настоятельное желание того, чтобы бытие было нашим настоящим, должна сопровождаться наслаждением от самого процесса мышления. Речь идет о том, как протекает процесс мышления, данный во внутреннем чувстве: мы переживаем особую радость, прилив бытийной энергии, пафос и наслаждение тогда, когда мышление разворачивается в полной ясности и абсолютной чистоте духа. По-видимому, это состояние радости мышления было хорошо известно философам Нового времени: об этом говорит Спиноза в своем третьем пути познания, Локк в «Опыте о человеческом разумении». Лейбниц говорит об особой прелести, удовольствии и радости мышления, непонятной тем, кто ее не вкусил².

Вот в этом феномене наслаждения от процесса мышления и памяти о нем – и заключается рационалистическое разрешение проблемы «ленивого разума». Почему мы обращаемся к мышлению в своем бытии? Потому, что помним об этой радости. Именно радость мышления позволяет преодолевать естественный сон интеллекта, просыпаться в своем повседневном существовании, преодолевать зазоры, в которые вклиниваются наши повседневные иррациональные желания, и вообще сохранять непрерывность существования. Именно память о том, как душа радовалась, когда мыслила, и склоняет нашу волю в пользу интеллекта, а не спонтанных желаний. Так замыкаются между собой учения об интеллекте и о воле в метафизике Лейбница.

Мы получаем следующую структуру рациональной мотивации: воля-к-мысли и связанное с ней наслаждение «определяет» разум, разум – обуславливает волю, открывая ее в акте рефлексии, воля – направляет поступки и действия,

¹ Платон. Пир. 199–201 с. // Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т.2. М., 1993. С. 109–110.

² Об этой духовной радости Лейбниц говорит об этом в разных местах и часто. – См., напр.: Лейбниц Г.В. Начала природы и благодати, основанные на разуме // Лейбниц Г.В. Соч. в 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 411–412. Его же. Новые опыты о человеческом разумении // Лейбниц Г.В. Соч. в 4 т. Т. 2. М., 1983. С. 167, 188. Его же: Опыты теодицеи о благодати Божьей, свободе человека и начале зла // Лейбниц Г.В. Соч. в 4 т. Т. 4. М., 1989. С. 303–304.

поступки и действия – демонстрируют разумное бытие. Радость мышления – интеллект – феномен разумной воли – разумное бытие. Сама радость мышления, выступающая как воля-к-мысли, уже есть мышление, иначе говоря, здесь есть замкнутый круг: мысли – и обретишь волю, желай мыслить – и обретишь разум. Радость мышления и есть радость открытия в себе метафизической реальности бытия¹.

4. *Правила практического разума Лейбница*. Однако, Лейбниц – методист; нужно не благоразумие Локка, но строгая технология постоянного мышления, нужны правила практического разума. В следовании этим правилам и заключается, по Лейбницу, гарантия рациональной мотивации воли. Действительно, воля выступает как равнодействующая различных влечений, определяющих наше состояние (бытие). При обращении интеллекта на чувственный опыт происходит изменение вектора равнодействующей, желание превращается в разумную волю, определяющую все наши состояния, действия и поступки. Однако, согласно теории Лейбница о бесконечно-малых перцепциях, экзистенциальный выбор совершается каждое мгновение и по большей части автоматически. Хотя в итоге все равно восторжествует разумная воля, ибо разумность экзистенциального выбора изначально гарантирована предустановленной гармонией, активность воли необходимо непрерывно поддерживать. Ибо с точки зрения конечного сущего выбор нашего бытия есть всегда отчаянный акт решения. Поэтому Лейбниц вырабатывает специальную *методику* «воспитания» воли. (Справедливости ради, следует отметить, что на практике методика Лейбница не слишком сильно отличаются от правил благоразумия Локка). В чем она заключается?

Во-первых, это правило *конкретности предмета воли*. Лейбниц вполне разделяет картезианское понимание воли как способности произвольного выбора действия или бездействия. Следовательно, воля зависит от ясного и отчетливого восприятия того предмета, относительно которого ей следует сделать выбор. Первейшим правилом является ясное и отчетливое восприятие. Однако наши восприятия могут быть ясными, но неотчетливыми. Воля не может быть мобилизована абстрактным принципом; поэтому Лейбниц не просто говорит о ясности восприятия, но о том, что сознание предмета воли должно подкрепляться конкретным чувственным (словесным) образом. «Следовало бы начать с воспитания, организовав последнее так, чтобы сделать истинное благо и истинное зло как можно более ощутимыми, преобразуя для этого абстрактные понятия о них в наиболее соответствующие им факты»².

Во-вторых, правило *«мыслить мимоходом»*. Собственно, рациональный выбор, т. е. выбор блага (интеллекта) против зла (иррациональных слепых желаний), осуществляется для нас как выбор конкретных предметов воли – и большей

¹ Похоже, что современному человеку эта радость мышления практически недоступна: в лучшем случае мы испытываем это воодушевленное состояние, когда разворачивается «автоматизм» мышления (например, при решении математических задач или публичных выступлениях), но никогда в повседневных ситуациях: для нас мышление доставляет отнюдь не радость, а муку, ибо мы не внимательны к самим себе.

² Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении // Лейбниц Г.В. Соч. в 4 т. Т. 2. М., 1983. С. 187–188.

частью как выбор между настоящим и будущим. Поскольку настоящее безусловно более конкретно, чем будущее, то согласно первому правилу, оно способно более возбуждать нашу волю, притягивая, так сказать, к себе нас. Противоположные склонности и желания не дают свободно выбирать нашей воле. Философ пишет: «В этом вся суть, особенно когда мы поглощены сильной страстью. Поэтому дух следует подготовить заранее, чтобы он был уже готов перейти от одной мысли к другой и не задерживался слишком долго на каком-нибудь скользком и опасном пункте. Для этого полезно вообще приучиться мыслить как бы мимоходом о некоторых вещах, чтобы лучше сохранить свою свободу духа»¹. Здесь мы как бы отпускаем наш интеллект в его бессознательное состояние, но только для того, чтобы освободиться от аффектированной части наших переживаний, сосредоточившись на действительно разумных предметах. Не обо всех вещах следует размышлять, говорил Декарт. Лейбниц говорит, что наш опыт, связанный с эмпирической детерминацией, необходимо направлять как бы мимо самосознания.

В-третьих, правило *сосредоточения*. «Мышление мимоходом» позволяет не просто опустить аффектированную часть сознания, но сосредоточиться на разуме. «Но лучше всего, – продолжает Г. Лейбниц, – приучиться поступать методически и выработать в себе образ мыслей, при которых связь их определяется разумом, а не случаем (т. е. незаметными и случайными впечатлениями). А для этого полезно приучиться сосредотачиваться время от времени и подниматься над хаосом текущих впечатлений»². Собственно говоря, здесь речь идет именно о роли *внимания* в духовной жизни. Внимание (и воображение) и есть основное действие ума, наличная действительность духа. Дух бодрствует, насколько он сосредоточен в себе. Внимание, как уже указывалось, и есть основное средство против «ленивого разума». Речь идет о предельно практической задаче, далекой от всякого морализаторства: не дать вниманию рассеяться, обеспечить непрерывность мышления. Без этого практического обеспечения необходимой степени интенсивности мышления и непрерывности его во времени всякая деятельность философствующего субъекта оказывается бессмысленной. И грош цена будет всем метафизическим построениям, если мы не сможем в своем опыте практически достичь энергийно-волевого единства сознания как выражения нашего субстанциального начала. Это хорошо понимают и Декарт, и Лейбниц.

В-четвертых, правило *методического мышления*. Практическое энергийно-волевое единство сознания выявляет себя в последовательной методичности мышления. Это, фактически, есть лейбницианская «транскрипция» четвертого правила Декарта: «...Если человек испытывает добрые побуждения, то он должен составить себе на будущее законы и правила и строго выполнять их, избегая случаев, способных совратить его либо сразу, либо постепенно в зависимости от обстоятельств»³. Непрерывность мышления обеспечивается за счет его методичности: связь мыслей должна определяться только разумом. Иначе говоря, деятельность интеллекта должна быть инициирована только им самим. Мы должны

¹ Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении // Лейбниц Г.В. Соч. в 4 т. Т. 2. М., 1983. С. 197.

² Там же. С. 197.

³ Там же. С. 188.

быть внимательны не только к конкретным идеям разума, но и к связи между ними. Основная ошибка воли заключается в поспешности суждений, т. е. в совершении выбора не на основе ясного и отчетливого восприятия связи идей.

В-пятых, правило *задержки желаний*. Поскольку иррациональные желания все время стремятся внедриться в интеллект, нарушив последовательность связи идей, а тем самым непрерывность мышления, то необходимо научиться блокировать ответную реакцию на импульс чувственности. Страсть и желание мы блокировать не можем, однако можем управлять ответным действием. Лейбниц указывает: «...Научившись задерживать последствия наших желаний и наших страстей, т. е. научившись приостанавливать действие, мы можем найти средства для борьбы с ними либо в противоположных желаниях или склонностях, либо в отвлечении, т. е. в занятиях другого рода»¹.

Это правило напоминает практическую процедуру Спинозы по изоляции аффекта от его причины и соединению с адекватной идеей, или рассмотренную выше процедуру благоразумия Локка. Суть дела в том, что страсти – слепы, интеллект в состоянии вычислить все возможные последствия желания и предоставить воле их в качестве рациональных мотивов. Однако для этого требуется время. Поэтому действие разума фактически оказывается приостановкой времени желаний. Точнее – поскольку желания, строго говоря, приостановить нельзя, разум порождает наряду с феноменальным временем аффектированного сознания иное трансцендентальное время своих действий. Как эмпирические существа мы включены в феноменальное время желаний, как разумные существа – в трансцендентальное время действий разума. Интеллект все время обречен на борьбу с чувственной детерминацией сознания. Поэтому техника задержки желаний, фактически, означает переключение, как бы «канализирование», волевой энергии с аффектированного ряда на ряд связи априорных идей. Аффектированность остается, однако вся энергия существования теперь переключена на рациональный анализ мотивов и волевой выбор. И только это означает нашу свободу: «При помощи этих методов и приемов, – пишет Лейбниц, – мы становимся как бы господами над самими собой и можем со временем заставить себя думать и делать то, что мы хотели бы и чего требует разум»². Необходим отказ от безразличия и четкое понимание того, что борьба с чувственностью есть неизбывная участь нас как разумных существ.

В-шестых, правило *твердой решимости*. Требуется, указывает Лейбниц, специальная сноровка мышления, чтобы придерживаться принятого решения в дальнейшем, когда уже не будет соображений, побудивших принять его. В отношении вопроса о счастье и добродетели требуется больше твердости и привычки, чтобы всегда принимать правильные решения и следовать им³. В этом правиле легко угадывается второе и отчасти первое правило морали Декарта. Важным здесь является то, что это условие определяет единство нашей разумной воли не до экзистенциального выбора, а уже после него. Следовательно,

¹ Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении // Лейбниц Г.В. Соч. в 4 т. Т. 2. М., 1983. С. 197.

² Там же.

³ Там же. С. 208–209.

речь идет о повседневном выборе, о разумном выборе в повседневной ситуации. Это только кажется, что шестое правило выступает в духе «психологического» постоянства памяти: если связать его с первыми пятью правилами, то обнаружится его экзистенциальная глубина.

Таким образом, структура рациональной мотивации воли у Лейбница выглядит следующим образом: желание – рациональный выбор – экзистенциальный выбор. Точку в обращении желания в разумную волю ставит именно экзистенциальный выбор. Рациональный выбор, т. е. принятие доводов разума, является абстрактным, ибо он только *склоняет*, но *не определяет* волю. Сам по себе разум безволен. Волевое решение, по Лейбницу, исключительно экзистенциально: я выбираю разумное и свободное бытие против слепого и подчиненного существования. Но «замковым камнем» этого волонтактивно-мыслительного континуума является априорное метафизическое основание: вера в разумность бытия, лейбницева предустановленная гармония. Как только в критической философии исчезает эта вера, исчезает и захватывающая радость мышления, а вместе с ней и воля-к-мысли; точнее – она сразу же превращается в иррациональную мировую волю (Шопенгауэр).

5. *Дурная субъективность, злая воля и предустановленная гармония.* Экзистенциальная задача по Лейбницу заключается в выборе разумного бытия и рациональной мотивации воли. Я выбираю бытие, я хочу быть, а значит мыслить. Однако, как вы видели, экзистенциальный выбор должен быть подкреплен рациональным выбором, и наоборот. Необходимо удерживать себя в сознании, а для этого требуется терпение и выдержка: мы должны все время быть в сознании, бодрствовать, раз и навсегда проснуться. Но Лейбниц знает, что на практике зачастую все не так: внимание и память о своем экзистенциальном выборе часто гаснут, теряются; нами овладевают сиюминутные, повседневные, иррациональные мотивы и желания. Разумная воля мгновенно превращается в слепое желание. Как только в нас слабеет способность рефлексии, мы увлекаемся неконтролируемыми и спонтанными влечениями и склонностями. Мышление в эмпирическом, а не философском смысле, скорее оказывается не непрерывным, а спорадическим процессом. В действительности мы являемся как бы «мерцающими» субъектами. Поэтому эмпирически нами может владеть *дурная субъективность*, первым модусом которой является *ленивый разум*. Но кроме ленивого разума существует еще и безразличие, как бы волевая анемия, бездействие воли¹. Дело в том, что разум только рассчитывает последствия желаний, оставляя выбор за волей, а воля – это свобода выбирать или не выбирать, действовать или воздержаться от действия. *Разум только склоняет, но не определяет волю*². Но воля

¹ Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении // Лейбниц Г.В. Соч. в 4 т. Т. 2. М., 1983. С. 198.

² Когда русские философы критикуют европейский рационализм, то они обычно указывают именно на отличие экзистенциального выбора от выбора рационального. Рациональный выбор – это абстрактный, «умственный», только теоретический выбор возможности; а для человека важно волевое решение. Умом я принимаю гармонию мира, но волей – нет, утверждают герои Достоевского. Однако такая позиция связана с непониманием того, что в классической метафизике, включая Лейбница, метафизические принципы и трансцендентальные правила предполагают друг друга, рациональный выбор и экзистенциальный выбор взаимно обуславливают друг друга. Рациональный выбор, с одной стороны,

может и воздержаться от выбора, точнее – замереть в *безразличии*. Уже Декарт говорит, что если разум не мотивирует волю, то она зависает в пустоте нерешительности, в безразличии. Но согласно и Локку, и Лейбницу не существует безразличия в сфере желаний, поскольку там всегда существует определенная конфигурация хотений и стремлений. В сфере мышления безразличия также не может быть, поскольку мыслить – это и значит решить. Безразличие возникает при выборе воли между желаниями и разумом, между сиюминутными наслаждениями и дальним благом, между повседневным удовольствием и будущим добром и т. д. Это означает, что ценности добра и зла не имеют для нас смысла. Но фактически это означает, что и никакого выбора в пользу разумности мы в действительности не сделали. Если мы воздерживаемся от рационального выбора добра, то и наш экзистенциальный выбор не действителен. Наш выбор, поэтому, на самом деле *мнимый*; воля не может выбрать не потому, что обе альтернативы (добра и зла) одинаково обоснованы, а потому, что они таковыми лишь *кажутся*. Состояние безразличия воли – это есть следствие «ленивого разума». Ответ Лейбница директивен: хотя в нас и действуют одновременно рациональные и иррациональные мотивы, мы всегда должны выбирать разумное бытие. В этом и заключается наша свобода, в отличие от дурной субъективности безразличия¹.

Но Лейбниц обнаруживает еще один феномен дурной субъективности, совершенно неизвестный другим рационалистам, а именно: феномен *злой воли*². Разум только склоняет, но не определяет. Он только различает добро и зло. Это значит, что зло всегда оказывается возможностью нашего выбора. Это значит, что, вопреки знанию о злой природе зла, мы можем выбрать его. И в этом также будет выражаться наша свобода, ибо воля есть выбор. Этот выбор парадоксален: вопреки знанию о злостности, я все-таки выбираю зло. Разве мы на собственном опыте не знаем этой ситуации, когда желания при четком знании их греховности влекут нас и сильнее доводов разума? Разве мы в своей эмпирической жизни не знаем сладости и прелести греховного обольщения, когда разум нам говорит, что это вредно и порочно? Грех, собственно говоря, и есть совершение неразумного поступка, вопреки знанию об его неразумности.

Укажем здесь только три момента метафизики злой воли, ибо они напрямую связаны с основанием лейбницианского рационализма – предустановленной гармонией. Во-первых, выбор зла как альтернативы добра задан самой ситуацией рационального выбора. Строго говоря, зло – это абстрактная возможность. Если

имеет смысл только при совершении выбора экзистенциального, но, с другой стороны, именно рациональный выбор подтверждает действительность экзистенциального выбора: только благодаря вниманию и памяти я снова не засыпаю, и экзистенциальное решение имеет силу.

¹ «Хотеть и действовать согласно окончательному результату добросовестного размышления – это скорее совершенство, чем недостаток нашей природы. ...Приписывая духу абсолютное и совершенное безразличие, не детерминированное окончательным его суждением о добре и зле, Вы приписываете ему крайне несовершенное состояние». «Детерминироваться разумом к лучшему – это и значит быть наиболее свободным». – Лейбниц Г.В. Там же. С. 198, 200.

² Заметим, что эмпирикам феномен злой воли вполне известен, в частности его анализировал Т. Рид и другие философы Шотландской школы. Но строго говоря, злая воля для эмпиризма есть только эмпирическое желание, склонность ко злу, наслаждение от дурных поступков. Метафизики злой воли эмпиризм, конечно, не знает.

мы разумны, то эта абстрактная возможность никогда не может стать реальной. Однако вся суть в том, что для конечного сущего, для человека абстрактная возможность всегда конкретна. Поэтому злая воля – это злой выбор, который феноменологически переживается как своеволие.

Но, во-вторых, злая воля – это *прельщение* злом. Злая воля – это неприятие доводов разума, а, следовательно, выступление против истины. Лейбниц пишет: «Выступить против *разума* – значит выступать также против истины, так как разум есть система (*enchainement*) истин; это значит выступать против самого себя, против своего блага»¹. Но, что значит – выступать против блага? Это значит выступать против самого Бога, против бытия. Злая воля конечного сущего лишена благодати, но она и есть отвержение благодати, неприятие благодати мира. Иван Карамазов говорит: я не принимаю Бога, именно потому, что он – Добро. Но как существующие, мы не можем выступать против своего бытия; поэтому злая воля – это бунт против себя как существующих, бунт против своей наличной конечности. Значит, она есть *утверждение нашей конечной самости*. Это проявление человеческой гордыни. Феноменологически это переживается как гордыня.

В-третьих, злая воля не просто соблазнение злом. Она связана с расчетом выгоды от выбора зла. Ведь это наш экзистенциальный выбор всегда находит рациональное обоснование. Феноменологически злой выбор переживается как обман, и потому требует все время аргументов о подтверждении своей правильности. Поэтому злая воля предельно рассудочна. Можно сказать, что злая воля Лейбница – это обратная сторона пари Паскаля: выгодно выбирать мир, котором есть Бог. Выбор зла в этом случае оказывается своеобразной экспериментальной проверкой присутствия в мире Благодати – либо в виде кары, либо в виде гармонии. Это есть расчет на *искушение Бога*. Все герои Достоевского ставят именно такой эксперимент: возможна ли в мире благодать, если все время творить зло?²

Таким образом, злая воля как модус эмпирической субъективности есть выражение нашей свободы и нашей конечности. Именно наша конечность есть основание злой воли: она есть бунт конечного сущего против своего бытия и Бога как его творца. Поэтому злая воля есть выбор своего конечного существования. Феноменологически, как уже говорилось, она переживается как своеволие, гордыня и размах рассудочности³.

¹ Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении // Лейбниц Г.В. Соч. в 4 т. Т. 2. М., 1983. С. 200.

² В XX веке в немецких концентрационных лагерях был дан массовый ответ на эту практическую проверку, который заключался в отрицании самой благодати, т. е. Бога. При всей силе веры для узников концентрационных лагерей фундаментально происходило полное обесмысливание всякого существования, а потому отрицание самого бытия. Хотя лагерь и не становился для религиозного человека доказательством небытия Бога, он становился признанием того, что Бог не имеет к человеку никакого отношения. Это есть отрицательное доказательство свободы, конечности и экзистенциального одиночества человека. – См.: Якеменко Б.Г. Пепел над пропастью. Феномен Концентрационного мира нацистской Германии и его отражения в социокультурном пространстве Европы середины – второй половины XX столетия. М., 2023. С. 351–352.

³ Здесь есть один важный момент. Согласно Лейбницу, ничто не может оправдать человека, выбирающего грех, ибо изначально известно, что в мире есть Бог. Предустановленная гармония есть изначально метафизический принцип рационализма. Поэтому, строго говоря, злая воля Лейбница – это просто недомыслие конечного сущего. Если есть предустановленная гармония, то и настоящего смертного

Но, если злая воля есть конкретное выражение нашей конечности, то как быть с наличием благодати в мире? Если есть предопределение Божье, то как относиться к эмпирической свободе поступков? Можно ли понять злые поступки как проявление желания Бога? В учении о предустановленной гармонии замыкается метафизика Лейбница и его понимание конечного существования. Бог, следуя законам им установленным, сохраняет наше бытие и направляет наши мысли и нашу волю к видимому благу, т. е. к тому, что представляется нашей душе наилучшим, однако, не принуждая к этому ничуть. Мы свободны в своем существовании, ибо целиком определяемся своими представлениями. В этом и заключается наша степень совершенства/несовершенства как сотворенных существ. Фактически, наша свобода поступать в соответствии со своим разумением – это и есть благодать Божья. Однако в воле души следовать или не следовать к благу. Сама возможность не следовать благу также есть выражение нашего совершенства, нашей свободы.

Таким образом, согласно Лейбницу, наше бытие изначально открыто (*Öffentlichkeit*). То, в чем будет заключаться наше бытие, в каких конкретных поступках это найдет выражение – это целиком зависит от нас самих. Предопределенность заключается не в заранее заданной обусловленности наших конкретных поступков, а в определенности нашей конечной природы, а именно – в том, что у нас есть свобода поступать свободно. Мы не можем знать, к чему мы предрасположены Господом. Следовательно, наше бытие есть наш выбор. Это выбор может быть выбором блага, если душа разумна, и может быть выбором греха, если разум не правит душой.

Однако здесь с очевидностью встает вопрос о теодицее. Если мир представляет мировой порядок и гармонию, следовательно, несовершенство (страдательность) субстанций тоже предусмотрено. Сам выбор греха есть выражение его ограниченной природы, которая есть лишь выражение мирового порядка. Этот человек выбирает грех, потому, что такова его природа: он создан таким, что в этой ситуации выбирает именно грех, а не благо. Означает ли это, что самый совершенный из миров содержит в себе зло по воле Господа? Ответ Лейбница известен: Бог не хочет, но допускает. Грех есть не желание Бога, а следствие ограниченной, конечной природы всякого сущего. Однако эта конечность выражает одновременно свободу выбора: я ограничен своей природой, своей душой, своим разумением и не могу воспринимать весь мир таким, каким он есть на самом деле – гармоничным, благим, справедливым. Однако, именно поэтому, то, чем будут определяться мои поступки – стремлением к разумению мира благим или нет, целиком определяется мною самим. Мы не можем задать вопрос: почему Господь допустил преступление Иуды в действительности, а не в возможности, но вполне можем задать вопрос – из чего исходить – из веры в благодать или из своей злой воли. Мы в силу нашей конечности принуждены к тому, чтобы все время выбирать. Более того, именно в силу большой любви к человеку, Господь

греха нет. Поэтому, действительно, смертной тяжести греха, о котором говорит русская философия, классическая метафизика не знает. Однако, как только мы усомнимся в Боге как гаранте согласования ряда причинности и ряда свободы, все здание рационализма рушится.

допускает возможность выбора им зла; без этого мы не были бы свободными существами.

Таким образом, выбор между злой волей и благодатью есть закон человеческого существования; это есть вопрос не возможности, а действительности нашего повседневного существования. Я выбираю свое бытие, значит, я выбираю разумное существование. Человек, достигший трансцендентального просветления своего «Я», в состоянии контролировать свои желания, то есть проявлять себя как нравственно ответственный субъект.

Ошибки «ложного разума» Локка и «ленивого разума» Лейбница суть ошибки невнимательности и нежелания мыслить. В отличие от этого в критической философии Канта избежать ошибок разума нельзя, ибо они относятся к естественной диалектике разума. Идеи разума могут быть только идеалами, поскольку сам разум конечен. Поэтому кантовское решение проблемы, как известно, состоит в практическом обращении разума. Но и в догматической метафизике, как мы видели, преодоление ложных суждений и лени разума связаны экзистенциальным актом – рациональной мотивацией воли. Все отличие от критической философии в том, что идеи разума рассматриваются отнюдь не как идеалы, но как непосредственное, актуальное состояние интеллекта – открытость бытия эмпирическому сознанию у Локка, открытость разума – конечному интеллекту у Лейбница. Если акт бытийной воли «Я решил» у Канта опирается на изначальную конечность интеллекта, то у докантовских философов он опирается на изначальную данность (открытость) бытия.

Понятие явления у Канта: значение и смысл

Обычно кантовское явление рассматривают как противоположность вещи-в-себе и утверждают, что эта противоположность должна быть снята за пределами гносеологии. Между тем и внутри гносеологической установки происходит ревизия кантовского явления, например, у неокантианцев, если вещь-в-себе как источник наших ощущений устраняется, а явление превращается в эпифеномен. Это, безусловно, отход от самой кантовской мысли. Для самого Канта явление (опыт) есть первая и единственная реальность, именно потому, что только в нем реальным и практическим образом осуществляется выход к тому, что действительно есть.

В одном месте «Критики чистого разума» он пишет, что идеи разума «...направляют рассудок к определенной цели, в виду которой линии направления всех его правил сходятся в одной точке, и, хотя эта точка есть только идея (*locus imaginarius*), т. е. точка из которой рассудочные понятия в действительности не исходят, так как она целиком находится за пределами возможного опыта, тем не менее она служит для того, чтобы сообщить им наибольшее единство. ...Отсюда, правда, возникает обманчивое представление, будто эти линии и направления исходят из самого предмета...однако эта иллюзия необходима, если кроме предметов, находящихся перед нашими глазами, мы хотим также видеть

предметы, которые лежат далеко за нашей спиной...»¹. Предметы, которые «лежат за нашей спиной» – это не только само явление как выражение самой нашей субъективности – нашего рассудка и разума, но, прежде всего, выражение самого бытия, того, что действительно есть. *Эмпирическое явление есть для Канта единственная реальность, констатирующая не только нашу субъективность, но и реальность самого предмета явления.*

1. Постулаты эмпирического мышления и презентация бытия. Как известно, Канта интересуют сами априорные условия возможного опыта. Однако аналитика основоположений рассудка завершается постулатами эмпирического мышления, которые имеют отношение уже не к возможностям, но к самому эмпирическому явлению. Эти постулаты констатируют возможность, действительность и необходимость бытия предмета, мыслимого в эмпирическом понятии. В здесь-бытии, то, что мыслится в явлении, действительно и необходимо присутствует. Нужно помнить, что действительность у Канта есть устойчивость реального в содержании явления, а необходимость есть то, что соответствует безусловным требованиям существования. Необходимое – это то, что на самом деле есть в явлении, а не просто априорное. Поскольку опыт есть проекция рассудка на чувственность, то реально необходимым является только то, что «опредмечивается», осуществляется в материале явления, а не априорное, которое с этой точки зрения оказывается только возможным². Явление и есть практическое осуществление единства созерцания и мышления, практическая реализация рассудка. Система априорных понятий рассудка вне явления существует только возможным образом, реально она нам дана только в явлении, только в реальном синтезе чувственности. В противном случае это было бы не кантовское явление, но чистый категориальный синтез Спинозы, Лейбница или Гегеля. Опыт и есть проекция рассудка в явление, а потому явление есть выражение рассудочного (категориального) синтеза в эмпирическом мышлении. В явлении непосредственно присутствует то, что существует за его пределами, оно как бы высвечивается, выражается в явлении.

Таким образом, в постулатах эмпирического мышления речь идет не о самом явлении, но о том, что дано через явление, присутствует в нем. Аксиомы созерцания открывают нам форму явления, антиципации восприятий – форму его объективного содержания, аналогии опыта – форму наличного бытия этого содержания. Однако только постулаты эмпирического мышления констатируют в

¹ Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 387.

² «...Только на том основании, что эти понятия выражают а priori отношения восприятий в каждом опыте, мы признаем их объективную реальность, т. е. их трансцендентальную истинность, и притом, конечно, независимо от опыта, но вовсе не независимо от всякого отношения к форме опыта вообще и к синтетическому единству, лишь в котором предметы могут быть познаны эмпирически. ...О таких вещах я не устаю утверждать, что возможность их никогда не вытекает из априорных понятий самих по себе, а что они всегда имеют место лишь как формальные и объективные условия опыта вообще». – Там же. С. 172–173.

наличном опыте то, что относится к действительно сущему. Ибо именно они констатируют само эмпирическое явление как проекцию рассудка в явление¹. В одном лишь понятии вещи нельзя найти признак ее существования. Иначе говоря, именно постулаты констатируют и представляют само *существование как таковое*: в здесь-бытии есть нечто, что на самом деле соответствует трансцендентальным определениям мышления и созерцания. «Быть», «существовать» для Канта – значит необходимым образом быть представленным в эмпирическом мышлении. Таким образом, постулаты эмпирического мышления завершают саму идею синтеза явления: явление есть только представление или выражение существующего.

Что же тогда действительно представляется постулатами эмпирического мышления? Конечно, то, что действительно и необходимо существует. Во-первых, сам воспринимаемый предмет, во-вторых, мы сами как субъекты восприятия. Поскольку явление есть проекция рассудка на чувственность, то, стало быть, явление и есть выражение бытия нас самих, самой нашей субъективности. Все категории, схемы, постулаты модальности указывают не столько на наличное бытие, сколько на само сущее, которое в явлении есть. С этой точки зрения, в основоположениях рассудка зафиксирована последовательность осуществления нас самих в мире: аксиомы и антиципации констатируют осуществление субъективности как внешнего чувства, аналогии как внешнего опыта, а постулаты – как выхода к самому нашему бытию как таковому. Мы есть в мире, осуществились в явлении; явление и есть выражение нашего присутствия в мире.

Это предполагает экзистенциальное понимание кантовской аналитики. Необходимо понять, что кантовское явление есть реальный выход из внутреннего во внешнее чувство. Однако это означает радикальный поворот трактовки кантовской мысли. Если рассудок является априорным условием для всякого возможного опыта, то и действительный опыт является условием смысла самого рассудка и его категориальных форм. В явлении рассудок получает свое не виртуальное, а действительное выражение, а его категории обретают смысл. Рассудок есть трансцендентальное условие для опыта, но и сам опыт есть действительное проявление рассудка. Именно потому, что Кант имеет в виду реальный синтез живого интеллекта, т. е. явление как реальное осуществление субъективности, реальный выход в мир из виртуального состояния, реальное опремирование рассудка в чувственности, он констатирует осмысленность положений рассудка. Внешний опыт вообще является условием возможности, ибо, как известно, само осуществление синтеза явления строится как пространственная развертка времени: время осуществляется как пространство внешнего созерцания, внешнего опыта, бытия в явлении. Все категории получают свое значение, когда «переводятся» энергией продуктивного воображения из внутреннего регистра во внешний, из априорного существования – в апостериорное, из возможного существования – в необходимое, из потенциально мыслимого – в действительно внешнее

¹ «...Не предпуская самого опыта, мы можем только познать и характеризовать возможность вещей только в отношении к формальным условиям, при которых в опыте вообще нечто определяется как предмет; в таком случае мы познаем возможность вещей совершенно a priori, но лишь в отношении к опыту и внутри его границ». – Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 173.

(пространственное) выражение. Только в этом случае они получают объективный смысл, а вместе с ними – и сам рассудок, и воля, и разум. Понятие вообще обладает смыслом только тогда, когда оно воплотилось в чувственном явлении.

Однако в таком случае смысл кантовского явления в том, что внешнее чувство – и есть чувство нашего реального присутствия (*existiert*). Существовать – значит быть выраженным в явлении (в чувственности). Кантовская аналитика основоположений есть анатомия понимания явления как выражения, где выраженность – и означает развернутость для внешнего чувства. Именно на приоритете внешнего созерцания над внутренним и основано кантовское опровержение идеализма. И категории, и схемы, и даже основоположения сами по себе не даны, пока они не предстанут в явлении. С этой точки зрения они есть условия рациональности, но сами по себе – они не рациональны (формы мысли сами по себе пусты). Сама по себе структура рассудка не мыслит, а воля – не желает. Рассудок и воля рациональны только по своему проявлению и выражению, но по своему источнику они внелогичны. Явление и есть понимание, осуществленное мышление, но это понимание может происходить только во внешнем созерцании. Только развернувшись во внешнем чувстве, только осуществившись как явление, только выразившись, мы доступны самим себе. Внутреннее чувство открывается нам как смена впечатлений, однако – только на фоне априорной формы времени – а именно, аппрегендирующей синтез временной линии. Только если мы сумеем представить во внешнем созерцании непрерывность существования нас самих (а это требует волевых усилий), нам открывается сама воля. Вообще я сам себе открываюсь как некоторая проекция в явление, т. е. только во внешнем чувстве. И собственные наши мысли, и вещи, которые в них мыслятся, могут быть понятны, если они даны во внешнем созерцании. Пока мысли не опредмечены, не овнешнены, они не могут быть зафиксированы¹. Где же присутствуют все обрисованные нами выше временные структуры, вся анатомия рассудка? Внутренний регистр созерцания есть время, а потому там нет ничего устойчивого (кроме, конечно, самого созерцания, его спонтанности); поэтому внешнее созерцание и есть проекция времени во внешнее созерцание, в котором уже можно фиксировать нечто устойчивое. Только во внешнем явлении, т. е. не в чистом понятии и чистом созерцании, но в эмпирическом явлении. Но это значит, что только через внешнее созерцание возможно достижение непрерывности нашего самосознания. Получается так: только мысля в явлении то, что необходимо, т. е. само бытие, я тем самым для непрерывность своего мышления, а, следовательно, и собственного существования. Волевое усилие мышления себя как сущего в явлении (а это возможно только внешним образом) оказывается не теоретическим, а практическим движением к бытию. Именно отсюда вытекает у

¹ Всякий на собственном опыте знает, что только фиксация мыслей с помощью внешних образов позволяет их сделать своими, освоить, т. е. понять; собственно говоря, только в этом случае мысли мои, мною присвоены, соотнесены с «Я мыслю», когда они даны во внешнем созерцании. – См. по этому поводу замечание Канта о синтезе представлений как моих представлений при анализе трансцендентальной апперцепции. – Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 101. Более того, на этой фиксации мыслей во внешних образах и должна строиться сама техника продуктивного мышления.

Канта императив безостановочного мышления: безостановочность мышления становится условием императива присутствия в факте нашего опыта, а безостановочность воления становится долгом проявления нашего реального присутствия в мире. Более того, отсюда следует необходимость чистоты мышления как восхождения к прояснению собственного присутствия. Эмпирическое мышление сплошь разорванное, следовательно, необходимо мыслить так, чтобы в каждом эмпирическом явлении *прозревалось* само бытие¹.

Обычно современные исследователи «проходят» мимо этого экзистенциального смысла кантовской аналитики. Например, М. Мерло-Понти пытается дать экзистенциальное истолкование субъективности как живого движения. По его мнению, вся проблема заключается в том, чтобы именно «заглянуть за порог» сознания, понять, как сознание («в-себе-бытие») превращается в сознание самого себя («для-себя-бытие»), становится действительным мышлением сущих вещей, в том числе – самого себя. Он пишет: «Проблема в том, чтобы понять, каким образом я могу конституирующим началом моего мышления, без чего оно было бы ничьим мышлением, проходило бы незамеченным и, таким образом, не было бы вообще мышлением, никогда не являясь конституирующим началом моих отдельных мыслей, поскольку я никогда не вижу с полной ясностью, как они возникают, и поскольку я узнаю о себе только через них. Речь идет о том, чтобы понять, как субъективность может быть сразу и зависимой, и неотвратимой»². Такая постановка вопроса заставляет понять сознание как некий *экстаз жизни*, как неэксплицированное бытие в мире; его временность как время самой субъективности, а присущую ему свободу как волевою энергию самой жизни³.

Между тем ясно, что и Кант, развертывая аналитику рассудка, показывает становление самой субъективности, самого мышления. Анализ восприятия М. Мерло-Понти вообще есть только феноменология, т. е. описание феноменов, в то время как у Канта есть аналитика условий восприятия (явления) (конечно, нужно при этом учитывать различие познавательных установок философов). Действительно, кантовская аналитика рассудка есть экспликация во внешнем чувстве внутреннего трансцендентального регистра сознания, бытийная воля выражает себя только внешним образом как сам синтез явления, само явление есть только здесь-бытие-в-мире. Все его категории, схемы и основоположения есть «скелет» реального явления, есть трансцендентальные, т. е. бытийные, но бессознательные структуры самого сознания. А потому временная аналитика рассудка оказывается настоящей анатомией того, как мысль осуществляется, как из не-

¹ «Все эти основоположения направлены к тому, чтобы не допускать в эмпирическом синтезе ничего, что могло бы нанести ущерб и вред рассудку и непрерывной связи всех явлений, т. е. единству понятий рассудка. ...Только в рассудке становится возможным единство опыта, в котором все восприятия должны иметь свое место». – Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 179.

² Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999. С. 508.

³ «Я – это поле, это опыт. Однажды и навсегда нечто было пушено в ход, даже во сне это не может прекратить видеть или не видеть, чувствовать или не чувствовать, страдать или быть счастливым, мыслить или отдыхать... Я сам есть... уникальное «сцепление» жизни, временность, которая проясняет себя с момента рождения и подтверждает себя в каждом настоящем мгновении». – Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999. С. 516–517.

мысли возникает мысль, как возможные только формы сознания становятся действительной субъективностью.

Иначе говоря, кантовское явление есть то же, что и экспликация субъективности у М. Мерло-Понти, а именно проявление бытия. Феноменологическое восприятие и есть представление; Хайдеггер еще называет его предо-ставлением, т. е. даванием реального сущего. Оно есть живое движение, а потому есть реальный феномен самого мира. Кантовская аналитика вообще есть экспликация неэксплицируемого, т. е. реконструкция того, как возникает само сознание – в том числе и для себя. Ведь рассудок не есть действительный субъект мышления, но только посредник (*medium*). Мыслит не рассудок, а желает не воля; мыслю и желаю я. Но что есть «Я»? «Я» есть то, что существует в данном явлении как сущее. Сам для себя я дан, только уже эмпирически осуществившись как «Я», как здесь-присутствующее сущее.

Таким образом, смысл кантовского явления в том, что есть констатация нас в здесь-бытии как действительно сущих. Явление показывает не категории, но тот объект, который явлен в нем с помощью категорий (как инструментов реального синтеза) (во всяком случае, без этого будет не понятно «Общее замечание к системе основоположений», которым Кант завершает свою аналитику). Что получает внешнее выражение в явлении? Наша субъективность как виртуальное внутреннее чувство. Что презентуется в здесь-бытии? Наше непосредственное присутствие. Что дано в явлении? Наше существование в реальном мире. Только в здесь-бытии нечто обретает смысл, ибо осуществляется. Смысл есть то, что дано вместе с явлением, т. е. само бытие (в том числе – бытие нас самих)¹. Короче говоря, *идея существования и есть идея выражения бытия в явлении*.

2. *Положительный и негативный смысл ноумена*. Итак, в явлении нам непосредственно дан объект, само сущее, и мы сами как действительно сущие. Реальность для Канта – это только само явление (феномен), а ноумен – это его смысловая структура. Феномены есть чувственно воспринимаемые объекты (*Sinnenwesen*), которые представляют нечто отличное от них самих (*Verstandeswesen*). Но это означает, что и всякое понятие лишь тогда имеет смысл, когда оно представлено чувственным образом, т. е. выражено в явлении. «Необходимо, – пишет Кант, – сделать чувственным (*sinnlich*) всякое абстрактное понятие, т. е. показать соответствующий ему объект в созерцании, так как без этого понятие ...было бы бессмысленным (*ohne Sinn*), т. е. лишенным значения»². Понятия рассудка идеально представлены в чувственной материи, которая, тем самым, репрезентирует их смысл. Собственно, поэтому Канту приходится различать положительный и отрицательный смысл ноумена.

Действительно, сами по себе чистые понятия рассудка являются только пустыми формами возможного объекта; грубо говоря, они есть чистое представление смысла сущего (объекта как такового). Однако в этом случае они не имеют никакого отношения к реальному опыту, а потому – ни к какому конкретному

¹ Смысл – есть то, что дано вместе с мыслью, но мысль есть реальное осуществление понятия в чувственности, т. е. явление, здесь-бытие. Поэтому в мысли нам дано само бытие, то, что присутствует в явлении.

² Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 187.

объекту. Они есть только *ideelle*, только мыслимое сущее, чистое умопостигаемое понятие. Но именно в качестве таковых чистых смысловых структур они не имеют отношения к опыту. Поэтому Кант называет ноумен только проблематическим или демаркационным понятием: «...понятие ноумена есть только демаркационное понятие, служащее для ограничения притязаний чувственности и потому имеющее только негативное применение. Однако оно не вымышлено произвольно, а связано с ограничением чувственности, хотя и не может установить ничего положительного вне сферы ее»¹. Понятие ноумена применимо только к явлениям как указание на презентуемый в чувственности смысл созерцаемого предмета. Оно не есть умопостигаемый предмет, ибо выражает не сущее само по себе, но сущее, данное в здесь-бытии. Вся проблематичность ноуменов в том, что они такая чистая структура, которая получает смысл только в явлении; в нем ноумены получают положительное значение, *realle*. Поэтому в качестве смысловой структуры данного в явлении предмета ноумен есть положительное понятие, ибо ограничен только сферой чувственности; но в качестве чистой структуры сущего самого по себе, он есть только негативное понятие. Ноумен есть только то, что существует в феномене и дано через феномен².

Если бы в рассудке самом по себе, без привлечения чувственности, мыслился бы предмет сам по себе (*ding an sich*) это означало бы, что наше мышление было бы интеллектуальным созерцанием. Предмет бы непосредственно сам по себе присутствовал в нашем мышлении. Как уже указывалось, фактически это был бы чистый спекулятивный категориальный синтез Спинозы или интеллектуальная интуиция Лейбница. Но это означало бы также и то, что мы не были бы чувственными существами, а, следовательно, теми конечными существами, какие мы есть. Следовательно, деление на ноумены и феномены, на чувственно воспринимаемый (*mundus sensibilis*) и умопостигаемый мир (*mundus intellegibilis*) у Канта имеет не только гносеологическое значение; оно есть констатация присущего нам способа существования. Мы есть чувственные существа; в качестве таковых мы непосредственно явлены в своем бытии. Если бы мы

¹ Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 194.

² Кант пишет: «Если под чисто умопостигаемыми предметами мы будем разуметь вещи, мыслимые посредством одних лишь категорий, без всякой схемы чувственности, то такие вещи невозможны. В самом деле, способ нашего чувственного созерцания, каким нам даются предметы, есть условие объективного применения всех рассудочных понятий, и если мы отвлечемся от этого созерцания, то наши рассудочные понятия не имеют никакого отношения к какому-нибудь объекту. Даже если бы мы и допустили какой-нибудь иной способ созерцания, кроме чувственного, то все равно наши функции мышления не имели бы значения для него. Если же под умопостигаемыми предметами мы подразумеваем только предметы нечувственного созерцания, к которым наши категории, конечно, неприменимы и о которых мы поэтому никогда не можем иметь какое-либо знание (ни созерцание, ни понятие), то в этом чисто негативном значении ноумены, разумеется, должны быть допущены: в этом случае ноумен означает лишь, что наш способ созерцания направлен не на все вещи, а только на предметы наших чувств и поэтому сфера его объективной значимости ограничена, так что остается еще место для какого-то иного способа созерцания и, следовательно, также для вещей как объектов этого способа созерцания. Но в таком случае понятие ноумена – проблематическое понятие: оно есть представление о вещи, о которой мы не можем сказать ни то, что она возможна, ни то, что она невозможна, так как мы не знаем иного способа созерцания, кроме чувственного созерцания, и не знаем иного вида понятий, кроме категорий...» – Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 210–211.

были исключительно интеллектуальными существами, то время, а, следовательно, и пространство не имели бы отношения к нашим представлениям. Внешнее и внутреннее созерцания «схлопнулись» бы в чистую интеллектуальную интуицию; развертывание внутреннего чувства во внешнее, с помощью чего дается предмет созерцания, и есть выражение нашей чувственной природы. Строго говоря, лейбницианская интеллектуальная дедукция была бы также невозможной, ибо она также должна была бы «включать» в себя время. «Рассудок, – пишет философ, – которому принадлежал бы умопостигаемый предмет, сам представляет собой проблему, состоящую в том, чтобы познавать свои предметы не дискурсивно посредством категорий, а интуитивно в нечувственном созерцании, о возможности же такого познания мы не в силах составить себе ни малейшего представления»¹.

Поэтому, строго говоря, приоритетом у Канта обладает только феномен; ноумен есть только смысловая структура бытия, представляемого в чувственном явлении. В этом смысле ноумены могут мыслиться только как абстракции предметов. Из самого смысла понятия «явление» следует, что должно быть нечто, что является, но само не есть явление. Феномен и есть указание, отсылка, презентация-представление того, что за пределами явления. Но и ноумен (вещь-в-себе, сущность) может нами мыслиться только по отношению к феномену, к его здесь-бытию. Ноумен действительно представляет предмет – «как он есть», но только по отношению к «непрерывной связи явлений в качестве предметов опыта». Вся суть кантовского открытия заключается в том, что феномен и есть здесь-бытие, презентующее ноуменальное бытие. Наше чувственное здесь-бытие представляет наше ноуменальное бытие. *Существовать – это значит быть в здесь-бытии; быть – значит представляться в явлении и через явление.*

3. *Смысл трансцендентальной рефлексии (reflexio).* Это четкое отнесение предмета мысли к явлению требует трансцендентальной рефлексии. Дело в том, что ноуменальная реальность бытия Кантом не декларируется, а устанавливается по ходу критического анализа явления: различие феномена и ноумена вводится только после анализа механизма связанности рассудка и чувственности. Трансцендентальная рефлексия (reflection) и есть фактическое действие, посредством которого осуществляется различие познавательных сил. Ибо это всегда действие «задним числом», когда первоначальный синтез явления уже осуществился. Рефлексия, по сути дела, есть само кантовское трансцендентальное, т. е. критическое, рассуждение (Überlegung), обращение силы суждения на самое ее действие. Поэтому она относится к субъективной дедукции. Трансцендентальная рефлексия не имеет дела с предметами созерцания или мышления, но только с самими субъективными способностями. В качестве таковой она отличается от логической рефлексии, ибо различает понятия в некоторой трансцендентальной топике. Трансцендентальная топика есть представление самого сознания как пространства соотношения познавательных способностей. Поскольку речь идет о представлении, то ясно, что различие, осуществляемое трансцендентальным рассуждением, уже относится и осуществляется исключительно внутри явления.

¹ Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 194.

Это воображаемое пространство сознания и есть *medium*, в котором содержатся и категории, и созерцания, но которые мы теперь должны разделить.

Амфиболии рассудочных понятий как раз и возникают именно из-за того, что чистые понятия рассудка, имеющие применение только к чувственности, относятся к вещам самим по себе. Но что значит кантовское требование разведения чувственности и рассудка? Ведь в явлении (в синтезе) они уже связаны, а наше трансцендентальное рассуждение уже осуществляется как анализ итога-результата этого синтеза? Лейбниц интеллектуализировал явление, Локк сенсифицировал все рассудочные понятия. Для Канта явление есть реальный выход в мир: понятия имеют смысл только опредметившись в чувственности, сама по себе система рассудка является грандиозным сооружением, имеющим только виртуальное существование. Как актуальное действие явление есть реальное внесение рассудочного смысла в материю чувственности.

Дело в том, что Кант осуществляет трансцендентальную рефлексию как средство исправления сбоя работы познающей воли, продуктивного воображения. Если продуктивное воображение проектирует категории рассудка в чувственность и в полученном явлении предвосхищает, провидит самое ноуменальное бытие, то сбой воображения и заключается в его слепости: стремясь за границы явления, воображение переносит рассудочные категории на сам объект. Воображение вносит в явление единство, но одновременно относит это единство к самому бытию, данному в явлении. Трансцендентальная рефлексия Канта призвана приостановить слепой бег, порыв продуктивного воображения за пределы явления: мы должны оставаться в здесь-бытии. А это значит, что все категории рассудка имеют отношение только к единству чувственности. Поэтому оппозиции «тождества-различия», «согласия-противоречия», «внутреннего-внешнего», «материи-формы» имеют прямое отношение к трансцендентальному отнесению категорий и представлений о вещах. А именно: эти оппозиции разворачиваются в самой трансцендентальной топике рефлексивного рассуждения при отнесении категорий последовательно к явлению или к вещи, к феномену или ноумену. Это как бы такая динамическая система настройки категорий: мы пропускаем категории «задним числом» через фильтр трансцендентального рассуждения, удерживая разделение феноменов и ноуменов как предметов категориального единства¹. Иначе говоря, трансцендентальная рефлексия корректирует первоначальный бег продуктивного воображения, она как бы возвращает категории рассудка к его прямым функциям единства явления. Поэтому, строго говоря, трансцендентальное рассуждение не различает, а наоборот – сводит оппозиционные понятия, ибо самым действием вводит категории только в «здесь-бытие», в явление. В этом смысле трансцендентальная рефлексия осуществляет возврат эмпирического сознания к его исходной структурной чистоте. Мы начинаем прозревать в эмпирическом чувственном явлении чистую категориальную структуру рас-

¹ См.: кантовский анализ категории «Ничто» как пустого понятия рассудка. – Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 212–214.

судка, в синтезе явления последовательный (обратный) выход в мир, выход в явление, выход в созерцание, чистую временную схему явления и т. д. Короче, мы начинаем прозревать в эмпирическом сознании нашу ноуменальную сущность.

Именно в этом возврате к первоначальной смысловой чистоте явления и заключается сущность трансцендентальной рефлексии. Но в этом есть и еще один смысл. Дело не только в исправлении сбоя познающей воли. Дело в том, что трансцендентальная рефлексия (трансцендентальное рассуждение, т. е. фактически самое мышление) оказывается способом удержания себя в границах здесь-бытия, наличного явления субъективности. Только выявляя в эмпирическом явлении его бытийную структуру, только возвращаясь в наличном мышлении к мышлению самого бытия, мы сами действительно есть. Ибо, как мы видели выше, существовать (*existiert*) – это быть находимым в наличном явлении. Нам суждено быть замкнутыми в круге наличного чувственного существования, по *сю* границу нашего феноменального существования. Наша душа дана через чувственное созерцание, присущее внутреннему чувству. Но трансцендентальное мышление через чистую смысловую структуру созерцания позволяет констатировать наше действительное присутствие в здесь-бытии: мы не просто созерцаемы в явлении, но действительно есть. Кант говорит, что трансцендентальная рефлексия есть наша обязанность, ибо она есть отчет о нашем действительном существовании¹.

Подведем итог всему сказанному. Итак, развернутое явление и есть сама наша субъективность. В явлении мы явлены как действительно существующие; мы – субъекты существования. Явление есть феноменальная граница существования, на одной стороне которой (во внешнем чувстве) мы явлены миру, а мир нам, на другой стороне которой (во внутреннем созерцании) мы явлены самим себе. Точнее так: проявление во-вне и есть явление нас самих по себе. Поэтому трансцендентальный объект является только формой явления трансцендентального субъекта: перцепция есть одновременно и апперцепция.

4. «Выход-в-мир». Антитетика разума Канта есть фактически непосредственное признание реального бытия субъекта в мире: феноменальность явления есть выражение ноуменального сущего. Практическое обращение разума есть не просто констатация возможного выбора (дескать, ограничения разума порождают необходимость веры). Естественная диалектика разума является именно следствием изначально-присущей субъекту свободы. Поэтому практическое обращение разума есть реальный выход по ту сторону явления в мир. Но что значит «по ту сторону явления»?

Нужно помнить, что рациональные структуры суть только условия (посредники) всякого опыта. А потому, являясь условием, они находятся за пределами того, что они обуславливают. Строго говоря, у нас не может быть опыта о них, они обуславливают опыт и, потому, в нем только проявляются. И рассудок, и разум только мыслятся нами. Иначе говоря, антиномии сознания и порождаются

¹ Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 198. Только непрерывно мысля, мы действительно удостоверяемся в нашем существовании; так Кант разрешает проблему идентичности и тождества личности, поставленную в классической гносеологии Декартом, Локком и Лейбницем.

раздвоением сознания на опыт и сумму его рациональных условий: изначально они даны нам порознь – либо в противопоставлении нашего «Я» и опытных данных (как в эмпиризме), либо в отождествлении нашего «Я» с чистым спекулятивным разумом. Весь смысл кантовского эксперимента в том, чтобы восстановить изначальное единство чувственности и рассудка в самом опыте в качестве живого явления. Но это означает превращение рационального аппарата интеллекта в нечто, лежащее по ту сторону феноменальной реальности. Это означает, что все статические элементы опыта теперь необходимо рассматривать не как элементы интеллекта, но как элементы *наличной ситуации-в-мире*. Теперь опыт – это не просто внесение в чувственность формальных структур рассудка и феноменальное высвечивание объекта внешнего опыта; теперь опыт превращается в бесконечную открытость самого бытия. По ту сторону явления все статические элементы опыта теперь не посредники, но есть структура самой ситуации присутствия-в-бытии.

Присутствие-в-мире теперь мыслится как непосредственное практическое воплощение разума. В классической гносеологии XVII–XVIII вв. разум рассматривался как структура самого бытия, а потому мыслился как некоторая метафизическая реальность, данная нам в мышлении. Теперь же разум есть ничто иное, как непосредственная открытость самого бытия в здесь-ситуации. Поэтому разум теперь теряет статус спекулятивного мышления; загадочная метафизическая перспектива теперь становится не только горизонтом мышления и теряет флер загадочности, но приобретает непосредственность чувственно-предметной реальности. Не метафизическая перспектива задает теперь горизонт бытия, но некоторая открытая перспектива, как возможность самого бытия, открыта в точке здесь-пробывания. Действительно, в прямом смысле нам в явлении открывается некая целевая перспектива тяготения от «здесь-бытия» к «там-бытию», к границам мира. Опыт оказывается волевым устремлением из здесь-бытия к границам мира. Разум как бы прочерчивает силовые линии и траектории этой перспективы, начинающейся в точке здесь-бытия и убегаящей к границам опыта. И вся данная нам чувственная реальность заключена теперь в рамки этой перспективы и организована ею: именно перспектива разума организует мое пребывание в точке здесь-бытия.

Конечно, это также мышление разума, однако это мышление на основании критики (рефлексии), т. е. на основании выявленной *изначальной антиномичности* разума. Конечно, мы не выходим за феноменальные границы здесь-присутствия, но они оказываются открытыми тому, что за их пределами. Поэтому, строго говоря, выражение «по ту сторону явления» не совсем точно, ибо оно улавливает открытость бытия и описывает феноменальный горизонт в точке здесь-пробывания, но не улавливает того, что здесь-бытие оказывается границей всякой открытости. Перспектива целевых тяготений задает горизонт нашего здесь-бытия, но волевое устремление к границам мира, обусловленное этой перспективой, только утверждает нас на самой границе мира. Строго говоря, мышление разума прочерчивает перспективу от здесь-бытия за границы опыта.

И воля, мотивированная открытостью бытия в здесь-бытии, стремится по ту сторону явления, но она только пробрасывает нас всякий раз к новой границе явления, на которой открывается новая бытийная перспектива. Поэтому открытая Кантом антиномичность мышления оказывается неизбежной, поскольку неизбежной является сама ситуация нашего граничного (конечного) существования и смысловой конечности мира.

(Здесь нужно только отметить, что открытость бытия в явлении Канта принципиально отличается от открытости бытия Хайдеггера: в первом случае это есть рациональный выбор, основанный на мышлении своего здесь-бытия (путем критической эволюции интеллекта), во втором случае это возможность анонимного здесь-бытия. На вопрос «Wer?» Кант отвечает: сам разум, с которым я себя идентифицирую, т. е. «Я» как сущий разум; Хайдеггер отвечает: анонимное здесь-бытие).

Теперь все структурные элементы разума получают *экзистенциальное истолкование*. В практически обращенном разуме воображение играет роль непосредственной живой интенции, т. е. выражения волевой устремленности. Оно теперь не элемент конечного рассудка, т. е. функция интеллекта, но чистая энергия бытия, сама воля. Воображение уже не вычерчивание границ в трансцендентальном пространстве, каковым оно было в синтезе опыта, но открытие смысловой перспективы «от ... к» («von ... zum»). Воображение задает пространственную смысловую развертку движения от «здесь» – к «там», от экзистенциальной «близости» – к экзистенциальной «дали». Это вычерчивание пространства не для синтеза, но вычерчивание границы смысловой перспективы для морального действия. Поэтому оно есть энергия отодвигания границы явления в открывающейся смысловой перспективе; оно бежит впереди нас, вычерчивая перед нами перспективу открывающихся далей. Иначе говоря, воображение есть напряжение, возникающее на границе здесь-бытия между «здесь» и провидимым «там». Если понять явление как круговой горизонт присутствия, то воображение становится энергией развертывания самих границ здесь-бытия. А поскольку само здесь-бытие изначально конечно, то воображение оказывается энергией движения из одной здесь-ситуации в другую. (Опять же нужно отметить здесь отличие от Хайдеггера: кантовское воображение в практическом обращении есть энергия самого бытия в акте самоидентификации, а не анонимная структура Dasein: это энергия моего живого интеллекта. Оно есть не вульгарно-эмпирическая фантазия, а онтологически истолкованная и понятая воля: оно теперь норма моего здесь-бытия).

Аналогичным образом и чувственность должна теперь мыслиться как характеристика конечного здесь-бытия. Опыт бытия-в-мире есть практическое снятие антиномии внутреннего и внешнего опыта: есть только явление, и то, что явило себя в нем. Чувственность оказывается смысловой материей (поверхностью) явленных в здесь-бытии объектов (вещей). В круге здесь-бытия присутствуют вещи, которые теперь не есть феномены объектов, но нечто непосредственно присутствующее. Однако, как таковые они даны как явленные-в-здесь. Чувственность оказывается смысловой поверхностью, поскольку она уже в себе

организована рационально (посредством категорий). Категории теперь уже не могут выступать как априорные структуры рассудка, поскольку сам рассудок теперь получил внешнее существование, весь опредметился в явлении, в формах явленных вещей. Чувственность и рассудок теперь даны вместе как «объективированный» рассудок и «объективированная» чувственность – в форме лучащихся смыслами вещей.

Мы феномены, но можем и должны мыслить себя как ноумены. Очевидно, что мир конечен не в физическом, но морально-практическом, т. е. смысловом, плане. Открытая перспектива бытия теперь выступает как горизонт нашего бытия-здесь. Волящий разум, собственно говоря, и есть полагание границ феноменальной реальности, в силу чего она сразу же приобретает смысловую перспективу и вектор направленности. Практическое обращение разума основано на этом *категорическом решении* воли. Явление есть действие скрытой причины, ибо в синтезе явления воля, как мы видели, была лишь формальным механизмом. Даже само наше «Я», поэтому, было лишь «маской» (функцией) этого формального механизма. Теперь же здесь-бытие («Я») осознается как живое присутствие бытия. Поэтому, с одной стороны, оно «ничье», поскольку манифестировано как явление бытия (это, так сказать, само бытие, сама воля), с другой стороны, оно выступает как сознание здесь-бытия. В качестве такового оно не зависит теперь от внешнего воздействия, но целиком является автономной активностью. Разум обнаруживает свою бытийную основу, а потому свою способность быть причиной событий в мире. В самом деле, открывающаяся перспектива бытия есть перспектива «здесь-бытия», т. е. собственно «*моя*». Устремленность к границам явления целиком зависит от открывающегося в «здесь» горизонта. Иначе говоря, волевая интенция абсолютно свободна. Практический разум и есть самообнаружение бытия в явлении. Способность познания изначально антиномична, но способность желания изначально целостна. Иначе говоря, оказывается, что антиномичность (конечность) нашего бытия является условием его смыслового единства, т. е. основанием для практического действия (поступка).

Если рассудочный синтез эмпирического многообразия направлен на любой возможный объект, то практически обращенный интеллект имеет дело с ситуацией здесь-бытия. Синтетическому суждению в этом случае соответствует акт практического синтеза, результатом которого является конкретный поступок. В теоретическом разуме мы имеем дело с синтезом разрозненных элементов опыта, в практическом разуме с синтезом элементов здесь-бытия. В синтезе опыта единство рассудка выполняет целевую функцию, в синтезе практической ситуации такую функцию выполняет единство разума. Пока разум не превратился в открытую метафизическую перспективу, моральность поступка оказывается невозможной. Если бы наше бытие не было конечным, то оно не имело бы перспективы; если бы наше бытие не было бы конечным, то оно не имело бы смысловой целостности. Целостность и единство бытия есть предпосылка морального поступка. Иначе говоря, от воли зависит смысловое единство мира (исмысловое единство поступка). Поэтому практическое обращение разума есть не просто констатация его бытийной открытости; это акт самоидентификации.

«Я» и есть мое здесь-бытие и его бытийная перспектива, т. е. волевой выбор, категорическое решение¹. Познавательное отношение теперь понимается как акт экзистирования ноуменальной сущности. Я выбираю себя в бытии, и это выбор только изначально есть акт мышления; в действительности, это *живой волевой поступок*. Мышление своей ноуменальной сущности и есть мышление смыслового единства мира.

В этом случае «Я» есть уже не трансцендентальная проекция единства в явлении, т. е. трансцендентальной апперцепции «я мыслю». Феноменальная структура опыта теперь это наличная ситуация, а значит единство апперцепции теперь выступает как единство самой данной, точнее – заданной перспективой разума, ситуации. «Я» теперь не вульгарно-эмпирическое «Я» (как в эмпиризме), ни априорное картезианское *ego*; «Я» теперь это сам круг бытийного здесь-присутствия. А точнее, субъективность оказывается непрерывно свершаемым событием нахождения себя в здесь-бытии. Идентификация себя с этим «Я» есть не просто онтологическое истолкование *ego cogito*; действительно, «я мыслю» превращается теперь в «я есть», однако, не в чисто онтологическом плане, а в феноменальном. Граница феноменального «Я» совпадает со смысловой границей самого опыта. Однако, кантовское «я мыслю» в своем практическом обращении отличается от хайдеггеровского *Dasein*, ибо эта идентификация субъективности с наличной ситуацией здесь-бытия выступает как категорический выбор мышления себя как ноуменального сущего. Поэтому наличное «я мыслю» отнюдь не тождественно *Dasein*: оно есть выбор своей бытийной перспективы (открытости). Несомненно, серия наличных «я мыслю» есть серия всякий раз здесь-бытия, однако каждый раз это здесь бытие подразумевает волевою идентификацию себя в здесь с открывающейся бытийной перспективой. Поэтому мыслит и действует не анонимное *Dasein*, не некие трансцендентальные структуры рассудка, но мыслит и действует в наличной ситуации некое целостное одушевленное поле, которое идентифицирует себя как «Я». Никакого другого «Я», кроме самого смыслового поля «Я есть», соотнесенного с предельной границей феноменального мира, нет и быть не может. Но это «Я» есть именно «Я», соотнесенное с его смысловой границей, которая выступает как совокупность смыслов нашего здесь-бытия, а эта иерархия смыслов, в первую очередь, определяется категорическим императивом. Поэтому здесь-бытие оказывается «Я», идентифицируемым с определенным смыслом «Я есть»: от анонимного *Dasein*, явления телесного бытия в здесь (габитуалитета), идентификации себя с рассудочными структурами интеллекта и т. п., до идентификации с ноуменальной волей. В последнем случае «Я» окажется ситуацией введения свободы в причинный ряд природы: я мыслю и воображаю себя в здесь-бытии из метафизической перспективы. Тогда точка здесь-бытия окажется, с одной стороны, точкой, к которой идут из-за феноменальной границы некие силовые причинные линии, задающие и определяющие меня в «здесь». С другой стороны, от этой точки берут начало и убегают за горизонт

¹ См. критику Кантом «ленивого» разума (*ignava ratio*) и «извращенного» разума (*perversa*). – Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 411–412.

опыта линии перспективы, которые задают последовательность моих свободных действий (в будущем). Субъективно «Я» осознается первым шагом как «я есть» в данной пространственно-смысловой ситуации, вторым шагом оказывается волевой выбор «я мыслю» как выбор временной определенности ситуации¹.

Поэтому антиномии разума оказываются неизбежной онтологической структурой «Я есть». Чистое мышление и чистая воля оказываются одной и той же рациональной способностью, но первая примененная в отношении синтеза эмпирии «я есть», вторая в отношении синтеза поступка «я мыслю». Поэтому в кантовской метафизике нравственности причинное отношение и волевой акт в конечном итоге должны совпадать. Категорический акт воли не просто конституирует структуру феномена здесь-бытия², но есть выбор конкретного варианта нашего феноменального бытия. Но, строго говоря, это значит, что именно практическое обращение разума играет роль направляющей его познавательного применения. У Канта, поэтому, категорический императив не отвергает аффектированную чувственность, но полагает ей свое место; он имеет характер организующего начала чувственности, а не ее ликвидации. Ибо мыслит и действует не интеллект, но живой человек, наделенный чувственностью и рассудком. Поэтому выбор-в-бытии является основанием всякого иного выбора: если в классическом рационализме, метафизическая перспектива разума задавала направление нашему мышлению, то у Канта бытийная перспектива разума открывает направление для нашего существования.

Внутреннее чувство и понятие «Я» в философии Канта

Отмечая в предисловии ко второму изданию своей «Критики чистого разума» те новации, которые им были сделаны, Кант говорит, что они касаются опровержения психологического идеализма, а именно наивной веры в наше существование. Он утверждает, что из самого внутреннего чувства отнюдь не вытекает реальности, точнее – постоянства (*Beharrliches*) – нашего существования. Само по себе внутреннее чувство, безусловно, есть только явление (феномен). Однако оно не есть и чистая *кажимость*. В явлении нам дано нечто реальное: во внешнем чувстве – внешние вещи, во внутреннем чувстве – я дан сам себе как реальное сущее³. В противном случае мы пришли бы к бессмысленному утверждению, будто явление существует без того, что является.

Однако, как мы даны себе во внутреннем чувстве? Время, являясь субъективным условием всякого созерцания, а значит – и данности нашего реального

¹ М. Мерло-Понти обнаруживает эту же феноменальную структуру «я есмь», однако в рамках феноменологической установки у него нет необходимости совмещения феноменального и ноуменального бытия, свободы и природы, и потому происходит простое гипостазирование персональной воли как чистого формального механизма бытия. – Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб, 1997. С. 505–518. См.: Daniel O. Dahlstrom. Kant und gegenwartige Phenomenologie. // Warum Kant heute? Walter de Gruyter. Berlin. New York. 2004. S.105 (Die sinnliche Subjektivitat diesseits der Synthese: “L’enseignement kantien”).

² Посредством категорий причинности вводятся и сами идеалы разума, без которых они не могут иметь смысла. – См.: Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 318–345.

³ Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 28–29.

существования (присутствия). Условием единства сознания является не понятие единства, но сам временной синтез сознания. Только потому, что мы во внутреннем чувстве феноменально даны во времени себе как нечто единое и целостное, мы можем мыслить себя в понятии как ноуменальное существо. Всегда необходимо отличать эмпирический акт сознания от его понятия. Поэтому я как живое существо дан сам себе во внутреннем чувстве как временное существо, но репрезентирован сам себе в понятии «я» как субстанциальный субъект.

1. *Трансцендентальная апперцепция и картезианское cogito.* Для Канта «я мыслю» является фактом эмпирического сознания. Напомним: философ говорит, что «я мыслю» должно быть возможным («müssen ...können») сопровождать все мои представления. Но трансцендентальная апперцепция Канта отнюдь не есть понятие «Я». Как таковая она есть априорное условие единства сознания, в соответствии с которым строится реальный синтез явления. Поэтому она, во-первых, сама не сопровождается никаким представлением, а, во-вторых, отличается от эмпирической апперцепции, которая представляет собой эмпирическое единство сознания посредством ассоциации представлений. Трансцендентальная апперцепция есть внесение единства в материал чувственности: опыт разворачивается как реальный синтез чувственности по категориальным схемам рассудка. Объективное единство рассудка становится основанием субъективного единства представлений в реальном опыте их. Но всякое объединение представлений требует единства сознания в синтезе их. «Многообразные представления, данные в некотором созерцании, не были бы все вместе моими представлениями, если бы они не принадлежали бы все вместе одному самосознанию; иными словами, как мои представления (хотя бы я их и не осознавал таковыми), они все же необходимо должны сообразоваться с условием, единственно при котором они могут находиться вместе в одном общем самосознании, так как в противном случае они не все принадлежали бы мне»¹.

Однако если рассматривать именно само *живое* явление, то, как указывает немецкий философ О. Хеффе, «я мыслю» становится не априорным условием, но непосредственным представлением реального единства сознания². Перцепция у Канта всегда есть одновременно и апперцепция. Трансцендентальное условие как бы «отливается» в реальную связь представлений: тождество апперцепции «...еще не возникает оттого, что я сопровождаю всякое представление сознанием, а достигается тем, что я присоединяю одно представление к другому и сознаю их синтез». Трансцендентальная апперцепция как таковая – есть виртуальное, и потому только потенциальное единство рассудка. В реальном же опыте она осуществляется, опредмечивается, репрезентируется в реальной эмпирической связи представлений. Реальный синтез чувственных представлений фактически и есть презентация единства сознания, т. е. действительной апперцепции я мыслю.

¹ Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 100.

² Hoffe O. Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie. Verlag C.H. Beck oHG, Munchen, 2003. S. 137–139.

Таким образом, необходимо мыслить апперцепцию как реальное объективное единство рассудка, которое осуществляется в реальном объединении чувственно многообразного. Для того чтобы нечто было представлено в пространстве, требуется чтобы осуществился реальный синтез представлений: чтобы познать линию, я должен ее провести. Стало быть, синтетическое единство этого действия есть вместе с тем единство сознания (в понятии линии). Такое реальное действие соединения представлений и есть действие проявления апперцептивного единства. Это действие, результатом которого является чувственное созерцание, и есть действие самого субъекта созерцания: объект и есть презентация субъекта, а время реального синтеза и есть время осуществления субъекта. Эмпирическая апперцепция есть только презентация трансцендентальной апперцепции.

Всякое созерцание подчинено формальным условиям чувственности – пространства и времени. Всякое мышление подчинено формальным условиям единства рассудка – «я мыслю». Реальное же явление, как внесение рассудочного единства в чувственность, выступает как «подчинение» этого «я мыслю» формальным условиям чувственности. Иначе говоря, как бы это парадоксально не звучало, время реального явления и есть время разворачивания самой трансцендентальной апперцепции. Правда, при этом апперцепция «теряет» свой объективный характер, становясь *субъективным* единством сознания¹.

Отсюда следует, что кантовское «я мыслю» принципиально отличается от картезианского *cogito*. Кантовское «я мыслю» – это эмпирическое сознание, декартовское *cogito* – это чистое сознание; кантовская апперцепция есть реальное единство сознания, картезианское *ego* – формальное единство сознания. Во-первых, картезианское *ego* именно в силу тождества «я мыслю» и «я существую», превращается в *понятие* «Я»: оно есть некое *сущее*, для которого способом существования является мышление. Кантовское «я мыслю» совсем не понятие; более того, оно не есть ни понятие, ни представление, ни, строго говоря, даже эмпирическое мышление; оно есть чистое действие реального синтеза эмпирии. Кантовская апперцепция эмпирически нам не дана, как например, чистое сознание Декарта; она есть живой синтез и потому только выражается в конкретных эмпирических актах сознания, в конкретных переживаниях (временном сознании «здесь» и «теперь»). Картезианское *cogito* как понятие формального единства сознания, поэтому, тождественно гегелевскому понятию – точнее исторической форме *ego* самосознания как «чистое Я»².

Во-вторых, обратим внимание на различие направленности векторов мышления: у Декарта движение идет от *sum* эмпирического мышления – посредством редукции всего эмпирического содержания – к чистому самосознанию. При всем инструментальном различии медитативных техник в этом картезианская редукция эквивалентна кантовской трансцендентальной рефлексии: мы идем от реального синтеза эмпирического сознания к прояснению его формальных (бытий-

¹ Ameriks K. Apperzeption und Subjekt. Kants Lehre vom Ich heute. // Warum Kant heute? Walter de Gruyter. Berlin. New York. 2004. P. 86–87.

² Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПб., 1997. С. 63.

ных) структур. Однако, в том-то и дело, что трансцендентальная рефлексия осуществляется как аналитическое действие после реального синтеза. Кант же все время напоминает, что аналитическое единство апперцепции возможно только при условии первоначального ее синтетического единства. Это значит, что вектор кантовского движения обратный – от *cogito* к *sum*: от возможного единства сознания как априорного условия реального синтеза к действительно-реальному синтезу единства. Кантовское явление разворачивается от виртуального существования к существованию реальному по схеме: от единства чистой апперцепции – к внутреннему опыту сознания здесь-бытия, а от него – к здесь-бытию предметов во внешнем мире. Поэтому кантовское «я мыслю» это эмпирическое сознание как реальное событие в мире.

В-третьих, строго говоря, и у Декарта самосознание не есть только понятие, но и особый, привилегированный акт сознания. В акте чистого мышления непосредственно явлено бытие¹. Однако если понять, что акт *cogito* при всей своей значимости есть акт *живого* интеллекта, человека как реального сущего, то мы сразу обнаружим, что его онтологическая структура тождественна любому эмпирическому акту сознания: здесь-бытие есть присутствие бытия в здесь-явлении. Не только картезианское самосознание, но любое наличное эмпирическое сознание есть презентация бытия и репрезентация апперцепции я мыслю. Наше «Я» дано нам в опыте как явление, а вовсе не как абстрактное тождество удостоверяющего себя понятия как у Гегеля², или представления как у Локка³.

Любой эмпирический акт сознания есть тождество «я мыслю» как «я существую», или, наоборот, «я существую» как «я мыслю». Собственно говоря, именно потому и можно аналитически в любом эмпирическом акте обнаружить это «я мыслю», что оно уже там есть благодаря первоначальному синтезу⁴. (Кстати, именно поэтому и Декарт может привести любой акт эмпирического мышления к его когитальной структуре). «Я мыслю» выражает акт определения моего здесь-бытия, т. е. представляет собой механизм, благодаря которому во внутреннем чувстве проявляется *трансцендентальный субъект* (правда, только как явление).

Таким образом, в отличие от картезианского понятия *cogito* трансцендентальная апперцепция Канта всегда выражает живое единство субъекта во времени (в явлении). Она указывает не на нашу субстанциальность, но на нашу действительную временность. Понятие «Я» всегда возникает на основе внутреннего чувства рефлексивным путем, т. е. когда мы уже даны себе в явлении, а потому – действительное единство сознания – действительная апперцепция – уже осуществилась эмпирическим образом.

2. *Внутреннее чувство и самосознание: самоаффектация души.* Каким образом мы открыты себе во внутреннем чувстве самосознания? Строго говоря, в синтетическом первоначальном единстве апперцепции я не сознаю себя, как я

¹ Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Проблема человека в философии. М., 1988. С. 265–271.

² Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПб., 1997. С. 63.

³ Локк Дж. Опыты о человеческом разумении // Локк Дж. Сочинения в 3 т.: Т. 1. М., 1985. С. 398–399.

⁴ См, напр.: Гуссерль. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М., 1999. С. 126–127.

являюсь себе или как я существую сам по себе, но только сознаю, что я существую и есть реальное сущее. Я являюсь себе посредством внутреннего чувства, которое, хотя и совершается благодаря трансцендентальной апперцепции, но представляет результат синтеза, т. е. действия рассудка на материал чувственности. Однако, как указывает Кант, это порождает некоторые трудности в представлении: ведь рассудок есть спонтанность как действие субъекта, которая, однако, действует на сам субъект. Это предполагает, что во внутреннем чувстве я сам являюсь одновременно и субъектом, и объектом для себя. Это действительно так: рассудок, под названием трансцендентального синтеза воображения, производит на пассивный субъект, способностью которого он является, соответствующее воздействие. Внутреннее чувство – поскольку это чувство относится к форме явления, апперцепция под названием категорий относится к содержанию созерцаний вообще. Получается, что рассудок действует согласно своей спонтанности и создает саму связь чувственного многообразного, однако только в форме внутреннего чувства, т. е. времени. Точнее, само действие рассудка, развертываясь как связывание чувственного многообразного во времени, совершается как пространственный синтез. Все отличие внутреннего чувства от опыта аффицирования внешними вещами, в том, что чувственным многообразным, подвергаемым теперь связыванию, является сама наша чувственность, а именно – сами чистые созерцания пространства и времени. Если бы синтез был бы чистой рассудочной связью, то мы были бы чисто интеллектуальными (духовными) существами. Но мы существа чувственные; рассудок сам по себе может связывать только нечто уже данное, в данном случае – только чистую чувственность как таковую. В самосозерцании он воздействует на нашу чувственность, и потому, сам «определяется» этой чувственностью. Самосозерцание, поэтому, выступает как самоаффектация души.

«Но, – пишет Кант, – каким образом Я, которое мыслит, отличается от Я, которое само себя созерцает и тем не менее совпадает с ним, будучи одним и тем же субъектом? Каким образом, следовательно, я могу сказать, что я как умопостигающий (Intelligenz) и мыслящий субъект познаю самого себя как мыслимый объект, поскольку я, кроме того, дан себе в созерцании, только познаю себя одинаковым образом с другими явлениями, не так как я существую для рассудка, а так, как я себе являюсь?»¹. Дело в том, что всякое познание предполагает восприятие, но восприятие самого себя есть мое созерцание себя во внутреннем чувстве. Внутреннее чувство столь же определено во времени, как и чувство внешнее. Иначе говоря, я сам выступаю для себя как нечто, обусловленное временем, а именно: я сам себе дан во временной развертке реального синтеза внутреннего чувства. Мое собственное существование, хотя и не есть явление (и еще меньше простая видимость), тем не менее есть определение моего существования, которое осуществляется сообразно форме времени². «...Я мыслю выражает только акт определения моего существования. Следовательно, этим самым мое существование уже дано, однако способ, каким я должен определять его, т. е. полагать

¹ Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 112.

² Там же. С. 113–114. См. также: Ameriks K. Apperzeption und Subjekt. Kants Lehre vom Ich heute. // Warum Kant heute? Walter de Gruyter. Berlin. New York. 2004. P. 93.

в себе многообразное, принадлежащее к нему, еще не дан. Для этого необходимо созерцание самого себя, в основе которого а priori лежит данная форма, т. е. время, имеющее чувственный характер и принадлежащее к восприимчивости определяемого. Если у меня нет другого [акта] самосозерцания, которым определяющее во мне, спонтанность которого я сознаю, было бы дано мне до акта определения точно так же, как время дает определяемое, то я не могу определить свое существование как самодеятельного существа, а представляю только спонтанность моего мышления, т. е. [акта] определения, и мое существование всегда останется лишь чувственно определимым, т. е. как существование явления. Тем не менее благодаря спонтанности мышления я называю себя умопостигающим субъектом»¹. Следовательно, и познаю я себя только как я себе являюсь, а не так как я существую. Осознание самого себя далеко еще не есть познание самого себя, оно есть только сознание факта существования.

Все дело в рассудке как функции единства сознания. Один раз под именем способности воображения (*Einbildung*) рассудок выступает как схватывание единства чувственности в самом синтезе явления, и в результате этого он дает единство явления – само внутреннее чувство, переживание своего здесь-существования (*Я созерцающее*). Другой раз этот же рассудок под именем способности суждения (*Urteilkraft*) подводит это многообразие внутреннего чувства – множество представлений – под понятие единства, и в результате этого он мыслит себя как субъекта этих переживаний, т. е. выступает как *Я мыслящее*.

Иначе говоря, различие явления и понятия, внутреннего чувства и мышления, феномена и ноумена, *Я созерцания* и *Я мышления* заключается в изначально присущей нам спонтанности и изначально присущей нам чувственности. Спонтанность есть проявление моей самодеятельности, но она может осуществиться только в форме чувственности.

3. *Психологическая идея разума: Кант-Декарт.* Факт «я мыслю» тождествен чистому понятию «я мыслю». Здесь Декарт абсолютно прав. Но можно ли из этого понятия *cogito* вывести некоторые знания относительно самого субъекта, не прибегая к внутреннему чувству, которое нам дает только явление? Для Канта это невозможно. Действительно, как мы видели, «это внутреннее восприятие действительно есть не более чем апперцепция я мыслю, делающая возможным даже все трансцендентальные понятия... В самом деле, внутренний опыт и его возможность или восприятие вообще и его отношение к другим восприятиям, если никакое отдельное различие между ними и определение их эмпирически не даны, следует рассматривать не как эмпирическое знание, а как знание об эмпирическом вообще, и потому оно относится к исследованию возможности всякого опыта, которое несомненно имеет трансцендентальный характер»². Поэтому из этого самого простого представления о «Я» (как существующем здесь и сейчас) нельзя вывести никакого знания о самом «Я». Это «...только простое и само по себе лишенное содержания представление Я, которое нельзя даже в строгом смысле назвать понятием, так как оно есть лишь сознание, сопутствующее всем

¹ Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 113.

² Там же. С. 241.

понятиям. Посредством этого Я, или Он, или Оно (вещь), которое мыслит, представляется не что иное, как трансцендентальный субъект мысли = x , который познается только посредством мыслей, составляющих его предикаты, и о котором мы, если его обособить, не можем иметь ни малейшего понятия; поэтому мы постоянно вращаемся здесь по кругу, так как должны уже пользоваться представлением о нем, чтобы высказать какое-то суждение о нем»¹. Трансцендентальная апперцепция не есть созерцание; если бы мы могли прибавить какое-либо эмпирическое созерцание к сознанию факта «я мыслю», то это сразу же бы превратило данное сознание в некоторый внутренний опыт. Правда, как было показано выше, это было бы только данное явление, но никак не понятие о самом умопостигающем «Я». Рациональная психология невозможна, ибо это значило бы выведение из факта эмпирического сознания (каковым и является факт «я мыслю») суждения об аподиктических свойствах мыслящего существа вообще.

Декарт отождествляет *cogito* с *sum* именно потому, что само *cogito* для него есть некое привилегированное сознание. Однако, это сознание, тем не менее остается эмпирическим, хотя и чистым, сознанием (достижение «чистоты» осуществляется не безличным духом, но *живым человеком*); тождество сущности и существования в *cogito* касается наличного факта сознания, но не сознания вообще. Анализируя картезианское основоположение, Кант пишет: «...Положение *я мыслю* есть эмпирическое суждение, содержащее в себе утверждение *я существую*. Но я не могу сказать все мыслящее существует, ведь в таком случае свойство мышления сделало бы все существа, обладающие им, необходимыми существами. Поэтому утверждение *я существую* не может считаться выводом из положения *я мыслю*, как это полагал Декарт..., а представляет собой тождественное с ним суждение. Оно служит выражением неопределенного эмпирического созерцания, т. е. восприятия (стало быть, оно показывает, что в основе этого суждения о существовании уже лежит ощущение, которое, следовательно, принадлежит к чувственности), однако предшествует опыту, который должен определять объект восприятия посредством категории в отношении времени... Неопределенное восприятие означает здесь только нечто реальное, данное лишь для мышления вообще, следовательно, не как явление и не как вещь сама по себе (ноумен), а только как нечто действительно существующее и обозначаемого в качестве такового в суждении *я мыслю*. Ибо следует заметить, что, называя положение *я мыслю* эмпирическим, я не хочу этим сказать, будто Я в этом суждении есть эмпирическое представление; скорее оно имеет чисто интеллектуальный характер, потому что принадлежит к мышлению вообще. Однако без всякого эмпирического представления, служащего материалом для мышления, акт *я мыслю* не мог бы иметь место, и эмпирическое служит лишь условием для приложения или применения чистой интеллектуальной способности»².

Положение *cogito ergo sum* – в противоположность позитивистским интерпретациям – для самого Декарта не является логическим суждением, но особым

¹ Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 243.

² Там же. С. 252.

фактом сознания. Но даже и в этом случае, как указывает Кант, оно является неопределенным, хотя и реальным восприятием. Действительно, оно не определено во времени, поскольку характеризует бытийную структуру сознания вообще. В этом случае «я мыслю» является действительно априорным условием любого наличного сознания и выражением существования трансцендентального субъекта, но никак не понятия о нем. В отношении самого понятия «я мыслю» его статус в суждении «*cogito ergo sum*» является неопределенным: относится ли оно к явлению (к наличному факту сознания) или самому субъекту явления?

Декарт смешивает факт эмпирического, хотя и чистого сознания, с данностью самого *субъекта* сознания. Тождество *cogito = sum* связано именно с тем, что *cogito* есть наличное здесь-бытие. Понятие же и есть тождество субъекта с предикатом; поэтому в *cogito* действительно наличное «здесь» есть данность бытия. Однако это касается только формы данного факта, только наличного явления. Безусловно, в «здесь» (в *cogito*) открыто бытие (существование трансцендентального субъекта); но этот факт есть только *явление* существования. Поэтому никак нельзя смешивать явление с понятием, наличное сознание с сознанием вообще. «Единство сознания, лежащее в основе категорий, принимается здесь за созерцание субъекта как объекта, и к нему применяется. Между тем это единство сознания есть лишь единство в мышлении, а посредством одного только мышления объект не дается. <...> Следовательно, оттого, что субъект категорий мыслит эти категории, он не может получить понятие о себе самом как объекте категорий, ведь для того, чтобы мыслить категории, он должен положить в основу свое чистое самосознание, которое должно было быть определено. Подобным же образом субъект, в котором представление о времени первоначально имеет свое основание, не может определить этим представлением свое собственное существование во времени»¹. Анализ осознания меня самого в мышлении вообще не дает никакого знания обо мне самом как объекте. Логическое истолкование мышления вообще ошибочно принимается за метафизическое определение объекта.

Какова роль положения «я мыслю» в разуме? Это положение содержит в себе форму всякого рассудочного суждения, а потому сопутствует всем категориям как их связующее средство. Поэтому оно составляет трансцендентальное применение рассудка безотносительно к любому возможному опыту. Я познаю объект, не просто потому, что я его мыслю, а потому, что я сознаю, что я его воспринимаю (созерцаю). В отношении самого себя то же самое: я познаю себя не потому, что я сознаю себя мыслящим, а потому, что я сознаю это свое созерцание (сознание) себя мыслящим (внутреннее чувство). Но все модусы самосознания сами по себе не есть рассудочные понятия об объектах (категории), а суть только логические функции; поэтому они не дают мышлению никакого знания, стало быть, и знания обо мне как о предмете. В противном случае смешивается возможное абстрагирование от моего эмпирически определенного существования с мнимым сознанием возможности обособленного существования моего

¹ Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 251.

мыслящего «Я» и воображается, будто при этом познается нечто субстанциальное. Между тем как в действительности «я мыслю» есть только единство сознания, лежащее в основе любой формы опыта. Поэтому Кант считает, что источником рациональной психологии служит простое заблуждение.

4. *Мышление трансцендентальной субъективности.* Каков же общий итог кантовской теории трансцендентальной субъективности? Положение «я мыслю» или «я существую, поскольку мыслю», есть эмпирическое положение, в основе которого лежит эмпирическое созерцание, следовательно, мыслимый объект как явление. Но это не значит, что тем самым душа в мышлении полностью превращается в только явление, т. е. видимость. Мышление, взятое само по себе, есть только логическая функция, есть только спонтанность связывания многообразного содержания лишь возможного созерцания. Посредством мышления я не знаю себя – ни как я существую, ни как я себе являюсь, а только мыслю себя как всякий объект вообще, отвлекаясь от способа созерцания. Если я представляю себя при этом как субъект мыслей или как основание мышления, то эти способы представления еще не есть познание, ибо они еще не предполагают применения категорий к нашему чувственному созерцанию. Если бы я хотел себя познать, я бы должен был иметь кроме мышления еще и чувственное созерцание (представление) себя самого. Но в данном случае я хочу сознавать себя только мыслящим, и поэтому я оставляю в стороне то, каким образом мое собственное «Я» дано в созерцании, в котором оно могло бы быть только явлением для меня мыслящего, но не поскольку я мыслю, а поскольку еще и созерцаю себя. В осознании меня самого в чистом мышлении я есть само сущее, существующее, но этим мне еще ничего не дано для мышления самого себя определенным образом.

Однако положение «я мыслю» определяет субъект в отношении существования и не может быть получено без внутреннего чувства. Как было показано выше, в нем к эмпирическому созерцанию того же самого субъекта применена не только спонтанность мышления, но также и восприимчивость созерцания. В данном случае эта восприимчивость созерцания есть мышление, направленное само на себя. В этом созерцании мыслящее «Я» должно было бы искать условия применения своей логической функции – применения категорий, чтобы не только посредством понятия «Я» обозначить себя как объект, но и определить способ своего существования, т. е. познать себя как ноумен. Однако, это невозможно, так как внутреннее эмпирическое созерцание имеет чувственный характер и не заключает в себе ничего, кроме данных явления. А в отношении мыслящего «Я» данное, т. е. чувственное созерцание (восприятие) явления тождественно его мышлению. Иначе говоря, в опыте *cogito* сознание дано себе только как представление, а не как субъект, только как явление, но не вещь-в-себе, только в отношении данных восприятия, но не в отношении существования.

Итак, во внутреннем опыте субъективность дана себе только как явление. Однако эта феноменальность есть только «кожа» ноумена, наличное выражение моей ноуменальной сущности. Я есть здесь и сейчас, и я отнюдь не свожусь только к здесь-существованию, хотя и не могу знать ничего помимо серии чувственных переживаний (явлений). Поэтому должно ли мое существование определяться только наличным сознанием себя здесь и сейчас? «Если допустить, –

пишет Кант, – что впоследствии, не в опыте, а в определенных (не только логических правилах, но и) неизменных априорных законах чистого применения разума, касающихся нашего существования, нашелся бы повод предположить, что мы совершенно а priori законодательствуем в отношении нашего собственного существования и даже определяем это свое существование, то тем самым обнаружилась бы спонтанность, посредством которой можно было бы определить нашу действительность, не нуждаясь в условиях эмпирического созерцания; тогда мы заметили бы, что в сознании нашего существования а priori содержится нечто такое, с помощью чего наше существование полностью определяемое только чувственно, может быть тем не менее определено касательно некоторой внутренней способности в отношении к умопостигаемому (конечно, только мыслимому) миру»¹.

Иначе говоря, как живое и временное существо я репрезентирован сам для себя как *существо трансцендентное*. Действительно, я являюсь чувственным и потому реально существующим существом; для себя я дан всегда как явление – во внутреннем чувстве как переживание своей временности, во внешнем чувстве как переживание своей конечности. Однако мыслить себя я *могу* и, поэтому *должен*, именно исходя из мышления своего существования как ноуменального существа, поскольку в самом акте самовосприятия дано мое непосредственное присутствие. В здесь-бытии явления всегда дано ноуменальное бытие. А потому, несмотря на то, что воспринимать себя я должен на основании опыта, т. е. только применяя категории разума к чувству, мыслить себя я *могу* и должен безотносительно к нему, поскольку в самом этом опыте я дан себе не только как явление, но и как ноумен. Иначе говоря, хотя предикаты моего эмпирического существования и возникают из совсем другого принципа, я *могу* применять их в качестве логических функций субъекта к самому себе как субъекту и моей свободе. Спонтанность, посредством которой определяется наше существование, есть воля (правда, проявляемая в синтезе явления под именем способности воображения или суждения)². Неизменные и априорные законы разума, которые определяют мое существование в мире, а не только сознание себя в наличной ситуации, являются регулятивами этой воли. Тем самым, поступки или действия, согласующиеся с моральной свободой субъекта, определялись бы так, что они всегда могли бы быть объяснены законами природы сообразно этим категориям. Речь, конечно же, идет об осознании морального закона, который есть чисто интеллектуальный принцип определения моего существования. Мыслить себя реально существующим и свободным существом есть наш долг как условие самого нашего существования. На этом положении, как известно, и строится кантовская этика.

¹ Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 256.

² Необходимо понимать, что воля у Канта носит онтологический (ноуменальный) характер, но феноменально она проявляется в чистом разуме – в виде способности воображения, силе суждения, идеях разума, и только после обращения теоретического разума в разум практический – она собственно предстает как сама воля, точнее – как моя воля. Именно потому, что Шопенгауэр абсолютизировал различие между явлением и вещь-в-себе, первое у него превратилось в чистое представление, а второе – в мировую волю. В здесь-бытии явления воля превратилась у него в конечную волю.

Опыт онтологического истолкования кантовского учения о воле

Идея онтологического истолкования учения Канта – общее место философии XX века. Однако обычно оно касается истолкования кантовского утверждения о действительности явления и не распространяется на его учение о воле. Например, Э. Кассирер проводит различие между познанием и волей как различными сферами опыта на основании различия общезначимости суждений¹, а Хайдеггер, хотя и намечает понимание бытия (явления) как «действуемости» воли, но также сохраняет различие действительности самой воли как свободы и достоверности бытия как синтеза предметности².

Действительно, философы традиционно различают разум и волю как различные способности человека, однако это положение не вполне соответствует духу новоевропейской философии. Например, в работе «Человеческая природа» Т. Гоббс пишет: «...желание, опасение, надежда и другие страсти... не порождены волей, а сами составляют эту волю»³. Действительно, воля в своей действительности есть чистая страсть, это сама бытийная энергия существования. Однако, практически эта страсть может иметь две модификации – собственно слепого, субъективного желания-хотения, и разумной воли. Желания сами по себе есть просто страсти, аффекты ума; не сопряженные с рефлексией они есть его пассивное состояние. Воля – напротив, есть аффект, определяемый разумом, это активное состояние ума. Поэтому видимым мотивом всей новоевропейской философии является проблема разумного управления страстями. В принципе и Кант присоединяется к такому различению воли как чистого желания (феноменальной воли) и разумной воли (объективной воли). Идея категорического императива в «Критике практического разума» есть его ответ на вопрос о разумной мотивации воли. Однако такое решение основано именно на феноменологическом, а не онтологическом различении разума и воли.

Между тем, онтологическое истолкование учения Канта требует понять само явление как *действительность воли*. Именно онтологическое истолкование опыта вносит новый мотив в это понимание воли: само явление и есть действительное осуществление волевого порыва к существованию. «Тайна» воли – это ее модификация в явлении, а именно – как продуктивной способности воображения, способности суждения и, наконец, энергии самого разума. Вместе с тем, прорисовкой в чувственном созерцании предмета явления, опыт еще не закончен. Полнота явления, по Канту, совершается, когда четко обрисовывается *феноменальный* характер явления, т. е. определяются его границы, а именно происходит *практическое обращение* разума. Только в этом случае воля выходит в своем действительном облики, и происходит отделение субъективного желания от «чистой воли».

1. *Воля как спонтанность мышления. Продуктивное воображение.* Основным персонажем синтеза явления выступает у Канта, как известно, продуктивное

¹ Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. СПб., 1997. С. 217.

² Хайдеггер М. Ницше. СПб., 2007. Т. 2. С. 412–414.

³ Гоббс Т. Сочинения в 2 т. Т.1. М., 1989. С. 567.

воображение. Оно есть непосредственное выражение естественной спонтанности рассудка, оно соединяет чувственность и рассудок, образуя единство явленного. Между тем, понимание явления как синтеза требует понимания продуктивного воображения как *единящей* силы.

В первом издании «Критики чистого разума» Кант показывает, что явление представляет собой целостное синтетическое действие антиципации, аппрегензии и рекогниции, каждая из которых взаимно «предполагают» друг друга. В каждой из этих функций мы сталкиваемся со специфическим проявлением первичной активности воображения: синопсис связан с чистой спонтанностью созерцания, антиципация и аппрегензия выражают активность самого воображения, наконец, рекогниция выражает деятельность апперцепции, которая активна по отношению ко всему содержанию сознания. Тем не менее каким образом все же происходит пошаговый синтез разрозненных элементов в целостный образ предмета?

Внимательный анализ кантовского текста показывает следующее: синопсис пошагово соединяет отдельные временные моменты, аппрегензия схватывает их как фигурный синтез, антиципируя благодаря апперцепции единство образа. Эти функции как бы «вложены» друг в друга: сила воображения в этих функциях соединяет разрозненные впечатления в целостную картинку¹. Однако очевидно, что непосредственно от пошагового временного синтеза к синтезу времени непосредственно «перейти» нельзя: для этого образ времени уже должен быть антиципирован. Синопсис есть репродуктивное воображение, и он только совершает временной (трансцендентальной) счет. Как известно, образом времени у Канта являются схемы чистых рассудочных понятий, т. е. апперцепция фактически задает единство времени. Но также понятно, что переход от синтетического единства к единству синтеза требует силы: простое репродуктивное воображение этого сделать не может. Именно поэтому Кант говорит о продуктивном воображении как адекватном выражении спонтанности мышления, т. е. фактически познающей воли. Аппрегензия как схватывание единства созерцаемого и есть непосредственно продуктивное воображение.

Апперцепция и система категорий у кенигсбергского философа есть формальная структура рассудка; в живую форму единства рассудка их приводит продуктивное воображение. Апперцепция как самосознание определяет единство сознания, т. е. является по отношению к воображению образцом (целью и средством). Продуктивное воображение способно нарисовать в чистом созерцании проект любого возможного опыта, набросок любого возможного предмета познания вообще. Действительным же источником продуктивного воображения является *познающая* воля; в нем нам и открыта ее трансцендентальная природа. Именно трансцендентальная воля в форме воображения рисует образ сущего вообще, благодаря чему оказывается возможен продуктивный синтез разрозненных данных в целостный образ. Чувственная картинка наличного предмета является окончательным завершением деятельности воображения, но за ней всегда стоит проект сущего как такового. А поскольку это проект сущего вообще,

¹ Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 501–506.

то деятельность воображения всегда остается незавершенной: трансцендентальный образ сущего гонит аппрегензию созерцания в бесконечность. Неукротимая энергия стремления к бытию заставляет продуктивное воображение не только оперировать в пространстве и времени созерцания, проектируя заданный категорией предмет, но воображает и бесконечную перспективу чистого созерцания.

Получается так: в нас существует бездонный источник энергии, который в форме продуктивного воображения набрасывает на материал чувственности априорный проект предмета явления. По отношению к этой энергии – и аппрегензия, и продуктивное воображение, и сама чувственность, – есть только лишь структуры-посредники для ее проявления. Однако, самое важное здесь то, что по отношению друг к другу они также оказываются средствами, создавая целостный комплекс единства сознания. Структура, образуемая отношением чистой апперцепции к продуктивному воображению, является чистым посредником: с одной стороны, образуется феноменальная граница внешнего созерцания, с другой стороны, феноменальная граница внутреннего созерцания. С одной стороны, познающая воля энергично набрасывает образ трансцендентального объекта в форме созерцания конкретного предмета, с другой стороны, познающая воля энергично набрасывает образ трансцендентального субъекта в форме созерцания внутренних переживаний. Повторимся еще раз: апперцепция есть только структура единства сознания, но никак не трансцендентальный субъект. Явление оказывается границей сознания: как бы из глубины самого бытия по ту сторону внутреннего чувства в нас прибывает трансцендентальная воля, учреждая само наше мыслящее «Я» (само единство сознания, апперцепцию), и через него (через единство апперцепции и продуктивного воображения) вливается в созерцание и за его пределы. В этом смысле апперцепция и продуктивное воображение есть внутренний, доопытный горизонт нашего сознания, и проявление самой бытийной воли. Апперцепция, т. е. рассудок как формальная структура, как бы структурирует чистую энергию существования.

Таким образом, продуктивное воображение есть выражение бытийной воли «слепой» энергии самого существования. Это есть сама сила схватывания чувственного материала в целостное явление.

2. Воля как сила суждения. Пробег воли по временной линии «от...к». Рассудок есть способность подводить представления под понятия. Теперь становится ясным, что сила суждения (*Urteilkraft*), о которой говорит Кант, есть вторая модификация и выражение воли. Действительно, для того, чтобы апперцепция совершала временной синтез, требуется нечто большее, чем просто простая наличность материала схватывания; требуется образ схватываемого. Воля в форме антиципации предмета восприятия совершает предвосхищение аппрегендируемого предмета, проброс вперед силы непосредственного соединения разрозненных элементов чувственного. Как бы впереди силы непосредственного синтеза «бежит» и развертывается виртуальное пространство и образ единящегося в нем предмета.

Сама аппрегензия совершается на основании трансцендентальных схем чистых рассудочных понятий. Схемы и есть априорные условия для развертывания самого синтеза, как бы «рельсы», направляющие непосредственную силу воображения (аппрегензию) в реальном временном синтезе. Они есть чувственное условие для применения категорий. Но должны быть еще правила перехода от одной трансцендентальной схемы к другой, правила самих трансцендентальных схем, направляющие силу воображения при переходе от синтеза по схеме одного понятия к другому. Другими словами, должны быть схемы синтеза самих восприятий. Поэтому в этой силе, направляющей синтез чувственности по темпоральным схемам рассудочных понятий, выражается антиципация самих воспринимаемых предметов. Проброс «вперед» – это и есть правила действия аппрегензии по синтезированию по схеме понятия.

Почему трансцендентальная схема носит темпоральный характер? Понятие содержит в себе синтетическое единство многообразного вообще. Но реальное единство чувственного многообразного есть время как форма созерцания. Время – это форма единства чувственного многообразного (созерцаемого), и потому оно есть не только созерцание, но и понятие. Точнее, само созерцаемое по схеме понятия, чувственная схема понятия. Посредством воображения само время разворачивается как созерцание (и созерцаемое). Время оказывается чувственным условием понятий, ибо понятия есть только мысли. Но это значит, что и основоположения рассудка, которые есть правила применения понятий в синтезе, являются в основе временными схемами. Антиципация как бы направляет аппрегензию живого созерцания по схеме чистого понятия и тем самым осуществляет переход от созерцания по схеме одного понятия к созерцанию по схеме другого понятия. Это означает, в свою очередь, что «проброс», «забегание вперед», проектирование будущего созерцания, совершающееся познающей волей в форме антиципации предмета опыта, есть переход от *возможного* созерцания к *действительному*. Кант говорит, что основоположения «...направляются от понятий к созерцаниям, а не от созерцаний к понятиям»¹.

Таким образом, познающая воля в синтезе явлений имеет временную структуру «от...к»: конкретно – от аксиом созерцания к постулатам эмпирического мышления вообще. Другими словами, сама энергия существования ведет временной синтез от абстрактных и самых пустых схем предметов опыта до живых созерцаний. Такое понимание временной природы воли уже намечалось в классическом рационализме у Лейбница: воля у него есть равнодействующая сила от всех рациональных и иррациональных мотивов и желаний, заполняющих наше сознание, а потому ее темпоральная структура «включает» в себя все модусы времени. Однако, именно поэтому у Лейбница решение рациональной мотивации воли связано с самым сильным желанием, обеспечивающим обращение воли – желанием разумного существования. Поэтому воля есть напряженное отношение между сущим и должным, есть выбор разумного будущего,

¹ Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 135.

превращение потенциального бытия в бытие актуальное¹. Волевой экзистенциальный выбор превращает метафизический (потенциальный) разум в актуальное существование: конечное сущее (человек) может актуально воплотиться в бытии как разумное существо, разум может осуществиться как актуальное состояние конечного сущего².

Но у Канта – в его критической позиции – это означает превращение потенциального бытия, воплощенного в априорной структуре рассудка, в живое созерцание. Явление и есть про-явленность априорной структуры рассудка как действительный, первоначальный синтез явления и есть время как выражение воли. Строго говоря, действительное восприятие (чувственный образ воспринимаемого предмета) начинается с аналогий опыта; это правила, которые диктуют синтез живого явления по *аналогии* возможного предмета опыта. Именно по аналогии с возможным предметом возможного опыта строится во времени синтез действительного предмета живого восприятия. Основоположения созерцаний – аксиомы созерцания и антиципации восприятий – не являются в точном смысле слова правилами рассудка. Они входят в таблицу правил рассудка постольку, поскольку без опоры на созерцания применение самого рассудка невозможно. Это основоположения, соответствующие категориям количества и качества, суть не правила рассудка, но сами условия опыта, ибо «...по одним лишь категориям мы не в состоянии усмотреть возможность какой-либо вещи, а всегда должны пользоваться созерцанием»³; они выражают экстенсивность и интенсивность самого созерцания, чтобы оно могло быть подвержено синтезу. Поэтому действительными основоположениями рассудка являются только аналогии опыта и постулаты эмпирического мышления. Они случайны относительно своего предмета, но априорны относительно самого явления. Но именно с их помощью строится необходимая целостность самого восприятия, ибо они связаны с категориями отношения и модальности. Иначе говоря, в подчинении этим правилам строится синтез (сама чувственная картинка предмета восприятия) целостного предмета опыта как предмета внешнего восприятия. Если познающая воля в своем синтезе движется к живому созерцанию целостного предмета в восприятии, то это значит, что синтез осуществляется не просто от условий восприятия к целостному предмету эмпирического мышления, но основоположения эмпирического мышления и связанные с ними категории модальности оказываются направляющими для аксиом созерцания и антиципаций восприятия. Проброс, антиципация целостного предмета, проектирование предмета будущего синтеза оказывается априорным условием и правилом для аппрегензии в созерцании. *Воля в модусе силы суждения является правилом для воли в модусе схватывания.*

Таким образом, познающая воля антиципирует предмет опыта, задавая тем самым правило для аппрегензии на предыдущем шаге синтеза. Антиципация есть

¹ Анализ темпоральной структуры желания у Лейбница см.: Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении // Лейбниц Г.В. Соч. в 4 т. Т. 2. М., 1983. С. 205–206. Он же. Опыты теодицеи о благодати Божьей, свободе человека и начале зла // Лейбниц Г. В. Соч. в 4 т. Т. 4. М., 1989. С. 54–62.

² Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении // Лейбниц Г. В. Соч. в 4 т. Т. 2. М., 1983. С. 177–178.

³ Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 182.

забегание воли вперед под управлением категорий следующей рубрики в процирировании предмета опыта. Это значит, что воля как сила суждения есть устремленность в будущее, направляющая синтез настоящего (схватывание пошагового синтеза в созерцании). Это как бы синтез из будущего. В «Системе трансцендентального идеализма» Шеллинг указывает именно на это: категории являются друг для друга временными схемами синтеза явления. Отличие между Шеллингом и Кантом состоит в том, что для Шеллинга само понятие вообще есть образ действия, посредством которого в созерцании вообще возникает объект. Но поскольку понятие «...есть правило, в соответствии, с которым вообще конструируется объект, а объект... – выражение самого правила, то должно быть найдено действие, в котором само правило созерцается как объект или, наоборот, объект – как правило конструкции вообще»¹. И Кант, и Шеллинг под опытом понимают *живой* синтез явления, но у Канта чистые рассудочные понятия имеют отношение к чувственности посредством воображения, а у Шеллинга они есть образы самого действия, т. е. схемы есть созерцания понятий². Акцент Шеллинга заключается в том, что у него сами категории имеют временной характер, в то время как у Канта временной характер носит трансцендентальная схема понятия. Схема является чувственно созерцаемым правилом, необходимым для создания эмпирического предмета. а это значит, что схема сама является созерцанием понятия. Трансцендентальный схематизм времени, по Шеллингу, заключается не в том, что категории есть правила самого времени, но в том, что время конструирования объекта в созерцании, как правило, определяется другой (следующей) категорией. Для того, чтобы осуществился синтез в созерцании посредством первой категории, она сама должна осуществиться как созерцаемое правило, а это осуществляется благодаря следующей категории. Следующая категория является правилом применения первой категории, т. е. трансцендентальная схема привносится в живое созерцание. Философ пишет: «...первая категория вообще созерцаема только благодаря второй». Как это понимать? Только таким образом: категория есть правило для конструирования объекта в созерцании, но действительный синтез есть действие этого правила. В реальном синтезе понятие становится созерцанием: как таковые понятия нам даны только в их применении, но происходит это благодаря второй, следующей, будущей, категории, являющейся, по сути, правилом для созерцания категории первой: «...вторая категория в каждом классе необходима потому, что она привносит в первую категорию трансцендентальную схему». Получается так: воля в форме второго понятия задает

¹ Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2 т. Т. 1. М., Мысль, 1987. С. 380.

² Там же. С. 381. Поэтому у Шеллинга нет кантовской проблемы «трансцендентальной дедукции категорий»: категории сами и есть схемы любых предметов мышления, поскольку речь может идти только о самом живом синтезе, в котором категории и наполняются смыслом. Понятие, указывает философ, предшествует объекту, «правда, не во времени, а по значимости» – Там же. С. 383. Для Шеллинга, как известно, различие между априорными понятиями и их эмпирическом применении не имеет смысла: чистые понятия как таковые есть пустая логическая форма, которая существует только в рефлексии, поскольку из понятия при этом удалено всякое созерцание. – Там же. С. 385.

правило для применения первого понятия¹. Отсюда и вытекает, что, во-первых, Шеллинг признает, что изначальной категорией является категория отношения, поскольку категории количества и качества относятся только к изначальному механизму созерцания, т. е. условия применения рассудка². А во-вторых, он указывает, что категории модальности являются высшими по отношению к категориям отношений, ибо последние выражают только отношение объекта к познавательной способности, а первые выражают само существование (явление).

Повторимся, различие между Шеллингом и Кантом в том, что синтез Канта – это синтез явления, а синтез Шеллинга – это синтез мышления. Поэтому, кстати, у него предмет созерцания конструируется, а у Канта только проявляется (проецируется) в чувственности. Иначе говоря, при этом воля как сила суждения целиком остается в пределах явления. Основоположения рассудка и есть правила синтеза явления, предмета в явлении. Как известно, Кант специально оговаривает, что рассудок имеет только эмпирическое, а не трансцендентальное применение. Сами по себе категории пустые понятия, чистые формы мысли; как таковые они присутствуют только в рефлексии. В живом эмпирическом мышлении можно обнаружить только результаты их трансцендентального применения, т. е. уже сущую организованность опыта в форме этих понятий. Чтобы понять возможность вещи согласно категориям, мы должны, – утверждает философ, – обнаружить соответствующие созерцания, причем созерцания внешние. «Все основоположения чистого рассудка суть не более как априорные принципы возможности опыта и только к опыту относятся также и все априорные синтетические положения; более того, сама возможность их основывается целиком на этом отношении к [опыту]»³.

В контексте онтологического анализа воли это означает, что порыв воли сдерживается рассудком и ограничивается сферой опыта. Но воля как такой порыв к самому бытию направлена за пределы явления: в явлении всегда зреет, предвосхищается, угадывается само бытие. Модификация воли в силе суждения есть только конкретное проявление самой волевой интенции к бытию.

3. *Воля как восприятие. Идеи разума.* Как известно, Кант упрекает Лейбница в том, что тот обманулся трансцендентальной амфиболией, т. е. смешением объекта чистого рассудка с явлением; иначе говоря, перенес понятия чистого рассудка на само бытие. Действительно, если забыть, что мы имеем дело с явлением, то все наши понятия должны относиться к самому бытию. В этом случае

¹ «...Схема есть вообще то, что служит опосредствованием внутреннего и внешнего чувства. <...> Если я устраню вторую категорию, сохранив одну первую, то у меня останется абсолютное пространство (чистое неструктурированное созерцание – С.К.), если я устраню первую, сохранив вторую, то у меня останется абсолютное время (т. е. время только как внутреннее чувство) (чистая схема предмета опыта – С.К.)». – Там же. С. 387, 393.

² «...До и вне рефлексии объект совсем не определяется математическими категориями, ...напротив, ими определяется лишь субъект будь то в качестве созерцающего или в качестве ощущающего». – Там же. С. 386. Сам предмет как объект восприятия в явлении появляется и проявляется в созерцании только с применением категорий отношений.

³ Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 185.

бытие непосредственно явлено в мышлении, а потому достаточно чистого категориального синтеза без посредства фигурного, чтобы «дедуплицировать» всеобщие свойства существующего¹. Однако, говорит Кант, если удерживать различие феноменального и ноуменального миров, то мы можем избежать – в рефлексии – подобного рода амфиболий. Мы конечные сущие; и единственный способ данности нам предметов есть их явление, т. е. созерцание. И поскольку созерцания определяются самим сущим, а не только логической формой понятий (ноуменальным предметом), то явление всегда *гранично*.

Однако, все дело в том, что поскольку воля как способность суждения направлена за пределы явления, постольку связь основоположений разума совершенно объективно принимается за объективную необходимость вещей самих по себе. Философ говорит, что речь, конечно, идет не о простых заблуждениях, которые всегда легко устранить, но о трансцендентальной видимости или естественной иллюзии, которая есть эффект самой деятельности нашего интеллекта. Речь идет о самой трансцендентальной способности суждения как воле, переступающей имманентные границы явления и стремящейся связать категории рассудка не с созерцаниями, а с вещами самими по себе².

Если рассудок есть способность создавать единство посредством правил, то разум есть способность создавать единство правил рассудка по принципам. Разум никогда не направлен прямо на опыт или на какой-нибудь предмет, а всегда направлен на рассудок, чтобы с помощью понятий а priori придать многообразным его знаниям единство. Это единство, говорит Кант, можно назвать единством рассудка, и которое совершенно иного рода, чем единство, которое может быть осуществлено рассудком. Какое единство может быть создано рассудком? Единство конкретного явления (восприятия). Какое единство создается разумом? Единство опыта вообще³. Однако, поскольку разум не имеет отношения к созерцаниям вообще, то единство опыта основывается на том, что есть в самом разуме, т. е. на его идеях, содержащих а priori схему единства явления. Иначе говоря, получается таким образом, что априорные идеи разума оказываются направляющими принципами рассудочного синтеза.

¹ Строго говоря, классический рационализм в лице Спинозы и Лейбница знает о различии явления и самого бытия. Но все дело в том, что чувственность рассматривается ими как аффектированный слой сознания, поверх которого возможно чистое мышление. Поэтому, собственно, Лейбниц не ошибается насчет смешения объектов чистого рассудка с явлением: для него это разные слои бытия. Он прекрасно знает, что воля есть равнодействующая рациональных и иррациональных составляющих сознания; все дело именно в ее рациональной мотивации, т. е. устремленности за пределы конечного явления к самому бытию. Иначе говоря, все дело в лейбницианской рационалистической самоидентификации. Выбор чистого мышления совершается им как волевой (экзистенциальный) выбор своего бытия. Хотя Кант и указывает на ограниченность нашего рассудка, но воля-то свободна, она не может не выбирать.

² Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 216.

³ Кант пишет: «Разум имеет отношение только к применению рассудка, и притом не поскольку рассудок содержит в себе основание возможного опыта (так как абсолютная целокупность условий есть понятие, неприменимое в опыте, потому что никакой опыт не бывает безусловным), а для того, чтобы приписать ему направление для достижения такого единства, о котором рассудок не имеет никакого понятия». – Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 232.

На этом и основана вся трансцендентальная иллюзия. Познающая воля в своем синтезе движется к живому созерцанию целостного предмета в восприятии, но это значит, что в этом своем движении она должна направляться некоторым представлением самого сущего (ноумена). Как воля в модусе силы суждения является правилом для воли в модусе схватывания, так воля в модусе разума (идеи сущего вообще) является правилом для силы суждения. Однако, поскольку реальный синтез совершается в созерцании, то такое правило для силы суждения должно содержаться, во-первых, только в самом разуме, но никак не в сущем, а во-вторых, должно быть в полной мере только идеалом для синтеза, поскольку задает только условия для синтеза. Трансцендентальные идеи разума объективно направляют синтез явлений в целостный опыт. Но воля, рвущаяся за пределы явления, переносит это правило (схему единства) на само сущее. В этом смысле она в форме восприятия определяется разумом, однако именно таким образом, что это порождает объективную иллюзию данности самого сущего: поскольку опыт всегда незакончен, то познающая воля в своем движении должна направляться идеалом законченности. Этот идеал законченности (единства опыта) есть структура разума, предопределяющая синтез явления и в этом смысле предвосхищающая синтез самих явлений. Как аппрегензия предполагала антиципацию предмета восприятия, так единство восприятий предполагает идею сущего вообще. Единство идей разума есть структура сознания, определяющая саму познающую волю, движущуюся за пределы явления. С ошибками рассудка легко справиться, достаточно в рефлексии «разложить» способность суждения на собственное действие рассудка и созерцание. Трансцендентальную же иллюзию устранить нельзя, поскольку это условие работы самого рассудка. Эти идеи не вымышлены разумом, но являются необходимым механизмом самого живого синтеза в восприятии. Кант говорит: назвать идею – значит сказать очень много в отношении объекта как предмета чистого рассудка, и очень мало в отношении субъекта, т. е. в отношении его действительности. Идея есть только предвосхищение сущего, она получает свое применение только в своем применении в реальном синтезе явлений, т. е. в живом интеллекте. А потому оказывается абстрактной («очень много») относительно самого предмета явления и («очень мало») относительно условий его данности. В этом смысле она оказывается только практическим принципом-регулятором деятельности рассудка в синтезе явлений, но не является определением сущего как понятия спекулятивного разума. Поэтому оказывается, что в рефлексии всегда «легко» обнаружить эту трансцендентальную иллюзию, но совсем невозможно от нее избавиться, поскольку она касается практического функционирования разума. Идея сущего («вещи самой по себе») оказывается безусловным условием реального синтеза явлений.

Именно поэтому феномен Канта, в отличие от последующей феноменологии, которая рассматривает феномен как сущность саму по себе, есть именно явление, т. е. непосредственная данность потустороннего сущего в нашем опыте. Поэтому, конечно, познающая воля имеет дело с сущими, но только так, как они даны нам посредством конечной организации нашего сознания. Все паралогизмы и антиномии чистого разума связаны именно с тем, что идеи разума априори

дают нам образ сущего вообще, который получает конкретное воплощение в живом явлении. Восприятие всегда выступает как восприятие сущего, однако по своему механизму оно есть только явление этого сущего. Познающая воля в меду восприятия опосредована идеями разума. Синтез опыта осуществляется как движение в структуре «от...к»: от восприятия к восприятию под управлением идей разума, предвосхищающих результат синтеза и в каждый момент отодвигающих этот результат по ту сторону явления. В этом смысле идеи разума, являясь средствами синтеза, выражают цели синтеза. Синтез одного восприятия во времени предшествует следующему восприятию, и в этом смысле предвосхищает его, и, наоборот, предвосхищение будущего как бы «направляет» синтез настоящего. Воля к сущему движет синтез восприятия, однако, поскольку этот синтез осуществляется как синтез данного в созерцании, постольку он выступает как постоянное трансцендирование границы опыта. Точнее, как постоянное полагание или отодвигание границы явления, но, будучи связанной структурой рассудка, познающая воля не может выйти за пределы опыта.

Таким образом, воля как восприятие есть движение к границам феноменального мира: от идей разума к явлению. Однако, поскольку созерцания определяются самим сущим (ноуменом), то выйти за границу явления воля не может. Субъективно явление переживается как «столкновение» моей субъективной воли и Мировой воли (ноумена)¹. Тем самым фальсифицируется дурная субъективность и открывается бытийная основа нашего разума и воли. В таком случае проблема рациональной мотивации воли выступает не как структурирование воли априорными идеями разума, но как волевой, экзистенциальный выбор, как самоопределение конечного сущего.

4. *Проблематичность конечного разума и обращение (Bekehrung) воли.* Напомним следующее важное различие. Воля как выражение чистой энергии существования есть анонимная («слепая») воля, это чистое желание быть. Мы будем именовать ее объективной или бытийной волей. Это есть та самая трансцендентальная воля, которая заполняет наше сознание, образуя его и учреждая само наше «Я». Для Канта эта трансцендентальная воля есть воля самого разума, даже так – это и есть сам разум, понимаемый онтологически как стремление к бытию (Existenz). Поэтому это, фактически, есть ноуменальная воля разума. «Тайна» воли – это неукротимая сила движения за пределы явления, от Dasein к Existenz. Однако в явлении (в «здесь-бытии»), по Канту, эта воля замкнута посредством априорной структуры рассудка (апперцепции) на чувственность. В этом случае чистая воля выступает в своих феноменальных модификациях – продуктивном воображении и силе суждения. Поскольку при этом она опосредуется формальной структурой рассудка, то она связана чувственностью, хотя

¹ Именно такова интерпретация кантовской критики Шопенгауэром. Однако этот факт можно понять не только как ничтожение собственной субъективности, но и на манер Лейбница – принятие Мировой воли как выражения разумности самого бытия. В таком случае экзистенциальный выбор мировой воли есть не отказ от собственной конечности, но рациональная мотивация своеволия. Однако, такое решение возможно только при условии беззаветной веры в разумность самого сущего (Бога). Кант имеет дело только с явлением, и для него разумность сущего лежит за пределами мышления.

и продолжает движение за пределы опыта¹. Она предвосхищает бытие за пределами явления, однако связана созерцанием. Волю, проявляющую себя в явлении, следует называть феноменальной волей; это объективная воля в границах явления.

В трансцендентальной рефлексии мы осознаем бытийный характер воли и ноуменальный характер самого разума. В самом деле, явление открывает нам одновременно само потустороннее сущее (как независимое от нас) и нас самих как сущих. Наше «Я», *cogito* оказывается феноменом бытия. Как уже указывалось, стремление разума за пределы опыта теперь подчиняет эту естественную спонтанность мышления чистому аппарату разума, т. е. превращает ее в *разумную* волю. Поэтому оказывается, что у Канта обнаружение ноуменального характера воли одновременно есть открытие нашей конечности и несубстанциальности. Наша наличная эмпирическая субъективность опознается теперь как выражение самой воли бытия. Нечто мыслит во мне, но «Я сам» есть лишь феномен существования.

Сама постановка вопроса: кто мыслит во мне? – немыслима в классической традиции; конечно, мыслю «Я», в той мере, в какой в феномене «я мыслю» присутствует бытие. Но у Канта оказывается, что «я мыслю» есть чистое явление, чистая феноменальность. Наше «я» дано нам в опыте как конечное явление, а вовсе не как идея «Я», не понятие «Я» (конечно, у нас есть понятие «Я», но оно имеется только в связи с трансцендентальной рефлексией, т. е. только уже после опыта, уже опосредованного механизмом единства апперцепции). Если бы наше «я» было непосредственно удостоверяющим себя понятием, то мы не были бы живыми людьми, соответственно, отпали бы все проблемы контролирования и управления своими эмоциями и аффектами. Однако из того, что наше эмпирическое «я» есть лишь явление, чувственное представление, вовсе не означает, что оно – иллюзия. Наоборот, именно в наличии явления и чувственного образа самих себя мы удостоверяемся в нашем существовании: ведь за явлением всегда явлено само бытие. В отличие от картезианства мы не можем отождествиться с наличным сознанием, но само это сознание есть структура явления нам нашего существования, нас самих как существующих. Проблематичность конечной субъективности состоит в том, что определение собственных границ (в явлении) открывает нам метафизический горизонт понимания себя как явления, с одной стороны, и явления сущего, с другой. Иначе говоря, с одной стороны, обнаружение своей конечности (субъективности) в опыте обнаруживает именно нашу наличную феноменальность, с другой стороны, эта наличная феноменальность выступает как выражение и проявление нашей сущности. Феноменальная воля – это бытие, открытое нам в сознании. В этом смысле она оказывается «ничейной» волей, волей самого бытия. Но где эта воля проявляет себя? Здесь, во мне, в этом моем сознании. Кто хочет, стремится, желает, мыслит во мне? Вопрос «Wer?» требует ответа: не «Я», но сам разум. Сам разум (бытийная воля) есть то,

¹ Так, спекуляции Фихте в продуцировании созерцания как раз связаны с тем, что он гипертрофирует саму творческую способность воображения как выражения ноуменальной воли, ибо оно у него ничем не ограничено.

что во мне – в том числе и в самосознании, в феномене «я мыслю», в апперцепции, – проявляет себя. Действительным субъектом воли оказывается сама воля, т. е. сам разум.

В таком случае проблема рациональной мотивации воли у Канта связана именно с завершением *полноты явления*. А именно, не только с обнаружением ограниченности явления, но его действительности. Обнаружение ограниченности нашего существования явлением «здесь-бытия» есть осознание своей феноменальности: я сам есть только явление, чистое здесь присутствие; но в той мере, в какой я есть проявление познающей воли, я есть разумное существо. Это значит, в свою очередь, что можно, отождествив себя с этой разумной волей, *обратить* ее, сменить вектор ее направленности – не на явления, но на само сущее, стоящее за феноменами. Поскольку само сущее нам дано в идеях разума как таковое, то смена вектора воли и есть направленность на идеи разума или определенность идеями разума как целями. Действительно, если понять, что за чувственными феноменами есть само наше существование, «Я» само по себе, то можно сделать причиной своих поступков не посторонние переживания, но именно мышление «ноумена» – в форме морального закона.

Обращение воли у Канта связано с актом самоидентификации с разумом в акте осознания своей феноменальности. Я отождествляюсь не с понятием «Я», и не с чистым мышлением *cogito*, но со своим непосредственным явлением в опыте: я тот, кто явлен здесь и теперь (трансцендентальный субъект). Но явление и есть выражение разума; мое отождествление с трансцендентальным субъектом в явлении и есть точка обращения воли.

Однако здесь следует, правда, оговорить два момента. Во-первых, это ноуменальное «Я» в акте свободной воли, строго говоря, уже не может быть квалифицировано как «Я»: это есть «не-Я» в полном смысле слова. Мое старое эмпирическое «я», полное страстей и аффектов, становится «местом» чистого «Я», энергии самого бытия. Эмпирические желания не могут исчезнуть, но вся энергия существования опосредуется идеями разума. Это значит, что стоит на секунду забыть о своей разумности, как мы сразу же ввергаемся в дурную субъективность наличного конечного существования, в захваченность страстями и чистую временность. Проблематичность конечного существования (разума) и заключается у Канта в постоянном «удержании» своей сущности¹.

Во-вторых, кантианское обращение разума ни в коем случае не есть спинозистское мышление бытия. У Спинозы бытие непосредственно нам открыто в мышлении, именно поэтому, собственно говоря, мыслю не я, но во мне мыслит сам Бог (бытие). У Канта мыслю я – конечный субъект, но в своих поступках я руководствуюсь априорными идеями разума в форме категорического императива. Наша конечность есть наша неизбывная характеристика существования, поскольку мы люди. Следовательно, для меня сохраняется различие между фе-

¹ На этот момент в интерпретации понятия «Я» у Канта специально указывает американский исследователь Карл Америкс. – См.: Ameriks K. Philosophie der Subjektivität. Apperzeption und Subjekt. Kant Lehre von Ich heute // Warum Kant heute? Berlin, 2003. S. 93–94. (Die eigentliche Möglichkeit eines Kantischen Subjekts: Welches Ich bin ich?).

номенальным и ноуменальным мирами, между явлением и бытием, между свободой и причиной. А потому сохраняется и понимание отличия нашего эмпирического «я» и того «Я», с которым я себя как живой человек отождествляю.

Отсюда и обращение разума для Канта и осуществляется, строго говоря, не как идентификация с разумной волей, открытой в явлении, а как волевой выбор и подчинение моральному закону. Я отождествляю себя не с идеями разума как таковыми, но с идеей свободы. Кантовская самоидентификация — это отождествление с идеей свободы, прежде всего. Моральный закон становится априорным основанием свободных поступков, а ноумен «Я» получает бытийную определенность — в том числе и по сю сторону явления. Следование идеям разума в этом случае становится нравственным долгом.

Суть обращения воли у Канта есть не просто ограничение идей теоретического разума только явлением, т. е. регулятивным применением и формулированием категорического императива практического разума. Кантовская самоидентификация — это экзистенциальный выбор себя в «здесь-бытии» в качестве наличной (дурной) субъективности или в качестве свободного существа¹.

Онтологическое истолкование кантовских постулатов эмпирического мышления

Несмотря на то, что трансцендентальный поворот Канта был направлен против догматической метафизики, сам этот поворот совершается в метафизической перспективе. Основной вопрос метафизики — что есть сущее? — имеет смысл только при безусловном условии данности самого сущего (Метафизика, 1041 b 5)². В таком случае критическая философия Канта является исследованием способа доступа к самому реальному сущему. Поэтому трансцендентальный поворот является не вопросом гносеологии, а онтологии³. Понимание этого требует онтологического истолкования кантовского опыта, в котором особую роль играют постулаты эмпирического мышления.

Как известно, самое радикальное онтологическое истолкование кантовского опыта предпринято Хайдеггером⁴. Еще в «Бытии и времени» наличное сознание превращается в чистую трансценденцию⁵. Поэтому основной задачей исследования кантовской аналитики становится онтологическое истолкование временного синтеза чувственности и рассудка. Это свое истолкование Хайдеггер за-

¹ Однако вместе с открытием нашей феноменальности, т. е. конечности и субъективности, навсегда уничтожена возможность для нас наивной метафизической веры в разумность существования. «Трещина в Я» (Делез) есть трещина в самом сущем.

² Аристотель. Соч. в 4 т. Т. 1. М., «Мысль», 1976. С. 221.

³ См. варианты такой интерпретации трансцендентального поворота в: Трансцендентальный поворот в современной философии: метафизика, теория опыта, теория сознания (4) / Сборник материалов международного научного семинара. М., 2017

⁴ Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М.: «Русское феноменологическое общество», издательство «Логос», 1997.

⁵ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 38.

канчивает анализом высшего синтетического основоположения рассудка, поскольку оно оказывается полным сущностным определением опыта как трансценденции¹. В самом деле, в этом основоположении речь идет о безусловном базовом условии самой возможности опыта, т. е. *возможности* трансценденции. И здесь обнаруживается, что эта возможность «подчиняется» онтологической дифференциации, поскольку безусловное условие такой возможности носит двойной характер. Во-первых, это есть условие возможности самого предмета опыта как такового. А во-вторых, это есть условие возможности самой данности предмета – открытого и доступного (*vernehmlich*) горизонта для этого первой возможности. «*Этот горизонт есть условие возможности предмета в аспекте возможности его пред-стояния*»². Но это, казалось бы, в корне противоречит основоположению Канта, в котором условия возможности опыта тождественны с условиями возможной данности предмета опыта³. В этом основоположении у Канта нет различия самого предмета и его данности. Для него различие между бытием и сущим выступает как различие между чистым полаганием и восприятием предмета, между мышлением и эмпирическим опытом, между понятием предмета и его явлением, короче говоря, между возможным и действительным опытом. Неужели Хайдеггер не знает об этом различии между возможностью и действительностью трансценденции?

Безусловно, он знает об этом, но для него возможность выступает не как априорное условие опыта, но как горизонт его фактичности. В этом смысле парадоксальным образом «возможность равнозначна самой трансценденции»⁴. Вся суть в том, что при этом Хайдеггер выявляет то, что у самого Канта не вполне артикулировано, а именно то, что опыт как трансценденция есть фактическая интенциональность⁵. Возможность не предшествует действительной трансценденции, но сам экстазис как реальное действие (*Leistung*) несет свою собственную возможность как предварительное условие выхождения-к... (*Hinausgehen-zu*). Трансценденция в своем утверждении вовне (*Hinausstand-zu*) одновременно утверждает перед собой и условие своей новой возможности⁶. Другими словами, единство полной структуры трансценденции включает в себя горизонт предметности, отличный от самого действия экстазиса. Опыт оказывается изначально единой феноменологической связкой-различием экзистирования и его горизонтов, бытия и сущего⁷.

¹ Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М.: «Русское феноменологическое общество», издательство «Логос», 1997. С. 65–68.

² Там же. С. 67.

³ Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. С. 134.

⁴ Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М.: «Русское феноменологическое общество», издательство «Логос», 1997. С. 67.

⁵ Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб., Высшая религиозно-философская школа, 2001. С. 81.

⁶ Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М.: «Русское феноменологическое общество», издательство «Логос», 1997. С. 68.

⁷ Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб., Высшая религиозно-философская школа, 2001. С. 92–93.

Поэтому в рамках такого онтологического истолкования опыта различие между чистым мышлением и его эмпирическим применением просто «снимается». Согласно Канту, высшее синтетическое основоположение выражает только возможность, но не фактичность опыта. Модальности возможности, действительности и необходимости характеризуют эмпирическое применение рассудка, и описываются именно постулатами эмпирического мышления. Однако теперь высшее синтетическое основоположение выражает не априорную возможность, а фактичность, т. е. действительное существование (*das Existenz*). Возможность, действительность и необходимость оказываются единством горизонтов трансценденции как временного события¹. Именно поэтому у Хайдеггера нет анализа аксиом созерцания, антиципаций восприятия, аналогий опыта и постулатов эмпирического мышления. В этом нет необходимости, поскольку то, что делает возможным трансценденцию, одновременно делает возможным вообще все доступное для опыта (*Erfahrbare*). Принцип высшего синтетического единства опыта представляет полноту экзистенции, в которой эмпирическая данность предмета, т. е. его действительность, имеет в качестве своих наличных горизонтов его возможное бытие (возможность его предстояния) и его необходимое бытие (необходимую его фактичность).

Проблема, однако, в том, что сами эти горизонты остаются в таком анализе неопределенными, открытыми, анонимными горизонтами. Чтобы разрешить эту антиномию априорной возможности и неопределенной фактичности, необходимо обратить внимание на постулаты эмпирического мышления. Обычно исследователи уделяют постулатам мало внимания. Между тем они резюмируют всю кантовскую аналитику рассудка. Именно здесь рассудок предстает не как система априорных идей, но именно как *живой* интеллект. И это отличает кантовский опыт от всеобщего картезианского *cogito* и от хайдеггеровского анонимного *Dasein*. Дело в том, что эмпирическое явление есть для Канта единственная реальность. Сами по себе и категории, и основоположения рассудка как формы мысли пусты. Только во внешнем чувстве они получают объективный смысл, а сам рассудок – свое не виртуальное, а действительное выражение. Действительно, основоположения рассудка констатируют полноту эмпирического явления. Однако если аксиомы созерцания и антиципации восприятий дают форму и содержание предмета опыта, аналогии опыта – структуру его явления, то только постулаты эмпирического мышления констатируют в наличном опыте то, что относится к его действительному бытию. В самом деле, они выражают модальность отношения предмета опыта к познавательной способности, т. е. именно данность самого предмета эмпирического опыта субъекту опыта². Само эмпирическое явление в этом смысле есть только *предо-ставление* (давание-бытие) существующего. Поскольку данность предмета в явлении и есть его бытие, постольку постулаты и выражают само это *присутствие*. И тем самым завершают саму идею синтеза явления.

¹ Черняков А.Г. Онтология времени в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб., Высшая религиозно-философская школа, 2001. С. 367–370.

² Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. С. 170.

В самом деле, постулат возможности говорит о том, что понятие реальных вещей должно быть согласовано с формальными условиями опыта вообще. Это понятно, ибо возможность предмета, мыслимого посредством априорного понятия, задается реальным синтезом этого понятия, но это есть чисто категориальный синтез¹. Другое дело – постулаты действительности и необходимости. Здесь речь идет уже о фактическом синтезе воображением чувственного многообразного созерцания под управлением категорий. В одном лишь понятии предмета нельзя найти признака существования, и только восприятие дает материал для него. «Восприятие... – единственный признак действительности»². Если реальная вещь действительно воспринимается, то ее образ (восприятие) есть реальный синтез воображения, а, следовательно, соответствует и принципам этого синтеза (аналогиям опыта). Существование вещи выступает в этом случае как то постоянное и устойчивое, что сохраняется в серии таких синтезов (восприятий)³. Поскольку синтез воображения совершается как временной синтез, то действительное есть то в реальном содержании явления, что сохраняет устойчивость во всех модификациях временного синтеза. Поэтому действительность указывает на постоянство в восприятии. Также и третий постулат касается не просто логической и формальной необходимости связи понятий, но настоящей необходимости существования предмета в явлении. Необходимое есть то, что соответствует безусловным требованиям существования. А таким требованием является реальное существование предметов познания (вещей-в-себе). Безусловность этого требования связана с тем, что Кант не может допустить отсутствия таких вещей; во-первых, это было бы призраком солипсизма; а во-вторых, это означало бы, что мы имеем переживания без причины. Это было бы не логическим, а просто перформативным противоречием: в этом случае «...мы пришли бы к бессмысленному утверждению, будто явление существует без того, что является»⁴. Следовательно, необходимое есть не просто постоянное, но безусловно постоянное в явлении. Поэтому признак необходимости относится только к эмпирическому опыту, а именно к необходимости присутствия предмета опыта. Тем самым этот постулат как бы «замыкается» на высшее синтетическое основоположение рассудка: если условия явления суть условия данности предметов опыта, то эта данность и есть само необходимое в явлении. Но это значит, что постулаты констатируют не априорную возможность, но действительную реальность прежде всего самого рассудка, фактичность его осуществления. Именно этот момент является ключевым при хайдеггеровской онтологической интерпретации кантовского опыта: «Трансценденция делает доступным конечному существу сущее само по себе (an ihm selbst)»⁵. Явление и есть присутствие, «которое есть мы сами всегда

¹ Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. С. 171.

² Там же. С. 174.

³ Там же. С. 174.

⁴ Там же. С. 23.

⁵ Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М.: «Русское феноменологическое общество», издательство «Логос», 1997. С. 68.

суть»¹. Но в отличие от Хайдеггера у Канта речь идет не об анонимном присутствии, а о действительном осуществлении живого рассудка. Рассудок в эмпирическом явлении выступает не как априорная структура, а как живой интеллект. Мыслит и действует не априорный рассудок, всеобщее *cogito*, абстрактный человек или чистое здесь-бытие, но живой человек, наделенный рассудком и чувственностью. Необходимо понять, что весь смысл кантовского эксперимента в том, чтобы восстановить изначальное единство чувственности и рассудка в самом живом опыте.

Это значит, что во всей аналитике рассудка зафиксирована последовательность *выхода человека в реальный мир*, из априорного существования – в апостериорное, из внутреннего чувства – во внешнее, из возможного и виртуального существования – в действительное и необходимое. В самом деле, аксиомы созерцания и антиципации восприятия констатируют осуществление субъективности как внешнего чувства, аналогии как внешнего опыта, а постулаты – как выхода к самому бытию как таковому. Синтез явления есть последовательный временной синтез внешнего созерцания, восприятия, внешнего опыта и эмпирического присутствия. Поэтому во всей полноте опыта выступает наше существование в реальном мире². Теперь мы есть в мире, мы вышли на границу самого явления, мы вышли к бытию.

Отсюда вытекает вся кантовская практическая философия. В самом деле, третий постулат связывает необходимое существование с эмпирическим законом причинности. Действительно, эмпирическое «Я» теперь выступает, одной стороны, как наличное сознание (*das Da-sein*), с другой стороны, как явление бытия (*das Sein*). Если мыслить его как манифестацию самого бытия, то это означает бытийное обращение рассудка: оно теперь не обусловленное, а автономное. Иначе говоря, наше пребывание вполне может определяться волевым выбором самого себя (после осознания себя в мире) в открывшейся бытийной перспективе, которая выступает как горизонт нашего здесь-бытия. Поэтому третий постулат напрямую связан с определением закона воли: так причинность природы связывается с человеческой свободой³.

Бытийное обращение рассудка (*Seinsbekehrung des Versehen*) выступает как практическое самообнаружение его присутствия в явлении. Эмпирическая антиномичность нашего бытия является основанием для практического действия (поступка): если бы наше бытие не было конечным, то оно не имело бы перспективы и смысловой целостности. Если способность познания изначально антиномична, то способность воли изначально целостна. Поэтому отношение к этому целостному и единому бытию – своему реальному присутствию – есть предпосылка морального поступка. Волевое определение «Я» в здесь-бытии есть акт самоидентификации и категорическое решение. Я как эмпирический субъект выбираю себя в открывшейся бытийной перспективе, и этот изначальный акт мышле-

¹ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 7.

² Здесь излишне напоминать, что именно постулат действительности связан с кантовским опровержением идеализма: он является не только доказательством внешнего мира, но и нашего присутствия в нем.

³ Кант И. Основоположения метафизики нравов / Кант И. Собр. соч. в 8 т. Т.4. М., 1994. С. 225–226.

ния в действительности есть живой поступок. В этом случае «Я» уже не вульгарно-эмпирическое сознание, не априорное картезианское *ego* или кантовская трансцендентальная апперцепция, а круг бытийного здесь-присутствия. Такое «я мыслю» отличается и от хайдеггеровского присутствия, потому что эта идентификация субъективности выступает не как фактическая брошенность в бытие, но именно как живой выбор своей бытийной перспективы. Здесь решимость есть волевое действие живого существа в открытой метафизической перспективе, а не экзистенциал неопределенной структуры Заботы. Точнее, *живая субъективность оказывается непрерывно свершаемым событием нахождения и идентификации себя в точке здесь-бытия*. Безусловно, «Я» может быть понято как вся совокупность смысловых идентификаций здесь-бытия с различными его бытийными перспективами – от анонимного пребывания до идентификации с ноуменальной волей. Но, согласно Канту, такая идентификация должна определяться только ноуменальной волей, поскольку только в этом случае она оказывается именно ситуацией введения свободы в причинный ряд природы¹. Значит, категорический акт воли не просто конституирует структуру феномена здесь-бытия, но означает выбор конкретного варианта нашего феноменального бытия. А это означает, что постулаты эмпирического мышления выражают не только действительность (*Realität*), но и действенность (*Tätigkeit*) рассудка.

Такое понимание опыта как осуществления живой субъективности выступает контраргументом против новейшего спекулятивного реализма. Основным критическим тезисом спекулятивного реализма является указание на кантовскую «корреляцию», т. е. связку «феномен-ноумен». «By 'correlation' we mean the idea according to which we only ever have access to the correlation between thinking and being, and never to either term considered apart from other»². Стремление преодолеть «корреляцию», свойственную всей послекантовской философии, в этой философии связано с тотальной редукцией субъективности и попытками представить объект вне всяких связей и отношений к субъекту познания. Онтологический статус самой вещи при этом не играет никакой роли, поскольку ее реальность определяется только тем, что она является независимой сущностью (в аристотелевском смысле слова). Задача понять такую вещь как абсолютно контингентную, вне связей и отношений с другими вещами³. Такая установка означает стремление мыслить саму конечность нашего опыта конечным образом⁴. Конечно, кантовское явление может быть понято как данность абсолютно контингентного сущего.

Однако при этом в своей критике «корреляции» спекулятивный реализм не уделяет внимания самой фактичности границы между сознанием и его действительным предметом. Действенность сознания заключается в том, что оно всегда

¹ Кант И. Критика практического разума / Кант И. Собр. соч. в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М., 1965. С. 423–424.

² Meillassoux Q. *After Finitude. An Essey on the Necessity of Contingency*/ translated by Ray Brassier. L.: Continuum. 2008. P. 5.

³ Харман Г. Четвероякий объект. Метафизика вещей после Хайдеггера. Пермь: Гиле Пресс. 2015. С. 97–111.

⁴ См.: *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism* / edited by Levi Braiant, Nick Srnicek and Graham Harman. re.Press Melbourne, 2011.

стремится преодолеть себя, и постоянно выходит за свои пределы – к самому объекту. В этом смысле сознание есть просто данность объекта как такового (*das Bewußt-sein*). Поэтому, если понять кантовское явление не как логическое и спекулятивное отношение («корреляцию»), то оно обнаруживается как прямое движение к действительно сущему, точнее выход на границу явления. Поэтому различие между бытием (вещью-в-себе) и мышлением (вещью-для-нас) есть всякий раз фактически устанавливаемая в живом опыте граница между ними. Любая вещь раскрывается в своем действительном бытии в отношении к другой действительной вещи. Вступая в реальное взаимодействие, любая конечная вещь проявляет себя, и в этом раскрывается ее сущность, ибо само взаимодействие определяется собственными («объективными») свойствами вещей; другая вещь в этом смысле оказывается *проявителем* действительного бытия первой вещи. Если принять во внимание эту фактичность взаимодействия как реального существования объективных вещей, то аналогичным способом необходимо понять и кантовское явление.

В таком случае явление обнаруживается как наличное присутствие самого конечного сущего в его бытийной перспективе. Строго говоря, спекулятивный реализм это признает; его возражения касаются именно неопределенности этой бытийной перспективы. Поэтому К. Мейясу предпочитает говорить не о фактичности, но о фактуальности конечного сущего. Абсолютная контингентность сущего связана именно с совокупной неопределенностью возможности, действительности и необходимости как горизонтов его существования¹. Если нечто существует, то оно должно быть контингентным, а последнее означает неопределенность самой возможности бытия сущего: равную возможность как быть, так и не быть. Если некое сущее имеет место, отсюда еще не следует ни его существование, ни его не-существование. Но дело все в том, что это касается не самого сущего как такового, а относится к его присутствию: «...the contingency of the entity that is necessary, not the entity»². В этом случае контингентность конечного сущего выражает совокупную неопределенность возможности, действительности и необходимости как горизонтов его *реального* существования. Иначе говоря, абсолютно необходимая контингентность есть характеристика самого бытия: если что-то возможно, то оно в своей действительности будет необходимо контингентным. Однако всякая конечная вещь существует не по ту сторону явления, но раскрывает себя в бесконечном ряду своих бытийных проявлений. Другими словами, во всем наборе своих бытийных состояний и постоянном выходе за пределы своей фактичности, пусть даже при этом ее бытийные горизонты остаются не ясными. Только в этом ряду обнаруживается ее контингентное существование или не-существование³.

¹ Brassier R. *Nihil Unbound. Enlightenment and Extinction*. L.: Palgrave Macmillan, 2007. P. 71–73.

² Meillassoux Q. *After Finitude. An Essey on the Necessity of Contingency/ translated by Ray Brassier*. L.: Continuum, 2008. P. 65.

³ К. Мейясу пытается вырваться из клетки корреляции за счет исключительно *спекулятивного* опровержения кантовского положения о непротиворечивости вещи-в-себе. А у Канта выход к самому бытию заключается не в его спекулятивном опровержении, а в *реальном* выходе за пределы исключитель-

Именно это и определяется кантовскими постулатами эмпирического мышления, поскольку фактическое существование не зависит от его понятия. Только реальное явление открывает сущее не как возможное, но как действительное (пусть даже и контингентное). Только *живой* опыт есть фактическое присутствие как предмета, так и субъекта в их открытости друг другу, а не пресловутая «корреляция».

К феноменологической теории субъективности Гегеля

В продолжение традиции всей классической трансцендентальной философии, в «Феноменологии духа» Гегеля предметом рассмотрения является «чистое сознание». Трансцендентальная точка зрения философии Гегеля состоит в том, что исследованию подлежит лишь то бытие, которое составляет предмет сознания, лишь познаваемое, *мыслимое бытие*. Предмет здесь – чистая, формальная, структурная определенность самого сознания. Феноменологическое наблюдение движения разворачивания форм и определенностей сознания позволяет увидеть в этом движении те точки, которые постулируют существование предмета (самого сознания) как «объективного». «Объективное» (как и «субъективное») устанавливается самим сознанием в процессе движения его структур: сознание как бы видит свой предмет таким-то и таким-то в зависимости от степени развернутости своих структур. Но при этом оказывается, что такое возможно только если сознание не будет ставить себя ни в какое предварительное соотношение с «существованием». В этом принципиальное отличие феноменологического метода исследования сознания вообще.

Но в чем специфическое отличие именно гегелевской феноменологии? Гегель изначально различает два вида бытия: *бытие* как простое и неразложимое сознанием существование (*das Sein*) и *определенное бытие* (*das Dasein, bestimmtes Sein*). Заметим, что это общее в философии различие: существование как таковое, вне мысли, не может быть схвачено мыслью. В этом Шеллинг упрекает Гегеля, указывая, что существование-в-себе включает в себя не только чувственное, телесное бытие, но трансцендентное бытие Бога. Это явилось и камнем преткновения для Хайдеггера при истолковании гегелевского бытия: он никак не мог осмыслить переход от гегелевского неопределенного бытия и ничто к становлению и бытию определенному.

Но суть дела в том, что у самого Гегеля это различие между определенным бытием и бытием как простым существованием возникает в ходе самого феноменологического опыта, т. е. в ходе самого движения к построению предметности сознания. Поэтому феноменология по необходимости соотносится только с

ного познания и мышления. Именно в постоянстве такой трансценденции, т. е. выхода сознания к своему предмету, а не в спекулятивном («диалектическом») снятии их противоположностей, и будет заключаться подлинное бытие у Гегеля. Но К. Мейясу да и весь спекулятивный реализм не знают ничего о бытийной диалектике или экзистенциальной онтологии. Вот они и мечутся между субъективным идеализмом и догматической метафизикой, между скепсисом в отношении реального бытия и его догматической субстанциализацией, принять которые они не могут.

тем бытием, которое может быть осознано, может стать знанием, определенностью сознания. Это означает, что феноменология есть предпосылка гегелевской Науки Логики (онтологии), ибо она конструирует сам предмет последней, и показывает механизм возникновения в опыте сознания образов предметности как элемента самого сознания¹. Феноменологический опыт есть в прямом смысле сравнение предмета и понятия сознания, превращение самостоятельно существующего бытия в бытие-определенность, сведение существования в некую «не имеющую объема» точку. В ходе феноменологического движения и происходит конституирование того сознания, которое в бесконечном движении совпадает с собой, предмет совпадает со своим понятием.

Таким образом, из философии последовательно исключается неразрешимая в ее границах *проблема существования*. Философия [сознания] не «дотягивается» до «самого бытия», считывая лишь его *определенность*; поэтому в-себе-бытие может сохраниться только как первый образ в круге феноменологического опыта². Повторимся, предметом анализа в феноменологии является лишь определенность в качестве бытия, т. е. предметность, которая порождается самим сознанием.

Как же происходит превращение независимого бытия в понятие сознания в феноменологии Гегеля? Суть дела в том, что существует не только предмет наблюдения – «само сознание» и знание об этом предмете – «предмет сознания» (самосознание). Но существует еще и сознание самого феноменолога, которое Гегель обозначает как «мы» или «наше сознание». Иначе говоря, существует трехслойная структура предмета феноменологии: «наше сознание» – «само сознание» – «предмет». Собственно, эта трехслойная структура – и есть структура «чистого сознания» как определенного, или достигающего определенности в ходе движения феноменологического опыта, бытия. Это трехслойная структура есть одновременно и трехслойная структура субъективности: «в-себе-бытия» – «бытия-для себя» – бытия «в-себе и для-себя». Сознание, как оно разворачивается в своем осуществлении, есть «бытие-в-себе». Сознание, в которое оно осуществляется, сознавая свое движение, есть «бытие-для-себя». Наконец, сознание для которого разворачивается сознание в своем самоосуществлении и самоосознании, т. е. становление из «бытия-в-себе» в «бытие-для-себя», которое наблюдает за этим процессом, перед которым разворачивается превращение первого во второе, есть мы сами. Это наблюдающее из феноменологической позиции сознание «мы сами» («я автора» или «я читателя»), которое в конце отождествляет себя с первым и вторым слоем, есть *чистая субъективность*.

Действительно, все феноменологическое движение, как показывает гегелевский анализ «чувственной достоверности»³, инициируется именно «нашим сознанием». Гегель, формулируя идею «Феноменологии духа», вводит «наблюдателя», «наше сознание» и превращает «предмет» в «феномен», т. е. в явление

¹ В этом смысле «Наука логики» не есть уже опыт сознания, поскольку нет ни «существования» (в-себе-бытия), ни сравнения с ним.

² С точки зрения бесконечного сознания как завершенной структуры определенности неопределенное бытие не есть неразложимая, а потому недоступная сознанию точка, но просто первая и самая бедная определенность.

³ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб., 1992. С. 54–55. См. также: Там же. С. 45.

для «самого сознания». Тем самым устанавливается источник движения предметности, но его целостность сохраняется. Движение предметности осуществляется как рефлексия не над самой предметностью, но над восприятием предметности. Если бы «только одно» сознание было предметом рассмотрения, то его предметность представлялась бы последовательностью не связанных друг с другом впечатлений. Следовательно, именно «наше сознание» обеспечивает связность «самого сознания» и является источником самого движения феноменологической развертки сознания.

«Наше сознание» – сознание автора или читателя – и есть единственное *живое* сознание, а не только его *понятие*. При этом, если брать это «живое» сознание как элемент феноменологической предметности, то оно оказывается столь же независимым от меня, или любого другого читателя, как и «само сознание». «В самом общем смысле, «наше сознание» – это то сознание, с которым мы отождествляемся в начале опыта, это точка зрения, с которой мы видим событие, и как первый взгляд на событие – это непосредственная «достоверность» сознания. Но опыт совершается. И в результате его то событие, которое наблюдаем «мы», т. е. «я» читателя и «наше сознание» как элемент трансцендентальной структуры, видит и сознание как предмет («предмет сознания»), и само «сознание» как его осознание. И наше «мы» отождествляется теперь с этим самым «сознанием». Теперь это уже не «достоверность», а «истина». А с точки зрения «нашего сознания» мы уже видим событие другим или видим другое событие. «Мы» как бы на шаг впереди, уже начинаем новый опыт, когда «само сознание» завершает прежний»¹. Таким образом, феноменологическое движение осуществляется как опережающее движение «нашего сознания». И это движение и есть преобразование простого существования в «наше», т. е. определенное, сознание. Так в «Феноменологии духа» сознание полагает свою предметность («истину») сначала в образе «самого сознания», а затем в образе «предмета».

Но даже если рассматривать «наше сознание» с точки зрения его носителя, как индивидуальное и субъективное, то и с этой точки зрения оно только до определенной степени «субъективно», ибо определяется пройденным в «Феноменологии» путем, т. е. тем, что оно «уже узнало», участвуя в феноменологическом движении.

Таким образом, предмет (бытие) как предмет знания выступает дважды – сначала «для нас», затем – «для самого сознания». Почему именно так, ведь, казалось бы, должно все быть наоборот: предмет должен сначала выступить в «самом сознании», а затем «осознаться» «для нас». Так было бы, если бы предмет – само бытие – мыслился бы как самостоятельное сущее, независимо от сознания; в этом случае такое в-себе-бытие и было бы само источником и началом движения сознания. Но такое бытие (*das Sein*), как мы видели, совершенно исключается из рассмотрения. «Быть» – это значит «быть для сознания»; вот основной принцип феноменологического рассмотрения. Таким образом, «наше сознание» есть единственное «живое» и «сущее» сознание, тогда как «само сознание» –

¹ Коротких В.И. Предмет и структура «Феноменологии духа» Гегеля. // Вопросы философии, 2005. № 4. С. 164.

лишь понятие сознания, структура, или смысл, у которого до начала феноменологического движения не может быть никакого носителя. Мы в процессе чтения «Феноменологии духа» наделяем «само сознание» жизнью, оживляем и заставляем двигаться различные формы сознания. Феноменология обеспечивает «образование» сознания не тем, что сообщает какие-то сведения о нем, а тем, что заставляет его (в «нас») переструктурировать себя, наделяя способностью видеть то, чего прежде оно не могло видеть. Это заставляет вспомнить движение мышления в «Этике» Спинозы.

Трансцендентальная субъективность как предмет феноменологии Э. Гуссерля

Суть исторической эволюции феноменологии Э. Гуссерля от «Идей I» к работам 1920-х годов заключается в том, что он окончательно разрывает классическое тождество понятий «сознание» и «субъективность» и открывает путь к онтологическому истолкованию субъективности, к хайдеггеровскому вопросу о субъективности субъекта.

1. *Понятие онтического и трансцендентальная редукция.* Совершив феноменологическую *époχή* и затем феноменологическую редукцию, мы обнаруживаем чистое сознание как совокупность ноэтико-ноэматических структур. Ноэма есть предмет сознания, который, хотя это чистый феномен, по своему смыслу играет роль «объекта», является «объектом». Иначе говоря, ноэма это нечто, указывающее на лежащее за пределами сознания, «отсылающее» за эти пределы; в этом смысле она является трансцендентной сущностью. С одной стороны, поскольку ноэма является реальной частью сознания (*reelle*), она имманентна ему. С другой стороны, поскольку она всегда «отсылает» к трансцендентному, она является онтической трансцендентностью. Онтическое – значит: относящееся к порядку сущего.

Если мы обратимся к ноэзе, то мы точно так же обнаружим, что акты *cogitare* «отсылают» к «субъекту», к нашему «Я». В рефлексии, говорит Гуссерль, всякая ноэза принимает эксплицитную форму *cogito*. Однако, суть дела в том, что в рефлексии ноэза превращается в ноэму, само *cogito* тут же предстает как некий сущий предмет. И в этом смысле наше «Я» оказывается онтическим субъектом. Именно здесь, как известно, обнаруживается расхождение Гуссерля с Декартом: картезианское сомнение в поиске аподиктической достоверности останавливается на этой непосредственной самоданности *ego cogito*. Действительно, чистое *cogito* дано вместе с чистым потоком *cogitationes*, однако ни в коем случае нельзя полагать, что оно есть некое лежащее «за» ними сущее. Тождество *cogitationes* и *cogito* еще не ведет к субстанциализации самого *cogito*. Картезианская редукция сводит различные когитации к их единству, но это единство является презентацией акта бытия, присутствия, но никак не презентацией некой трансцендентальной субстанциальности. Этот вывод от *cogito* к *sum* как *substantia*, является, по Гуссерлю, неправомерным¹.

¹ Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998. С. 82–83.

В том, что мы рассматриваем *cogito* как сущее мы «спасли некий маленький уголок мира», ибо сам смысл сущего напрямую связан с естественной установкой. В самом деле, картезианская редукция оказывается только модификацией естественной установки. Между тем, говорит Гуссерль, этот смысл «сущего» мы еще только должны установить, и, следовательно, должны занять установку редукции и по отношению к нашему «Я».

Что нам открывается, когда мы совершаем *époχή* по отношению к любым онтическим – психологическим или метафизическим – понятиям «субъекта», совершив полную нейтрализацию взгляда? Открывается трансцендентальная субъективность как *чистая жизнь* сознания. «Жизнь эта постоянно есть (*da ist*) именно для меня; в своей изначальной оригинальности, как она сама, она постоянно дана сознанию в восприятии в некотором поле настоящего»¹. Эта субъективность есть универсум феноменов в чистом виде; она *первична* по отношению к любым отдельным феноменам; она *трансцендентальна*, поскольку означает чистую действительность.

Остается ли при этом что-нибудь от нашего «Я»? «Наперед ясно одно: произведя подобную редукцию, мы в потоке многообразных переживаний – в этом трансцендентальном остатке – нигде не встречаемся с чистым «я» как переживанием среди переживаний. ...Представляется, что «я» постоянно и даже необходимо должно присутствовать здесь, и это постоянство, очевидно, не постоянство некоего тупо застрявшего на месте переживания, «фикс-идеи». Напротив, «я» принадлежит к любому переживанию, которое появляется и затем уплывает вместе с потоком, его «взор» проникает «сквозь» любое актуальное *cogito*, направляясь к предметному. Луч этого взгляда заново возникает с каждым новым *cogito* и исчезает вместе с ним. А «я» – тождественно. ...Любая *cogitatio* может сменяться, она *может* пребывать и убывать, хотя можно и усомниться в том, каждая ли *необходимо* преходяща, а не просто, как мы это фактически обнаруживаем, *фактически* преходяща. В отличие от этого, чистое «я» представляется, однако, чем-то принципиально необходимым, чем-то абсолютно тождественным при любой действительной и возможной смене переживания, а потому ни в каком смысле *не может считаться реальной частью или моментом самих переживаний* (курсив Гуссерля. – С.К.)»². Именно эта тождественность единства сознания, как известно, и приводит к пониманию «Я» как особой ноуменальной сущности.

«Чистое «я», – продолжает Гуссерль, – живет в особом смысле во всяком актуальном *cogito*, однако и все переживания заднего плана принадлежат ему, а оно – им, и все они, принадлежа *к одному и тому же – моему* – потоку переживания, обязаны превращаться в актуальные *cogitations* или же имманентно включаться в таковые; говоря языком Канта (не станем решать в его ли смысле): «“Я мыслю” должно быть таким, чтобы оно могло сопровождать все мои представления» (курсив Гуссерля. – С.К.)»³. Безусловно, при совершении трансцендентальной редукции остается остаток (*Residuum*) – само «я могу» редукции;

¹ Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998. С. 75.

² Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. М., 1999. С. 126–127.

³ Там же. С. 127.

однако, очевидно, что оно и есть то самое «я мыслю», о котором говорит Гуссерль, и которому мы, поэтому, не можем приписывать характеристики онтического. Это «я мыслю» и есть сама субъективность как таковая в любых своих когитациях.

Таким образом, при совершении трансцендентальной редукции изменился сам смысл понятия «сознание»: *cogito* есть трансцендентальная субъективность как имманентное действие и чистое явление, а понятие «сознания» только онтический феномен.

2. *Конституция чистого ego*. Посредством феноменологического *époχή* само «я» сведено к «я мыслю», которое есть только *я сам* как начало самой трансцендентальной редукции. Каждым актом своего анализа ego заново себя учреждает¹. Любой акт суждения о *cogito*, приводит к тому, что я становлюсь тем «Я», которое приняло это решение. Какова конституция такого *cogito*?

а) *Персональное «Я»: габитуалитет и мотивы*. Какова же конституция чистого ego *cogito*? Очевидно, что взятая как целостный феномен, трансцендентальная субъективность сохраняет ноэтико-ноэматическую структуру. Поэтому, во-первых, Гуссерль в ней выделяет персональную установку, так называемое «монадическое «Я»», интенциональный предмет любых *cogitationes* о самом нашем «я». Ego не просто схватывает себя как текущую жизнь, но как «мое Я», которое переживает то или иное содержание, оставаясь одним и тем же *cogito*. Это «я» есть некое имманентное «Я», понимаемое как *объективно-ориентированная* сторона любого рефлексивного акта. В качестве ноэмы оно получает значение «сущего-здесь «я»». За этим скрывается импликация особого рода: в этом схватывании «я» рассматривается не просто как «сущий», но как персона с ее персональными конститутивными хабитуальными характеристиками.

Что это за характеристики? Во-первых, «постоянство» и «тождественность» «Я» в любых его проявлениях. «Устойчивость, неизменность во времени таких определений Я, а также свойственная им изменчивость, не означают, очевидно, что заполнение имманентного времени такими переживаниями происходит непрерывно, равно как и само неизменное Я как полюс неизменных определений, не есть ни переживание, ни непрерывная последовательность переживаний, хотя посредством упомянутых хабитуальных определений оно существенным образом связывается с потоком переживаний»². Иначе говоря, «постоянство» и «тождественность» «Я» есть в действительности волевое решение. Таким образом, эти первичные хабитуальные характеристики «Я» держаться на *волевом решении* («я могу») удержания внимания на нашем «я», полагаемом как сущее, т. е. как на их субстрате.

Во-вторых, учредив *таким образом* себя в качестве тождественного субстрата своих неизменных особенностей, «Я» в дальнейшем конституирует себя как *личное «Я»*. Наше я во всех своих проявлениях всегда демонстрирует некий личностный характер, а именно: оно может выступать как оценочное, волящее, убежденное в отношении различных предметов, которые из его отношения к

¹ Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998. С. 145.

² Там же. С. 148.

ним черпают свой смысл. В этом смысле именно наше «Я» выступает как персона с его персональными конститутивными предметностями. Субъективность, понимаемая отныне в спектре оценивающих, практических и теоретических актов, артикулируется, с одной стороны, как активное судящее «Я», а с другой стороны, может рассматриваться как рецептивное «Я», аффективно отталкивающееся или притягивающееся к различным предметностям. Поясним это: волевым актом я учреждаю себя как «Я» – и в качестве такового обнаруживаю, что я окружено какими-то предметами, к некоторым из которых я могу испытывать симпатию, а другие могут вызывать антипатию. Иначе говоря, я не просто обнаруживаю «Я», как находящееся в интенциональных отношениях с другими предметами, но эти отношения носят теперь характер *личностных* переживаний.

В-третьих, таким образом, в качестве габитуалитета «Я» обнаруживается не только его устойчивость, тождественность и личный характер, но и осмысленно конституированный им Мир. Мир дан, во-первых, как структурированный во множестве смысловых единств, каждое из которых выражает определенный тематический ход, способный в последовательности опытов модифицироваться. А во-вторых, так сказать, внутри одного опыта он представляет собой такое смысловое единство, которое определено отношением «Я» к нему. Эти отношения носят мотивационный характер. Мотивация представляет собой основание для персонального отношения к предметам Мира (прежде всего, другим субъектам). Например, переживание антипатии к Другим в качестве аффектирующей рецептивности может образовать основание для *моего* волевого решения негативного отношения к этим персонам теперь только как к «вещам» или «неодушевленным предметам», к игнорированию их личности.

Иначе говоря, мотивация выступает в качестве основания для поступка. Решившись считать себя свободным, я могу не рассматривать себя в качестве каузально-определенного внешними предметами существа, и, наоборот, я могу рассматривать себя как субъекта решения и каждый свой поступок как каузально-определенный только моим «Я». Мотивация выступает как основной закон конституирования я в качестве активного существа.

б) *Монадическое «Я»*. Габитуалитет «Я» далее выступает как объективный полюс субъективности (Ich-pol). Однако посредством своей конституирующей деятельности я могу не только раскрывать все новые и новые потенциальные смысловые единства его, но могу обратиться к самой деятельности конституирования. Тогда трансцендентальное его предстает в качестве субъективного полюса интенциональных переживаний сознания. Тогда мы обнаруживаем некое монадическое «Я». Гуссерль пишет: «От Я, как тождественного полюса и субстрата габитуальных особенностей, мы будем отличать его, взятое в полной конкретности»¹. Как предмет конституируется в эксплицитной смысловой форме как тождественный самому себе в своих многообразных свойствах, так же и «Я» учреждается в качестве такого тождественного самому себе во всех своих проявлениях. Собственно говоря, «...эта активность, осуществляемая мной в полагании

¹ Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998. С. 149.

и истолковании бытия, учреждает ту хабитуальность моего Я, сообразно которой мною усваивается теперь этот неизменный предмет». Поэтому, «Я существую для самого себя и в очевидности опыта постоянно дан себе как я сам»¹.

Таким образом, если «Я» редуцируется до свойств субъективного полюса, объединяющего все акты сознания, то оно действительно начинает выступать в качестве «монадического Я», «трансцендентального субъекта». Утверждая, что каждый акт сознания является не только учреждением предмета, но и самоданностью, самоконституированием «Я», Гуссерль фактически повторяет аргумент Декарта: каждый акт сознания есть проявление и само-презентация самого сознания. Однако мы не можем этому монадическому «Я» приписывать субстанциальности; скорее, как было показано выше, оно напоминает о кантовской формуле трансцендентального синтеза: «Я», сопровождающее все мои представления. Короче говоря, такое монадическое «Я», сохраняющее идентичность по отношению к различным актам сознания, фактически есть коррелят трансцендентального субъекта классической философии.

в) *Трансцендентальное эго: бытие, временность, историчность, жизнь.* Если теперь попытаться истолковать само монадическое «Я» в его всеобщих чертах, то фактически это будет описание трансцендентальной субъективности как таковой.

Во-первых, трансцендентальный анализ оказывается возможным только как анализ эйдетический. Действительно, предметом теперь не могут быть конкретные акты сознания, но само сознание как таковое, а потому речь может только идти об эйдосе сознания, идеальный объем которого составляют все возможные когитации. Речь теперь идет о сознании как чистом явлении, действии. А потому здесь не может быть фактической, но только *эйдетическая* дескрипция².

Во-вторых, схватывая эйдос трансцендентального эго, мы также уже находимся не «...в сфере фактического эго, но в эйдосе эго. ...Все ...сущностные исследования являются ничем иным, как раскрытием универсального эйдоса «трансцендентального эго вообще», который содержит в себе варианты чистых возможностей моего фактического эго и само это эго как возможность. Эйдетическая феноменология исследует, таким образом, универсальное априори, без которого я немислим, немислимо трансцендентальное Я вообще»³. Но это значит, что в этом пункте феноменологических исследований в качестве трансцендентальной субъективности как предмета исследования мы имеем не действительную субъективность, но ее эйдетический конструкт. Феноменологический анализ превращается здесь в своеобразное *идеальное конструирование* субъективности.

В-третьих, сама эйдетическая интуиция субъективности есть возможность моего «я могу»; она фактически есть смена горизонта анализа, новая конституирующая деятельность. Теперь такой субъективности не могут быть приписаны атрибуты собственности: мое эго теряет теперь статус моего, но становится неким эго вообще, просто тут-бытием субъективности как таковой.

¹ Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998. С. 150.

² Там же. С. 151–157.

³ Там же. С. 155.

Какова же конституция (онтология) чистой трансцендентальной субъективности? Во-первых, субъективность есть чистое здесь-бытие (Dasein) как универсум возможных форм переживания¹. Благодаря эйдетической редукции трансцендентальная эмпирия субъективности была редуцирована до выявления его сущности: субъективность есть просто здесь-бытие сознания. Следовательно, априори трансцендентального ego есть просто-напросто сущностная форма любого акта сознания, сущностная форма его жизни. Сущность сознания заключается в том, что оно, во-первых, всегда присутствует, оно есть здесь-бытие, и, во-вторых, оно есть такое существование (So-sein), в котором бытие всегда уже *здесь*. Другими словами, Бытие оказывается коррелятом сознания как способа его присутствия.

Во-вторых, субъективность всегда разворачивается как *синтез времени*. «Такая связь имеет свои основания в априорной универсальной структуре, в универсальных сущностных законах сосуществования и последовательности в эгологическом времени. Ибо что бы ни происходило в моем ego и, в эйдетическом отношении, в некоем ego вообще – все это обладает временностью и в этом отношении включено в формальную систему универсальной временности, благодаря которой каждое мыслимое ego конституирует себя для себя самого»². Как известно, именно анализ временности сознания выводит Гуссерля на конституирование субъективности как абсолютного потока. Время оказывается вообще онтологической формой всякого эгологического генезиса.

В-третьих, поскольку трансцендентальная субъективность конституирует себя для самой себя, то обнаруживается также и ее *историчность*. «Ego, – указывает философ, – конституирует себя для себя самого, так сказать, в единстве некоей истории, и если мы говорили, что в конституции ego заключены конституции всех сущих для него предметностей... то теперь следует добавить, что конститутивные системы, благодаря которым те или иные предметы и предметные категории существуют для ego, сами возможны лишь в рамках законосообразного генезиса»³. Теперь речь идет о том, что временность самого сознания порождает его историчность как последовательность и связность конституирования предметов для него: что-то конституируется первопорядковым, а что-то вторичным образом. При этом первопорядковое всегда вносит во вторично конституируемый мир новый смысловой слой таким образом, что становится центральным звеном для ориентированных способов данности. Пассивные и активные синтезы оказываются конституирующими деятельностями, т. е. временными схватываниями предметов сознания и, в качестве таковых, апперцепцией самого сознания. Временение оказывается схватыванием предмета, полагающим новый горизонт смысла; постоянное временное отодвигание смыслового горизонта и конституирует историчность самого «Я» и его предметов.

Наконец, в-четвертых, историчность ego явно показывает, что мы не можем приписывать трансцендентальной субъективности «каузальности». Субъективность выступает как переплетение активных и пассивных синтезов, постоянно во

¹ Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998. С. 159.

² Там же. С. 160.

³ Там же. С. 161–62.

времени сдвигающих смысловой горизонт. Иначе говоря, субъективность оказывается трансцендированием смысла. Речь идет о трансценденции как чистом действии, чистой явленности, *erscheinen*: сознание бытийствует так, что оно, постоянно оставаясь в «здесь», трансцендирует к «там», сдвигается к новому смысловому горизонту, и только в этом «сдвиге» оно само присутствует как таковое. Собственно говоря, этот «сдвиг» и есть проявление «я могу». Но это постоянное трансцендирование смыслового горизонта оказывается самопричинением субъективности; эта «внутренняя» причиненность самой себя не может быть понята как «каузальность», ибо такая «каузальность» автоматически возвращает нас к метафизическому допущению субстанциального субъекта. Трансценденция оказывается не просто сдвиганием горизонта здесь-бытия, но способом присутствия сознания. Она оказывается *чистой жизненностью (Lebendigkeit)* как таковой, т. е. волей как жизненной энергией существования. Жизненность есть просто сама сила существования, воля к существованию как сама энергия бытия.

Таким образом, трансцендентальная субъективность, благодаря эйдетической редукции, выступает в своей онтологической форме – здесь-бытия, временности, историчности, жизненности. Теперь становится понятным, как феноменологически понятая субъективность является основанием хайдеггеровской онтологии как *субъективности субъекта*: для этого остается только истолковать присутствие единственной сферой бытия.

3. *Трансцендентальный субъект. Декарт, Кант, Гуссерль.* Внимательный анализ показывает, что открывшееся в результате трансцендентальной редукции чистое сознание отличается от «чистого Я» классической философии. Радикальное отличие феноменологии Гуссерля от классической картезианской гносеологии заключается в том, что трансцендентальное «я» и «я» эмпирическое есть одно и то же, поскольку при трансцендентальной редукции сохраняется та же замкнутость на эмпирический опыт сознания – в данном случае самовосприятия, как при феноменологической редукции сохраняется замкнутость на эмпирический опыт восприятия внешних предметов. Однако, одновременно, нельзя сводить живое единство трансцендентальной субъективности к представлению о таком единстве, как это делает Локк. «...Как Я, находящееся в естественной установке, я есмь всегда также и трансцендентальное Я, но знаю я об этом только благодаря осуществлению феноменологической редукции»¹.

Поэтому понятие «чистое сознание» у Гуссерля не означает самотождественность картезианского понятия «Я» или локковского представления «Я». Кант, как мы помним, подверг критике картезианское понятие «я» именно на том основании, что «Я» это только презентация формального единства сознания. Он указывает, что вне логического обозначения я мы не обладаем никаким постижением субъекта в себе, который дается на основе я, как и любое мыслимое, в качестве субстрата². Конечно, его трансцендентальная апперцепция, безусловно, является модифицированным картезианским *cogito* и выступает априорным принципом единства сознания. Однако для Канта трансцендентальный субъект

¹ Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб. 1998. С. 102.

² Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 407.

есть совокупность условий, регламентирующих познание любого возможного объекта вообще, а потому отнюдь не является, как у Декарта, чистым понятием. Реальное явление, как внесение рассудочного единства в чувственность, выступает как подчинение формальных условий чувственности априорному «я мыслю». При этом апперцепция «теряет» свой объективный характер, становясь субъективным единством сознания. Именно потому, что любое явление выступает как реальный синтез сознания, любая когитация выступает как проявление трансцендентального субъекта.

Поэтому если в качестве субъекта понимать не абстрактную схему единства сознания (понятия, представления или трансцендентального принципа), а единство конкретных переживаний в их конституционных формах, т. е. единство самого явления, то это и будет гуссерлианским трансцендентальным субъектом. В этом смысле каждая когитация оказывается явлением и проявлением трансцендентальной субъективности: «Поток переживаний, который есть мой поток, поток мыслящего субъекта... Достаточно того, что я бросаю свой взгляд на жизнь, которая течет в реальном настоящем, что в этом акте я себя схватываю как чистый субъект этой жизни, что я мог бы сказать без оговорки и необходимым образом: я есть, эта жизнь есть, я живу: cogito»¹.

Все отличие Гуссерля от Декарта заключается в том, что он отказывается субстанциализировать в формальном понятии cogito единство конкретных переживаний. Трансцендентальный субъект Гуссерля не есть картезианско-гегелевское тождество понятия и его явления; это конкретное единство становящейся субъективности. И в этом смысле феноменологическая трансцендентальная субъективность ближе к кантианскому субъекту. Немецкий исследователь Г.Ремпп пишет: «Das reine Ich ist von den Akten des cogito nur abstractive zu unterscheiden. Umgekehrt aber sind diese Erlebnisse nicht denkbar, «es sei denn als Medium des Ichlebens» (4/99)»² Это «...так как оно есть медиум жизни сознания» есть прямая ссылка на кантовское понимание сознания, в котором продуктивное воображение как действительный механизм живого явления медиумом³. Все отличие Гуссерля от Канта в том, что под априорным принципом единства сознания Кант понимает объективные условия познания, а Гуссерль понимает единство интенциональных структур мышления вообще. Если Кант задает вопрос: как возможно познание любого объекта, то Гуссерль задает вопрос: что значит «быть объектом»?

4. Проблема «*Wer?*». Однако, все же существует отличие феноменологической трансцендентальной субъективности от классического трансцендентального субъекта. Феноменологическое «Я» есть обозначение структуры интенциональности как объективной конституционной структуры, проявляющей себя в любых модификациях сознания – и в эмпирическом сознании, и в сознании, модифицированном под воздействием феноменологических процедур. Дело в том, что, когда мы совершили трансцендентальную редукцию, то существенным об-

¹ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т.1. М., 1999. С. 79.

² Rompp G. Husserls Phaenomenologie. Eine Einfuhrung. Wiesbaden, Marix Verlag GmbH, 2005. S. 117,

³ Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 132.

разом меняется сам *смысл* сознания и – коррелятивно – *смысл* реальности. Сознание теперь выступает не как сущее, но как бытие; оно есть некое объективное явление, бытийствующее сознание, живое сознание, понятое как Dasein. Для такого сознания способ данности и способ бытия теперь есть одно и то же. Открытие допредикативного опыта субъективности делает необходимым отождествление онтического и онтологического, ибо «направленность к...», будучи способом данности сознания, одновременно конституирует сам смысл бытия предметов. «...Для-себя-самого-бытие его есть бытие в постоянном самоконституировании, которое, со своей стороны, является фундаментом для любого конституирования так называемого трансцендентного, предметности в мире»¹. Иначе говоря, теперь такое сознание в своей «живости» (Lebendigkeit) оказывается той первичной данностью, из которой могут и должны быть выведены все предельно общие категории.

Гуссерль пишет: «...Мы сознаем, что все то, что существует для сознания, конституируется в нем самом, и далее, что всякий вид бытия, в том числе и всякий вид, который в том или ином смысле характеризуется как трансцендентный, имеет свою конституцию. *Трансцендентальность в любой своей форме есть имманентная, конституирующая внутри сознания бытийная характеристика. Любой возможный смысл, любое мыслимое бытие, называть ли его имманентным или трансцендентным, попадает в сферу трансцендентальной субъективности как субъективности, в которой конституируется смысл и бытие* (курсив мой – С.К.)»².

Это означает, что трансцендентальная субъективность оказывается некой абсолютно первичной данностью для обоснования тех смыслов, которые фундируют само наше отношение к миру – прежде всего самого «бытия», «сущего» и самого «сознания». Именно идея абсолютности трансцендентальной субъективности как первичной реальности всех смыслов, как известно, и лежит в основе нового трансцендентального идеализма Гуссерля³. Однако, для нас важно, что такое систематическое истолкование трансцендентальной субъективности оказывается ее *самоистолкованием*. «...Конкретное самоистолкование его... возникнет, во-первых, как самоистолкование в точном смысле слова, в котором систематически показывается, каким образом его конституирует себя как обладающее собственной сущностью и сущее в себе и для себя (*in sich und fur sich Seiendes eines eigenen Wesens*), а во-вторых, как самоистолкование в более широком смысле, которое показывает далее, каким образом в силу этой собственной сущности (*dieses Eigenwesens*) конституирует в себе и нечто *другое, объективное* и, следовательно, вообще все, что каким-либо образом имеет для него в Я бытийную значимость в качестве *не-Я* (курсив Гуссерля – С.К.)»⁴.

Действительно, как было показано, сама субъективность в ее бытийственности выступает как постоянная трансценденция, т. е. самополагание себя в качестве объекта, и в схватывании этого своего самополагания она существует как

¹ Гуссерль Э. Парижские доклады // Логос. 1991. № 2. С. 20.

² Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998. С. 174–175.

³ Ингарден Р. Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля. М., 1999. С. 210.

⁴ Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998. С. 177.

действительный субъект. Полагание интенционального горизонта и есть самополагание субъективности. Как у Канта перцепция есть одновременно и апперцепция, так у Гуссерля интенциональная «перцепция» самого себя в качестве «сущего» есть «ап-перцепция» субъективности в качестве действия.

Обратим внимание, что это самоистолкование его разворачивается как постоянная редукция моего я к безличной трансцендентальной субъективности, к абсолютному сознанию, к абсолютному темпорально-конституированному потоку, как «потеря» собственности. Это постоянное превращение из «моего» я в «не мою» трансцендентальную субъективность, с сохранением нередуцируемого остатка (*Residuum*), и есть гуссерлианская самоидентификация¹.

Нередуцируемый остаток и есть «я могу» как возможность моего бытия. Иначе говоря, это то я, которое всегда остается за пределами определенвшегося смысла – в том числе и смысла «трансцендентального субъекта», т. е. само бытие (*Existenz*), к которому устремлено мое здешнее, наличное «я» (*Dasein*). Другими словами, *cogito* существует как постоянное «я могу» перехода (синтеза): от одного ноэматического «я» к другому ноэматическому «я», от одного своего «здесь-бытия» к другому своему «здесь-бытию», от одной когитации к другой. Субъективность есть постоянная потеря на-личности (*моего*) в обретении своего бытия (горизонта возможного существования). Поэтому *cogito* и есть время. Ибо что такое время? Время есть сама *энергия* феноменологического синтеза трансцендентальной субъективности.

Таким образом, проблема «*Wer?*» у Гуссерля приобретает следующий вид. Действительным субъектом сознания является само сознание в своем действии *самоконституирования*. *Cogito* существует как бытие, учреждающее само себя в своем бытии как постоянная потеря своей наличности; это редукция *cogito* не к картезианско-кантианскому *sum*, но к своему *sum* – как к постоянной возможности стать другим я. Кто мыслит? Мыслит тот, чьим действием является само мышление. Или еще радикальнее: тот, чьим способом существования является постоянное самоистолкование. Здесь становится хорошо понятным тождество и отличие гуссерлианской трансцендентальной субъективности от картезианского *cogito* и хайдеггеровского *sum*. От первого оно отличается тем, что не гипостазировано в редукции к своему *sum*, от второго – тем, что не онтологизируется в своем бытии, оставаясь *cogito*.

Проблема «*Wersein*» в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера

Хайдеггеровское здесь-бытие есть своеобразная онтологическая интерпретация картезианско-кантовского *cogito*, а именно акцент переносится с *cogito* на *sum*, с «сознания здесь-бытия» на само «здесь-бытие». Введя различие между сущим и его бытием, мы должны рассматривать классическое «я мыслю» только как чистое присутствие, а всякие характеристики «сознания» должны быть исключены. Однако вся проблема в том, как это делается.

¹ Rompp G. Husserls Phaenomenologie. Eine Einfuehrung. Wiesbaden, Marix Verlag GmbH, 2005. S. 193.

Хайдеггера интересует сама фактичность присутствия, между тем как кантовское «Я» является только априорным логическим субъектом. Действительно, «я мыслю, сопровождающее все представления», остается на уровне самосознания, а сознание всегда организовано как предметное мышление. «Я» в самосознании мыслит самого себя так же, как оно мыслит всякое другое сущее: как предмет, как представление. Но субъект не есть само представление, а *форма представления* как такового. Представление суть модус присутствия, однако теперь мы не можем присвоить ему атрибут «сознательности»: единство апперцепции превращается в анонимную экзистенциальную конституцию чистого присутствия. Поэтому и субъект оказывается у Хайдеггера чистой формой присутствия как такового.

Вообще говоря, Хайдеггер полностью солидаризируется с кантовским анализом «Я», но только «я мыслю» теперь понимается не как форма мышления, но как *неопределенное* присутствие. Действительно, если голое сознание «Я», представление брать как существование, то мы получим анонимность присутствия некоего сущего, которое просто есть в «здесь». «Я» теперь не априорная конституция явления, а его фактичность, а она не может быть определена. Поэтому действительный субъект *Wersein* есть чистое присутствие в вопрошании: кантовское «я мыслю» превращается в простое «я вопрошаю» или «я говорю». Фактически, это вопрошание и есть классическое «Кто мыслит?», однако мы «берем» его только как модус присутствия. Ничего, кроме неопределенного: «Кто существует?» – «Тот, кто здесь и сейчас есть», мы получить не можем из этого анализа присутствия как анонимного вопрошания. Субъективность экзистенциально развертывается как неопределенное здесь-бытие; онтологическое устройство субъективности (самости) не поддается редукции ни к Я-субстанции, ни к «субъекту». Все онтические определения «Я», субъективности, «субъектности» получаются из истолкования фактичности самой способности быть.

Таким образом, Хайдеггер трактует здесь-бытие исключительно как анонимную структуру присутствия, а не *живое, персонифицированное*, «мое» бытие. Ответом на вопрос «*Wersein?*» является интерпретация анонимного *Dasein*. Априорной онтологической структурой субъективности у Хайдеггера оказывается экзистенциальная конституция *в о т*.

Однако почему хайдеггеровское присутствие носит анонимный характер и не может быть истолковано как «мое» бытие? Картезианско-кантианское *cogito* не просто допускает, но предполагает понимание этого бытия как моего присутствия. У Декарта открытие чистого «Я» как модуса бытия есть результат мотива воли-к-бытию, изначально направляющей сам наш поиск безусловно-достоверного основания. Весь смысл картезианской редукции заключается в том, что это модификация наличного здесь-бытия из априорной чистой воли-к-бытию, которая сама в этой модификации и обнаруживается (в модусе воли-к-мысли). *Cogito* и есть здесь-бытие, проясненное до его онтологической структуры (*sum*), однако проясненное как живое, эмпирическое сознание, а не формальное тождество «Я» = «Я». Декарт все время имеет в виду свое *живое* мышление, о котором он не устает упоминать «мое мышление», «мое сомнение» и т. д. Картезианское мыш-

ление – это движение к самоочевидности, для которой акт *cogito ergo sum* является только контрапунктом, высшей кульминацией напряженного преобразования наличной субъективности. Однако Хайдеггер совершенно игнорирует то, что классическое мышление не сводится исключительно к формальному тождеству *cogito*, но включает в себя предварительное сомнение, движение к нему, акт фундаментальной самоидентификации и соответствующие оптимистические выводы, а также рациональную мотивацию мирской воли. Он остается только при самой *фактичности* акта *cogito*, а потому не обнаруживает *личностного* характера картезианского *sum*.

Аналогичным образом Хайдеггер интерпретирует и кантовское «Я». У Канта сознание моего здесь-бытия (*Dasein*) означает реальный выход в феноменальный мир. Кантовская аналитика (дедукция категорий, аналитика основоположений и антитетика идей) есть, фактически, описание синтеза явления как реального события, а потому является отнюдь не теоретической процедурой. Синтез явления есть фактически указание на границы здесь-бытия и того, что находится за его границами, т. е. в действительности есть констатация присутствия (мыслящего субъекта). Однако у Хайдеггера это присутствие целиком анонимно: вся полнота явления, связанная именно с проявлением в здесь-бытии мировой воли и идентификацией с ней (обращение теоретического разума), у него исчезает. Воля носит неопределенно-анонимный характер и есть чисто экстатический порыв (решимость).

Хайдеггер совершенно игнорирует смысл классического принципа *тождества мышления и бытия*, который носит у него исключительно спекулятивный характер именно потому, что он изначально исходит из онтологического различия бытия и сущего. По его мнению, развертывание интерпретации субъективности из самосознания закрывает возможность онтологической интерпретации того сущего, которое есть мы сами. Если субъект первичным образом определен через субъективность, т. е. знание самого себя, то вопрос о его бытии исчезает. А потому специфически-человеческое, мое мышление может быть только определенным модусом присутствия. *Differentia specifica* сущего *Dasein* является не мышление и воля, но его конечность. Поскольку в рамках фундаментальной онтологии мы исходим из приоритета бытия над мышлением, постольку мышление превращается в модус конечного существования, становясь анонимным пониманием и толкованием. Поскольку в рамках фундаментальной онтологии мы исходим из приоритета бытия над волей, постольку воля превращается также в модус конечного существования, становясь анонимной решимостью здесь-бытия.

Между тем, принцип тождества мышления и бытия в классической гносеологии является не только выражением фактичности, но и телеологическим принципом существования живого человека, живого субъекта познания и воли. Этот принцип выступает не только целью быть действительным субъектом, но самим онтологическим основанием самой возможности быть. Мое сознание, очищенное до своей априорной структуры, и обнаруживается как проявление и проступание самого бытия. В этом заключается подлинная *решимость быть* классического субъекта. Только на основании этого возможна и картезианская идентификация

«Я» как воли самого бытия, и кантианская самоидентификация моего эмпирического мышления с априорными структурами интеллекта (практическое обращение разума), т. е. преобразование самого моего бытия, моей экзистенции.

Собственно, именно решимость у Хайдеггера как конститутив здесь-бытия выступает как субъектность, но анонимность придает ей статус сугубого *субъективизма* или даже *своеволия*. Размах субъективности, которой поражен современный мир, основан на том, как конституируется присутствие для самого себя. Речь идет о хайдеггеровской интерпретации картезианского *cogito*.

Дело в том, что Хайдеггер понимает положение *cogito ergo sum*, как представление (*Vorstellung*). При этом он строго следует картезианской субъективности: *cogito* действительно есть форма представления как таковая (представления представления). Однако все дело в том, что само представление у него интерпретируется как отнесенность акта представления к *представляющему «Я»*, а такое отождествление возможно только при условии, что акт представления понимается как акт суждения. Осуществляемая здесь модификация сознания заключается, во-первых, в смешении представления (восприятия) и суждения, во-вторых, в замещении этого представления суждением, и, в-третьих, как результат, в господстве суждения над представлением. Поэтому сведение представления к суждению оказывается репрезентацией: «Я» есть только представление субъекта самому себе. Сведение сознания к его форме и составляет собственную сущность субъективизма.

Картезианское *cogito* действительно есть форма представления, однако сведение восприятия к представлению и чистой форме (к суждению), являются движением *живого* сознания. Само *cogito* – это не понятие «Я», но живой субъект, который совершает самоидентификацию как возможность самого своего бытия, а потому вовсе не сводится к представлению как единственно возможному пониманию самосознания. Существует различие между живым переживанием и суждением, между живым «я» и его понятием, явлением сознания и «логическим Я», между экзистенцией и представлением. Хайдеггер различает бытие и сущее, присутствие *Dasein* и «идеальное Я», но почему-то не различает живую субъективность как само присутствие субъекта (человека, Декарта или Канта) и его рефлексивное представление о себе. Он берет форму мышления как голую и анонимную фактичность, а потому и «Я мыслю» у него превращается в чистое и неопределенное «некто есть».

Между тем, решимость как модификация экзистенции есть структура существования живого субъекта. Субъект есть «я мыслю» только как живое «Я», мыслящее и выбирающее свое бытие. Классическое «*Wersein?*» – это всегда субъект в ситуации выбора своего бытия и решимости быть...

Теория субъективности Ж. Делеза: пространство, складка и время

Идея Ж. Делеза заключается в том, чтобы мыслить онтологическое различие (Differenz). Применительно к проблеме субъективности это означает расстаться с традиционным представлением о субъективности как сознании, манией ее редукции к понятию «я мыслю». Введение онтологического различия в самую плоть cogito позволяет мыслить безобразным и бессубъектным образом сам процесс становления живого я – от анализа становления габитуалитетов субъективного до исследования индивидуации живой субъективности как субъектности. Но это значит, что мысль сама становится сущей. Нам представляется, что Ж. Делез не только заложил основы новой онтологии, но основы нового – неметафизического – дискурса субъективности.

1. *Топология и энергетика мышления.* Вместо традиционного – временного и ментального – понимания мышления (сознания) Ж. Делез разрабатывает особое понимание мышления как топологической реальности. Это парадоксальное для всей классической философии понимание, поскольку в ней субъективность всегда понималась как временная, но не пространственная инстанция. А французский философ пытается мыслить субъективность топологическим образом. Субъективность рассматривается им как смысловая поверхность вещей. Топология или география этой сферы определяется рельефом, складками смыслов, которые есть возмущения и аттракторы малых перцепций субъективности. Делезовское понятие дифференциалов мышления, очень близкое к теории малых перцепций Лейбница, напрямую связано с таким пространственно-энергетическим истолкованием сознания: для того, чтобы оно осуществилось как *со-знание*, т. е. рефлексивно, оно должно обладать определенной силой интенсивности. В таком случае мы можем мыслить само мышление как некий волновой процесс различной степени интенсивности; смыслы есть «пики», достигающие определенного порогового уровня восприятия. Сознание и мысль вообще есть интерференция малых перцепций, так, что сознательной становится та перцепция или – точнее – их эффект «сложения», которая в силу этого «достигает» поверхности осознания. Смыслы – это гребни и пики складок малых перцепций, или суммарных эффектов их резонансов.

Действительно, ясно-смутные мысли есть указание на их генетическое основание, т. е. на дифференциальные отношения между малыми перцепциями. Философ пишет об этом так: «...Малые перцепции образуют темный прах мира, включенного в каждую монаду, смутные глубины (фон). А вот дифференциальные отношения между этими бесконечно малыми актуальностями *«тянутся к свету»*, т. е. формируют ясную перцепцию (зеленый цвет) из определенных смутных и исчезающих перцепций (желтого и синего цвета). И, несомненно, синий и желтый и сами могли бы стать ясными и сознательными перцепциями, но при условии того, что каждый из них будет сам по себе извлечен из дифференциальных отношений между прочими малыми перцепциями – дифференциалами различных порядков. И всегда *дифференциальные отношения избирают проявляющиеся в каждом случае малые перцепции* и производят или извлекают из них

получившуюся в итоге сознательную перцепцию. ... Есть психический механизм перцепции, автоматизм, который одновременно и нераздельно погружается во тьму, но обуславливает свет (выделено мной – С.К.)»¹.

Таким образом, мышление есть конфигурирование субъективности, складывающееся в такую рельефную картину смыслов. В этом смысле сознание есть поверхность мышления как подлинной субъективности; сознание поверхностно, мышление (субъективность) глубоко. Непрерывность сознания обеспечивается определенной силой интенсивности-энергичности самого мышления². Мышление как интуиция «пробегает» и своим пробегом или следом вычерчивает конфигурацию смыслов, т. е. фигуру сознания. Это означает, что «...взаимная обусловленность дифференциалов (dx/dy) влечет за собой полную определенность объекта в форме перцепции и обусловленность пространства и времени как условия перцепции. ... «Дифференциал определенного вида образует конкретный объект, а отношения между дифференциалами – отношения между различными объектами» (цитата из С. Маймона – С.К.). И физический объект, и математическое пространство отсылают к трансцендентальной (дифференциальной и генетической) психологии перцепции»³. Другими словами, пространство и время перестают быть данными и становятся множеством или узлом дифференциальных отношений в субъекте, а сам объект также перестает быть эмпирическим даным и становится продуктом этих отношений в сознательной перцепции⁴.

Таким образом, мысль как объективное явление есть определенное состояние среды, конфигурация интенсивностей и даже некое резонирование, осциллограмма или аттрактор пробега перцепций. В таком случае мы можем мыслить субъективность (сознание) либо пространственным образом – как некое поле, конфигурацию, сложение и резонирование бессознательных перцепций, либо энергетическим образом – как след пробега волны интенсивностей. И в том, и в другом случае – мысль есть некая складка.

2. *Анатомия онтологического синтеза.* Складка есть топологическое понимание самого онтологического синтеза сознания. Поскольку, согласно Ж. Делезу, задача мыслить субъективность (сознание) объективным образом, то необходимо не только различать сознание и его презентации в виде образов эмпирического самосознания или понятия «я», но вообще понять сам его синтез (генезис) как такое различие.

а) *Понимание онтологического различия.* Эта задача требует деструкции оснований самого метафизического мышления, а именно – отождествления сущего и его бытия. На таком тождестве базировалась вся философская мысль со времен Аристотеля: сущее есть тождественное в любых своих изменениях, а бытие не есть род сущего, а речь, связывающая сущее, о котором речь, и мышление, в котором это сущее мыслится; это то, «в чем» мыслится сущее (Мет., 998b)⁵. Когда

¹ Делез Ж. Складка. Лейбниц и барокко. М., Логос, 1998. С. 153.

² Бадью А. Делез. Шум бытия. М., 2004. С. 116.

³ Делез Ж. Складка. Лейбниц и барокко. М., Логос, 1998. С. 151–152.

⁴ Там же. С. 152.

⁵ Аристотель. Сочинения в 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 108–109.

М. Хайдеггер ввел онтологическое различие между бытием и сущим, то он поставил вопрос о самом бытии как способе присутствия (Anwesenheit) сущего. Однако при этом он еще не далеко ушел от Аристотеля и всей классической метафизики, поскольку в таком случае бытие оказалось тем, в чем сущее, будучи тождественным, отличается от иных сущих и своих собственных состояний. Однако уже хайдеггеровский анализ временности самого бытия приводит к различению самого бытия, ибо теперь последнее само различается как событие и как бытие сущего. В качестве бытия сущего оно есть не-сущее своего сущего; в качестве собственно бытия оно есть присутствующее в-месте со своим сущим бытием¹. Это означает, что теперь само бытие как событие должно пониматься как различие в себе. Такое бытие ни в коем случае не есть гегелевское понятие *das Werden*, ибо речь идет о феноменологической дескрипции бытия, а не о понятийном мышлении. Бытие есть чистое присутствие, и мыслить его само по себе – вне его сущего – возможно только в абстракции. Более того, именно попытка мыслить бытие само по себе и приводит к его отождествлению с сущим в качестве его предиката, с его репрезентацией как «аналога» сущего в качестве рода сущего. Но бытие – и не предикат и не есть род сущего. Оно есть сбывание сущего, или феномен чистого различения сущего.

Хайдеггер пытается феноменологически схватить это сбывание самого бытия, Гегель пытается выразить становление спекулятивно-диалектическим путем. Но Ж. Делез занимает антифеноменологическую и антиспекулятивную позицию. Он понимает бытие как становление конкретного сущего, как различие самого бытия или различие в самом бытии. Точнее, само бытие некоего сущего необходимо понять как становление, различие и дифференциацию. Ж. Делез указывает, что различие – не в мышлении (представлении), но в самом явлении, в осуществлении и живой реализации конкретного сущего. Существование сущего и есть его генезис как постоянное само-различие. Единичное сущее осуществляется и устанавливается, т. е. утверждается в своей непосредственной «чтойности» («как вот это сущее»), различаясь и дифференцируясь от всяких других сущих и от самого себя, каковым оно было мгновение назад. Становясь, сущие отличаются, отграничиваются, дифференцируются и отличаются друг от друга. Они отличаются от других не в своей сущности, но именно в своем бытии (присутствии).

Иначе говоря, различие, по мнению французского философа, не отрицательное как у Гегеля, но всецело позитивное, утвердительно понятие. Поэтому Ж. Делез определяет различие есть (не)-бытие, или ?-бытие, т. е. как присутствие, которое еще не установилось и не получило смысл и статус бытия². Делезовское (не)-бытие – это не отрицание бытия, но как бы то, что предшествует различению бытия и его сущего, то, что обеспечивает и устанавливает сущее как бытийствующее. Такое (не)-бытие есть конструктивный элемент становления бытия не в смысле возникновения бытия, ибо такое просто онтологически

¹ Хайдеггер М. *Время и бытие: Статьи и выступления*. М., 1993. С. 398–399, 402.

² Делез Ж. *Повторение и различие*. ТОО ТК «Петрополис», 1998. С. 88.

немыслимо, но в смысле его развертывания, «исхождения» из одного своего состояния в другое, его «ис-ступания» из самого себя. Однако такое понимание бытия как различия представляет трудности для понятийного мышления. В понятийном мышлении оно выступает как негация, отрицание, оказываясь – в действительности – связью бытия с самим собой, т. е. не только отрицанием, но, прежде всего, *положительной* связью¹. Диалектическое мышление пытается схватить эту связь спекулятивным путем, наряду с формальным (понятийным) различием вводя эйдетическую целостность явления. Именно здесь лежит основание делезовской критики «платонизма» и истолкования бытия как симулякра. Ж. Делез не против Платона, но против субстанциализации бытия, превращения его в сущее. Различие имеет смысл не концептуального, а реального эмпирического явления, становления, осуществления. Если понимать платоновскую диалектику отнюдь не спекулятивным путем, а как выражение действительного генезиса эмпирических единичных сущих, то очевидно, что смысловое различие между тождественным и иным, движением и покоем, возможно только при реальной отделенности и отграниченности единичных сущих друг от друга. Бытие и есть само-различение сущего в его становлении, и только потому родо-видовые различия (высшие роды $\gamma\acute{\epsilon}\nu\eta$ и есть $\epsilon\acute{\iota}\delta\eta$) могут его уловить². Если для Платона бытие есть эйдос, для Гегеля – понятие, для М. Хайдеггера – присутствие, то для Ж. Делеза – бытие есть конкретное различие.

Это означает, что необходим особый способ его мышления, отличный и от эйдетического созерцания, и от понятийного мышления, и от феноменологической дескрипции. Свой способ мыслящего различия французский философ именует дизъюнктивным синтезом. Поскольку нужно различать сам акт мышления и его продукты – образы и понятия, то принцип различия должен быть распространен и на самое мышление, оно должно быть без-образным и не-понятийным. Но это вовсе не значит перестать быть мышлением. Делезовское мышление строится как одновременное как полагание/отрицание: нечто *полагается* как сущее (предмет) и, значит, «отрицается» как присутствие, и наоборот. Дизъюнктивный синтез есть интуитивное схватывание в одном акте сущее как полагемое (представление) и как отрицаемое (само его бытие). А. Бадью поясняет делезовский метод мышления таким образом: если мы сумеем помыслить такое двойное нисходящее и восходящее движение – от сущности к бытию, затем от бытия к сущности, то мы в действительности помыслим различие самого бытия³. Применяя такой способ мышления к самому сознанию, мы можем понимать его явление объективным образом как синтез различия, как складку мысли. Явление сознания необходимо мыслить одновременно и как бытие-становление, и как ставшее-сущее.

¹ Оставим в стороне не вполне корректное понимание Ж. Делезом диалектики Гегеля, в которой увеличивается момент негативности; дело тут не в самом методе мышления, сколько в его предмете, трактуемом на идеалистический манер, который французский философ никак не может принять. Такое понимание Гегеля вообще характерно для французских философов.

² «...Единое отлично от бытия не потому, что оно – единое, равно как и бытие есть что-то иное сравнительно с единым не потому, что оно – бытие, но они различны между собой в силу иного и различного». – Платон. Парменид. 137c – 148d. // Платон. Сочинения в 4 т. Т. 1. М., 1993. С. 371.

³ Badiou A. Logics of Worlds. Cornwall, Continuum, 2009. P. 384–385. (The Event According to Deleuze).

Как в свете так понимаемого онтологического различия мыслится дизъюнктивный синтез субъективности?

б) *Синтез чувственности: импликация/экспликация.* Ж. Делез называет себя трансцендентальным эмпириком, подчеркивая тем самым, что в отличие от Канта, его интересует не возможный, но реальный опыт становления сознания. Кантовское явление есть онтологический синтез чувственного многообразного силой продуктивного воображения на основе схем временности в соответствии с априорными категориями рассудка. У Ж. Делеза кантовское явление превращается в асимметричный синтез чувственности, асимметричность которого заключается в том, что подлинное различие устремляет нас не к априорным формам синтеза, но к живому синтезу сознания. Поскольку речь идет о дизъюнктивном – различающем синтезе – то именно различие – асимметрично – против синтеза обуславливает становление сущего. Складка есть реальный синтез сознания, а не его представление (*Vorstellung*). «Трансцендентальность» эмпирии есть здесь указание на то, что мы имеем дело в таком анализе с реальным (эмпирическим) синтезом (трансцендендирование) живого явления. Анатомией онтологического синтеза сознания как объективного процесса является единство актов импликации-экспликации-перпликации как различия самого различия.

Синтез явления есть само различение чувственности, складывание и конфигурация чувственного многообразного ощущений в данность предмета сознанию и самого сознания себе. Любое восприятие всегда является индивидуацией, т. е. таким различением сознания, посредством которой дается данный (воспринимаемый и сознаваемый) предмет. У Канта априорными схемами индивидуации являются синтетические основоположения чистого рассудка, собственно – антиципации восприятия, аналогии опыта и постулаты эмпирического мышления. Они задают возможность различия, т. е. дифференциации самого предмета опыта в его чувственных свойствах и модусах. У Ж. Делеза синтез явления как действие (*erscheinen*) оказывается одновременно экспликацией этого различия и его импликацией. В самом деле, явление есть всегда некий процесс становления, а значит – различения. В нем необходимо различать его предмет – являющееся и воспринимаемое сущее – и сам акт его явления, восприятия, осознания. Первое – есть явленное, выраженное, *эксплицированное* различие. Второе – само различение *имплицированное*, спрятанное и ликвидированное в первом. Предмет явления чувственно отличается от всяких других предметов, он от них различен по своим чувственным качествам и пространственным свойствам. Поэтому его индивидуальность, «чтойность», чувственная специфичность есть выявленное, эксплицированное различие. Однако, сам процесс экспликации, тождественный акту его восприятия есть одновременно импликация, свертывание, маскировка самого учреждающего его специфику различия. Поэтому различие само по себе неэксплицитно; оно эксплицируется, но именно стремясь исчезнуть в той системе, в которой эксплицируется¹. В первый момент восприятия он воспринимается как сущий, а не как воспринятый предмет, но, одновременно, он является не сущим самим по себе, а именно воспринятым предметом.

¹ Делез Ж. Повторение и различие. ТОО ТК «Петрополис», 1998. С. 278–279.

Характеристикой единства имплицации/экспликации различия в чувственности является интенсивность. У Канта интенсивность есть характеристика антиципации восприятия как указание на степень реальности воспринимаемого предмета, но это только формальная характеристика качества реальности. Само живое ощущение собственно никак нельзя антиципировать. Поэтому Ж. Делез дает интенсивности другое толкование: интенсивность есть определение и степени реальности (чувственности) воспринимаемого предмета, и самого процесса ее становления и различия. Кантовские «комплексы ощущений» есть уже чувственно-различенное, т. е. уже итог живой различительной – эксплицирующей – работы чувственности, которая сама как живое движение уже имплицировалось, свернулось, упаковалась в этих качествах, ушло в глубину временного синтеза становления. Чувственные качества выступают как эксплицированные на «поверхности» явления чувственности, заслонившие собой имплицитное различие реального осуществления. В этом смысле качества, согласно Ж. Делезу, есть поверхности ставшего смысла, который «ушел» в глубину становления.

В рамках такого понимания живого явления как асимметричного синтеза чувственности топологическая трактовка субъективности у Ж. Делеза получает более глубокое содержание, которое принципиально отличается от традиционного для философии понимания сознательных явлений как исключительно временных¹. Различие чувственности как экспликация выступает как поверхность, или изнанка того, что имплицировано в самом синтезе, а становление сущего выступает как обратная сторона его различия в бытии. Парадокс заключается в том, что глубина как топологическое понятие есть коррелят и выражение временности. Пространственные характеристики чувственного явления (его индивидуации) выступают как синоптический (временной) синтез многообразного. *Extensum* оказывается «растяжением» чувственности во временном синтезе, в котором время сворачивается (имплицуется) в пространственной конфигурации многообразного ощущений. «...Интенсивность, упаковывающая дистанции, выражается в пространстве, а пространство распаковывает, экстериоризирует и гомогенизирует сами эти дистанции». Поэтому «глубина» сущностно включена в перцепцию пространства, она есть генетическое измерение синтеза. «...Глубина – интенсивность бытия, и наоборот. Из этой интенсивной глубины, этого *spatium*, возникают одновременно *extensio* и *extensum*, *qualitas* и *quale*»². Поэтому «глубина» здесь – не протяженность, а чистая сложенность, складка, синтез самой чувственности. Она есть «пространство» имплицированного.

Таким образом, сам синтез чувственности выступает как становление различия. С одной стороны, это установление различия чувственных качеств и их пространственная организация (дистанции) в перцептивном слое опыта. Это развертывание пространства самого восприятия и установление «в нем» самого предмета восприятия. С другой стороны, это развертывание пространства чув-

¹ См.: Делез Ж., Гваттари. Что такое философия? СПб., 1998.

² Делез Ж. Повторение и различие. ТОО ТК «Петрополис», 1998. С. 281–282.

ственности выступает как сворачивание в самом образе предмета прежних различий. В целостном образе предмета имплицитно свернуты различия отдельных элементов чувственного многообразного.

в) *Синтез мышления: перпликация*. Кантовским аналогиям опыта и постулатам эмпирического мышления ничего не соответствует в делезевском анализе онтологического синтеза сознания. Во-первых, потому, что его интересует сам синтез сознания как асимметричный синтез чувственности, а не вопрос о возможности соответствия предмета опыта априорным формам рассудка. Во-вторых, потому, что само явление есть, прежде всего, конфигурация чувственности, фигурный синтез чувственности. Интеллектуальный синтез категорий рассудка есть необходимое условие возможности опыта, но сам опыт есть живой синтез чувственного. Тем не менее хотя Делез не разделяет идей априоризма, но у него явление выступает актуализацией некоторой идеи, некоторого смысла. Правда, обнаруживается это всегда уже *a posteriori*, после синтеза явления.

Всякое явление сознания есть лишь возможное выражение идеи: «...идея реальна, не будучи актуальной, дифференцирована, но не дифференцирована; завершена, но не целостна»¹. Именно с пониманием явления как актуализации идеи и связана делезовская конструкция дифференциации/дифференциации. Идеи (смыслы) виртуально дифференцированы друг от друга, но только актуализируясь в конкретных чувственных явлениях, они получают форму реального существования. «...Мы называем дифференциацией (*differentiation*) определение виртуального содержания Идеи; мы называем дифференциацией (*differenciation*) актуализацию этой идеи в различных видах и частях...»². Сознание и есть дифференциация идеи вот в этом конкретном единстве импликации/экспликации.

Согласно представлениям Ж. Делеза, мышление есть интуиция, или временной синтез уже эксплицированных ранее предметов чувственности в перцептивном поле. Мышление как интуиция различения «пробегают» эти перцепции и своим пробегом или следом вычерчивает (связывает-различает) конфигурацию смыслов, т. е. фигуру сознания. Это временной синтез второго порядка, синтез ставшей чувственности. Сознание и мысль вообще собственно есть интерференция малых перцепций, так, что сознательной становится та перцепция или точнее – их эффект «сложения», которая «достигает» поверхности осознания. Смыслы, как было сказано выше, это гребни и пики складок малых перцепций или суммарных эффектов их резонансов. Мышление есть событие «установление» смыслов. В таком случае сознание есть поверхность мышления, и его непрерывность обеспечивается определенной силой интенсивности-энергичности самого мышления³.

В этом смысле мышление есть складка складки или различие различия. Во-первых, различие – дифференциация/дифференциация идеи находит свое выражение в импликации/экспликации чувственного явления. Поэтому Ж. Делез называет явление *перпликацией*, складкой, *le pli*. В сознании, с одной стороны,

¹ Делез Ж. Повторение и различие. ТОО ТК «Петрополис», 1998. С. 254.

² Там же. С. 262.

³ Там же. С. 153.

эксплицирована интенсивность различия (дистанция) одного чувственного предмета от другого; с другой стороны, имплицирована сама интенсивность (энергия) как различающее дистанцирование между этими предметами как таковое. Во-вторых, в мышлении (в осуществлении мышления) эксплицирована некая виртуальная идея в виде актуального состояния смысла и имплицирована сама идея как виртуальная полнота смысла. Порядок импликации включает само упаковывающее, а также упакованное, глубину и дистанцию. Порядок экспликации включает то, что в них упаковано – сами смыслы и значения. С одной стороны, мышление осуществляется как импликация (свертывание) интенсивности в чувственных предметах и пространственных различиях. С другой стороны, эти индивидуальные различия выступают как экспликация (развертывание) смыслов и значений. Таким образом, сознание, понятое как явление, есть единство *импликации* интенсивности чувственных свойств и пространственных различий и *экспликации* смыслов и значений в материи перцепций. Свертка чувственности есть развертка смыслов. Перпликация как синтез мышления и есть, согласно Ж. Делезу, объективное описание явления субъективности как живой эмпирии сознания.

Однако явление есть не только явление объекта восприятия, но и проявление субъекта опыта. Всякая перцепция есть одновременно и апперцепция. Понятие «Я» и самосознание есть продукт уже ставшей субъективности. По ту сторону мыслящего субъекта находится не безличное «я», но сама индивидуальность и ее до-индивидуальные особенности. Ведь до-индивидуальное – это и есть собственно пред-мыслящий субъект, пред-Я, сама бессубъектная, допредикативная, эмпирическая субъективность, из которой свертывается субъективность сознаваемая – «Я» и его понятие. Именно сама безличная и бессознательная субъективность в процессе явления свертывается в индивидуальный образ самосознания. Как логическая форма живого явления наше «Я» есть экспликация индивидуальной субъективности. *Cogito* есть имплицированная/эксплицированная индивидуальность, и в этом смысле самосознание всегда есть уже ставшее (осознанное) различие. Мы уже случились в мире в качестве сознательного «Я»; и теперь мы можем исходить из этой эксплицированной структуры, пытаясь двигаться к импликациям, которые в ней упакованы. В таком случае движение «назад во времени» (если оно вообще возможно) – от «Я» к своей до-сознательной индивидуальности (до-дифференциации) – будет ре-импликацией, экспликацией имплицированного, движением к нашей действительной индивидуации. Движение «вперед во времени» – от данного эмпирического я к понятию «Я», субъекта, личности – будет экспликацией новых смыслов самосознания. Поэтому наша действительная эмпирическая субъективность есть «треснувшее «Я»: эксплицированный образ «Я» скрывает в себе имплицированную бессубъектную субъективность.

3. *Мысль как складка.* Для того, чтобы понять как возникает мысль, нужно осуществить обратное к генезису движение. Но в таком случае мы должны заглянуть «за мысль», в то состояние, которое мыслью еще не является. Тогда то, из чего возникает сознание (малые перцепции, интенсивности ниже порога осознания) выступают как внешнее по отношению к мысли. О каком внешнем по отношению к мысли здесь может идти речь? Внешнее по отношению к мысли –

это сила, вызывающая к жизни мысль, т. е. само бытие, специфицируемое Ж. Делезом как Идея. Идея – это не эйдос классической философии или идеал Канта; она есть дифференциал, минимальное различие самого бытия¹. Делезовская конструкция виртуального и актуального, идеального и реального и призвана подчеркнуть онтологический статус Идеи. В своей актуализации Идея есть передача принуждения, т. е. пороговая интенсивность для осуществления мысли на поверхности сознания. Нет силы принуждения и необходимой энергетики различения для осуществления мысли, не произойдет и резонирования малых перцепций, и мысль не осуществится как мысль.

Важно выяснить, как происходит актуализация Идеи или, что то же самое, дифференциация бытия; как единое бытие превращается в конкретную индивидуацию мысли? Интуитивное отождествление мышления и Бытия осуществляется у Ж. Делеза как «...топологическое уплотнение внешнего, вплоть до момента, когда оказывается, что внешнее оборачивает внутреннее. Тогда в движении, с помощью которого она следует за этим оборачиванием (извне вовнутрь), дабы затем развернуть его (изнутри вовне), мысль онтологически соучаствует в могуществе Единого. Она и есть *складка бытия* (выделено мной – С.К.)»².

Таким образом, мысль как сознание есть нечто внешнее, поверхностное по отношению к тому, что ее «выносит» на поверхность, т. е. по отношению к самому процессу мышления. Процесс мышления как бытийный – пространственный, энергетический – объективный акт саморазличения есть, поэтому, акт *немыслимый, безобразный и бессознательный*. Однако, в свою очередь, это означает следующее. Мысль существует в своем движении как различие, как дизъюнкция не логическая, но дизъюнкция самого бытия, реализующая своим осуществлением различие различия самих сущих и их отношение сосуществования как не-связанность, как не-взаимоотношение (*Ver-Koherenz, Nicht-Beziehung*). Это означает, что топологическим оператором мышления является граница, точка или линия перегиба.

Как понимать, что мысль есть граница? Трудность мышления мысли как складки заключается в различии самого различия. В самом деле, речь идет о мысли как постоянно осуществляющейся дизъюнкции самого существующего. Но такую дизъюнкцию – в то время как она хотя и есть дизъюнктивный, но синтез, – легко, как мы видели, спутать с негацией, оппозицией и отрицанием. «...Различие между не-взаимоотношением и Отношением – все это сведено почти к ничто, к тому, что у Малларме мыслится как нулевое различие между белой бумагой и следами на ней, различие, которое не является различием следов, поскольку две черты различны лишь в той мере, в какой белое поле разграничивает их, и в какой два белых поля, на которых нет следов, неразличимы между собой»³. Как суметь «уйти» от этого отождествления? Обнажая делезовскую мысль, А. Бадью пишет: «...Если граница мыслится не иначе как подвижный след на внешнем, нет уверенности, что мы сумеем спасти однозначность (т. е. различие – С.К.). Ибо «Бытие» опять будет говорить в двух смыслах –

¹ Делез Ж. Повторение и различие. ТОО ТК «Петрополис», 1998. С. 215.

² Бадью А. Делез. Шум бытия. М., 2004. С. 120–121.

³ Там же. С. 121.

о внешнем и границе, пространстве и следе, бытии и событии. Стало быть, необходимо, чтобы акт мысли сочетался с поверхностью (с внешним), как с тем, что само по себе является *границей*. Но что может быть одновременно движением поверхности и разграничивающей линией? Это как раз и есть складка»¹.

Таким образом, мысль является, согласно Ж. Делезу, складкой самого различающегося в своем осуществлении и происхождении бытия. Т. е. таким событием, где его внешнее становится внутренним (имплицитруется), а внутреннее – внешним (эксплицитруется) (ср.: образ ленты Мебиуса как визуального образа живой мысли у М.К. Мамардашвили – С.К.). Мысль как объективное событие есть складка, сгиб и перелом бытия.

4. *Расширенное понимание субъективности*. Итак, мысль может быть понята как внешняя граница бытия. Но то, что есть складка внешнего (что внешнее складывается) онтологически означает, что оно образует внутреннее. В таком случае существенно фальсифицируемым является понятие «внутреннего»: внутреннее есть изнанка внешнего; нанка есть поверхность изнанки, кожа – поверхность тела, мысль – поверхность субъективности. В самом деле, «...Представим себе сложенный листок: на нем есть имманентная граница, но образуется и внутренний карман. Следовательно, можно сказать: интуиция, где Бытие совпадает с мышлением, образует в виде складки внешнего некую внутреннюю фигуру. И тогда мы вправе назвать этот сгиб «собой» – и даже... «субъектом»»².

У Ж. Делеза речь все время идет о мышлении как сущем, и онтологическое различие у него выступает не только как само-различие бытия, т. е. различие бытия и сущего и бытия как бытия. Это «внутреннее» (бытия как бытия), исчезающее во внешнем (бытия и его сущего), различие и есть субъективность. В таком случае саму субъективность теперь необходимо трактовать расширительно, отнюдь не отождествляя с «человеческой» субъективностью. Субъективность есть акт *саморазличения* бытия.

Таким образом, субъективность не есть некая субстанция, некая ментальная материя, феноменологически всегда обнаруживаемая в акте «я мыслю». Если мысль есть складка бытия в его саморазличении, то субъективность «...уже не точка в полном смысле слова, но место, позиция, местоположение... Мы назовем ее точкой зрения». Субъективность есть «точка зрения», из которой «видимо» различие бытия. «...Субъектом становится тот, кто в точку зрения попадает, или скорее, тот, кто в точке зрения пребывает. Поэтому преобразование объекта соотносится с коррелятивным преобразованием субъекта: субъект теперь не «субъект», но ... «суперъ-ект». ...Вместе с субъектом... варьирует вовсе не точка зрения; напротив, варьируют условия, при которых вероятный субъект улавливает вариацию. ...Это не варьирование истины сообразно субъекту, а условие, при котором субъекту предстает истинность варьирования (выделено мной – С.К.)»³. Теперь субъект – это тот, для кого существует различие, но не «Я»,

¹ Бадью А. Делез. Шум бытия. М., 2004. С. 122.

² Делез Ж. Различие и повторение. СПб., 1998. С. 93.

³ Делез Ж. Складка. Лейбниц и барокко. М., 1998. С. 150–151.

не cogito; это само различающее мышление, состояние, в котором можно говорить о различении бытия, т. е. само состояние (status) различения. Эта экстерриториальная точка и есть точка «между», в которой в момент различия и находится различающий субъект. Поэтому оказывается, что «...мы находим здесь пережитую реальность из области суб-репрезентативного»¹.

Итак, субъективность теперь необходимо понимать исключительно несубъективным путем. Она отнюдь не является атрибутом или признаком сознания, человечности или еще каким-нибудь антропоморфным качеством. А. Бадью скрупулезно перечисляет признаки такого расширительного онтологического понимания субъективности:

– этот субъект возникает как результат топологической операции, производимой на внешнем, а значит, он ни в чем не конститутивен, не автономен и не произволен в своих действиях;

– этот субъект, в качестве «внутреннего пространства», неотделим от внешнего (он его складка), или же он «целиком и полностью наличествует в пространстве внешнего на линии его сгиба»;

– он существует лишь как мысль, а значит, как проход через двойное самоотречение (выносить дизъюнкцию и удерживать неощутимую нить Единого), которое одно лишь позволяет стать границей как складкой.

Таким образом, субъект и субъективность есть вариация самого бытия, истины его происхождения и осуществления; субъект (внутреннее) это тождественность мышления и бытия. Это особое понимание субъективности – субъективности как события бытия, до-индивидуального становления².

5. *Субъективность как время.* Однако онтологическое различие, как показал Хайдеггер, предполагает не только различие бытия как бытия, но и времени как времени. В своем существе присутствие есть чистая возможность, чистое начало до его втискивания в какие бы то ни было категориальные определения. Это чистое событие исступления из себя. Но как чистое время оно есть мгновение (Augenblick). Бытие есть исступление и исхождение из себя, время есть стояние внутри (Innenstehen). Бытие событийно, время мгновенно.

Однако если бытие понято пространственно, то и время как другое начало также может быть пространственно понято. Но как может быть пространственно понято мгновение? Только если мгновение, достигнутое в его простой собранности, становится местом другого начала. Ж. Делез понимает глубину как особую топологию временности. Время есть потенциальная совокупность «мест» бытия. Топика времени – это не какое-то готовое пространство, наряду с «настоящим» пространством, но само развертывание бытия. Пространство не представляет время подобно бесконечно продолжающейся линии, которая была бы неподвижным образом подвижного процесса, но пространство раскрывает время, растягивая то самое мгновение, чтобы выставить настоящее, которое как настоящее приостановлено в своем происхождении и исчезновении. Субъективность как разли-

¹ Делез Ж. Фуко. М., 1998. С. 154.

² Отсюда, кстати, и все «пассивные» характеристики этой модальности бытия субъекта.

чение бытия, как событие бытия есть о-пространствливание времени как его одновременно и ничтожение, и раскрытие. Субъект – не более чем пространственная модальность времени. «В точке складывания мысль – то же, что и время, а, следовательно, поскольку нам известно, что время лишь одно из имен Бытия, мысль тождественна Бытию. И замечательно, что ни в чем не уступив картезианской традиции, мы можем назвать эту тождественность «субъектом». Ибо быть субъектом – значит «мыслить внешнее как время при наличии складки»¹. В этом смысле, субъективность есть само время как чистое временение мгновения-ока, а временение как пространственное развертывание и распластывание самой субъективности.

Онтологическое различие: Аристотель, Хайдеггер, Делез

Цель данной статьи рассмотреть онтологическую дифференциацию в трех ее исторических формах: категориальном, феноменологическом и событийном различии. Это имеет важное значение в современных поисках новой формы философского знания².

1. *Категориальное различие Аристотеля.* Согласно Аристотелю, исходный вопрос метафизики «что есть сущее?» направлен на прояснение того, в силу чего всякое сущее есть. При этом Стагирит исходит из того, что бытие есть универсальная характеристика всего мыслимого и существующего. Однако он замечает: «...А между тем ни единое ни сущее не может быть родом для вещей. Действительно, у каждого рода должны быть видовые отличия, и каждое такое отличие должно быть одним, а между тем о своих видовых отличиях не могут сказываться ни виды рода, ни род отдельно от своих видов, так что если единое и сущее – род, то ни видовое отличие не будет ни сущим ни единым. Но, не будучи родами, единое и сущее не будут и началами, если только роды действительно начала» (Мет., В,3, 998b 25)³. Иначе говоря, проблема заключается в том, что универсальность бытия не может быть единством рода.

В самом деле, во-первых, всякий род содержит видовые отличия; и всякий вид отличается от другого своими отличиями, которые не входят в содержание рода. Поэтому содержание вида не является содержанием рода. Значит, род не есть нечто единое, а потому – и бытие – не может быть родом сущего. Кроме того, во-вторых, если бы род был бытием, то виды и индивиды, его составляющие, были бы не существующими. А это не так: каждый вид представляет собой нечто единое и существующее. Поэтому и род не есть бытие.

Для Аристотеля это означает запрет на субстантивацию бытия. Действительно, превращение бытия в предмет философского мышления порождает его апорийность. Если бытие есть род сущего, то виды бытия как рода есть индивидуальные сущие. В таком случае встает вопрос о специфических видовых отличиях. Что же является видовыми характеристиками, отличающими отдельные

¹ Делез Ж. Фуко. М., 1998. С. 154.

² Laruelle F. *Philosophies of Difference. A Critical Introduction to Non-Philosophy.* London-NY, Continuum International Publishing Group, 2010. P. 39.

³ Аристотель. Соч. в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 108.

сущие от бытия как рода? То, что они – не существуют. Другими словами, бытие как род тождественен всему несуществующему, поскольку «...видовое отличие не будет ни сущим, ни единым». Иначе говоря, понимание бытия как рода превращает его в ничто. Но это совершенно немислимо.

Итак, бытие не может быть родом сущего. Что же тогда оно такое? В этом случае оно оказывается либо синонимом, либо омонимом сущего. Если бытие синоним, то оно превращается просто в другое имя или просто в знак сущего. Если бытие есть омоним сущего, то оно оказывается другим сущим, отличным от первого, и в таком случае либо превращается в высший род, либо становится предикатом существования. Но то и другое не приемлемо: невозможно признать за бытием только номинальный статус в первом случае, и невозможно и придавать ему статус высшего рода во втором¹.

Таким образом, бытие не есть само сущее, но не есть и отличное от него. Примечательная двусмысленность исходного вопроса метафизики: τί το ον – что есть сущее? – коренится именно в естественной субстантивации глагола εἶναι – быть. Но в таком случае, не заключается ли решение проблемы бытия к различию между сущностью и существованием сущего, между его «что» и его «как»? Дело именно в различии: *что* есть вещь, не есть то, что она *есть*. В отличие от Платона, Аристотель исходит из такого различия, которое дает возможность мыслить сущее в горизонте его бытия. Предметное истолкование бытия можно преодолеть только в том случае, если сам предмет как «вот это сущее» берется в створе онтологического вопроса «что есть это?». Но в таком случае само сущее, взятое под знаком вопроса о его бытии, определяется как его *сущность*. Сущность оказывается основанием для иного различения бытия и сущего, выводящего вопрос о бытии за рамки дилеммы бытия как имени или бытия как рода.

В таком случае исходный метафизический вопрос «что есть сущее?» преобразуется в вопрос о сущности (Met., Z, I, 1028b5)². Сущность представляет собой индекс идентичности вещи, который является необходимым условием речи о именно этой, а не какой-нибудь другой вещи. В этом смысле она обнаруживается как основа родо-видовых определений вещи. Однако при этом не ставится вопроса об основаниях этой идентичности. А между тем проблема именно в этом, поскольку сущность оказывается неким постоянным ядром сущего в множественности способов его бытия. Поэтому преобразование вопроса «что *есть* сущее?» в вопрос «что есть *сущность*?» не столь безобидно. Дело в том, что при постановке этого вопроса происходит незаметное смещение от самого *феномена присутствия* сущего к полаганию его как горизонта тождества в любых суждениях. В этом случае, конечно, вопрос о бытии выводится за рамки дилеммы синонимии и омонимии, но при этом само сущее как бы «изымается» из его присутствия, и полагается как нечто, постоянное в любых его определениях. Сущность (οὐσία) превращается в подлежащее (ὑποκειμένον) любого суждения о сущем.

¹ Сохранение бытия как рода возможно только в рамках теологического мышления, где Бог понимается как род бытия, а все сущие только как пребывающие в своем временном присутствии, т. е. как ничтожащиеся, или просто ничтожные.

² Аристотель. Соч. в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 188.

Это и порождает двусмысленность самого понятия «сущности»: с одной стороны, она оказывается условием феноменологической референции между присутствием и самим сущим, с другой стороны, она оказывается условием для логической референции между самим сущим и его предикатами. Эти два понятия постоянно сливаются друг с другом: одно скрывается в другом. Действительно, чтобы быть чем-то, необходимо просто быть; но быть и означает быть каким-то. Это значит, что «первая сущность» под именем «второй сущности» встраивается в вертикаль нового родового отношения (сущего и его предикатов). Теперь сущее (сущность) определяется как род, в то время как его проявления выступают как виды рода. Можно сказать, что различие между первой и второй сущностями у Аристотеля есть онтологическое различие между бытием и сущим, перенесенное «внутрь» самого сущего.

Таким образом, в основании логического тождества находится онтологическое различие: с одной стороны, оно скрылось в тождестве самого сущего и его сущности, с другой стороны, оно все время открывается в определениях сущности через категории. Сущность (сущее) одновременно показывает, что оно *есть*, и *что* оно есть; одно дается через другое. Но в этом втором отнесении (*что* есть сущее?) оно предстает в модальности субъекта (подлежащего) возможного суждения. Поэтому теперь все бытийные определения сущего должны быть отнесены к такому онтологическому, логическому и грамматическому субъекту. Проблема, однако, именно в том, что различие между «первой» и «второй» сущностями есть различие между бытием и мышлением. Понятие сущего не есть само сущее, но только его мыслительный аналог. Это означает, что сама такая экспликация сущего предполагается как его собственное внутреннее различие¹.

Необозримая множественность определений сущего может быть сведена (сгруппирована) в несколько предметных модальностей. Эти опорные моменты мышления суть категории. Однако, одновременно, они оказываются спецификацией присутствия сущего. Во всем множестве категориальных определений (*что*) проступает экзистенциальный рисунок присутствия сущего (*как*). Собственно, поэтому у Аристотеля нет никакой дедукции категорий: бытие непосредственно выражается через сущность вещи, но не сводимо к ней. Нет и быть не может того единого принципа, который лег бы в основу классификации категорий. Они не выводятся, а задаются определенным способом вопрошающего наведения, при котором сущее спрашивается о том, что оно есть. Чем же в таком случае может обеспечиваться единство категориальной структуры? Только самим сущим как присутствующим; оно есть референциальный центр множества своих проявлений, которые находят выражение в категориях. Такое сущее и есть трансцендентальное основание категориальной структуры: оно высказывается в

¹ Это означает, что, строго говоря, невозможно «перевести» онтологическое различие между бытием и сущим в понятийные, категориальные определения. Зазор между бытием и мышлением может выражаться в бесконечной серии понятийных экспликаций бытия, но не сможет быть однозначно определенным. Тот способ, каким вещь дается посреди других сущих, не есть тот способ, каким эта вещь мыслится. Поскольку единство бытия и сущего не является их тождеством, постольку невозможно в рамках одного способа рассуждения показать, *что* есть предмет, и доказать, *есть* ли он. Критика метафизики в современной философии как раз строится на этом различии между бытием и мышлением.

стольких значениях, сколько имеется категорий (Мет., Δ, 7, 1017a 25)¹. Однако это означает, что конечное сущее в своем бытии никоим образом не схватывается и не может быть схвачено категориальным (понятийным) анализом.

В таком случае, онтологическое различие должно схватываться не понятийным образом. Аристотель дает путеводную нить к такому анализу, говоря о том, что необходимо понять сущее в его существовании как единство возможности и действительности (Мет., Θ, 10, 1051a 35 – 1051b 5)². В этом случае онтологическое различие предстает как различие между присутствием сущего и его модальностями.

Таким новым обликом онтологического различия становится различие между возможностью и действительным существованием вещи, т. е. между наличным присутствием и становлением вещи. Смысл бытия не может быть сведен к голой фактичности существующей вещи; и то, что *есть*, оказывается шире того, что существует. Между бытием как простой наличностью и становлением конечной вещи всегда проскальзывает различие, устранившее всякое ее тождество. Само действие осуществления конечного сущего оказывается действием различения, которое лежит в основе любого его определения. В этом и находит свое объяснение множественность значений его бытия³: то единичное, что *есть* сущее, можно мыслить только через то общее, что *есть* сущее.

Таким образом, в основе метафизики Аристотеля лежит категориальное различие. Различие между бытием и существованием конечного сущего и различие между присутствием и событием здесь только намечены. Полностью их анализ развернется только тогда, когда категориальные возможности метафизики будут исчерпаны.

2. *Феноменология события М. Хайдеггера.* М. Хайдеггер исходит из этого аристотелевского различия между бытием и сущим⁴. Деструкция метафизики есть только предварительное условие, чтобы феноменологически выдерживать это различие, а настоящим способом схватывания бытия оказывается феноменология. Однако неудача проекта фундаментальной онтологии связана с базовой трудностью. Как только мы уходим из круга конечного сущего по имени *Dasein* и пытаемся определить бытие как таковое, мы сразу попадаем в изначальный герменевтический круг: бытие дается через сущее, которое само должно быть определено в своем бытии. Феноменологическая установка сохраняется, но двусмысленность заключается в том, что бытие как данность сущего оказывается его *событием*. Иначе говоря, само понятие бытия различается: бытие как простая данность сущего и как его событие.

¹ Аристотель. Соч. в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 156.

² Там же. С. 249–250.

³ Полное осуществление вещи означало бы совершенное действие, в котором это различие было бы уничтожено полностью. Завершенное действие, по существу, оказалось бы особой сингулярностью (но не единичностью), представляющей собой невысказанное тождество возможности и действительности, поэтому оно никоим образом не поддается никакому определению.

⁴ См.: Хайдеггер М. Феноменологические интерпретации Аристотеля (Экспозиция герменевтической ситуации) / Пер. с нем., предисл., науч. ред., сост. слов. Н.А. Артеменко. – СПб., ИЦ «Гуманитарная Академия», 2012.

Действительно, любое сущее событийно, и бытие есть переход (Übergang) от одного состояния сущего к другому, от одного момента к другому моменту его присутствия. Это переход есть двуединый сложный процесс, который М. Хайдеггер описывает как «превосхождение», (Überkommnis), или «выход-прибытие» (Ankunft)¹. В самом деле, сбываясь, сущее как бы выходит к самому себе. Откуда? Можно сказать – из «не-бытия», из того состояния, в котором оно было, и потому – *теперь* – перестало быть. В таком случае, необходимо понять это не-бытие как нечто существующее, некое предшествующее настоящему присутствию состояние, но при этом нельзя понимать его как некоторое другое и противоположное бытие. Оно выступает как «негация» себя нынешнего, отсутствие настоящего присутствия. С другой стороны, настоящее присутствие есть отрицание предшествующего состояния; в этом смысле оно оказывается присутствием того, каким оно до этого было. Можно сказать, что предшествующее состояние есть такое бытие, в котором присутствовало отсутствие настоящего. Поэтому сбывание сущего есть присутствие/отсутствия. Это фактическое колебание – das Schwanken, реальное динамическое различие в отличие от субстанциализирующей разницы, от статического различения между бытием и сущим как результатом этого процесса.

М. Хайдеггер пытается выразить это различие с помощью дефиса в слове «со-бытие»: das Er-eignis – становление самим собой. Собственно, вопрос – Gibt es Sein? – связан с тем, чтобы уловить данность бытия во втором смысле слова: не как простое отличие от сущего, но именно как сбывание. Событие означает, что бытие различается как присутствие сущего (seiendene Sein) и как становление сущего (Werden), как различие между наличным бытием (Vorhandenheit) и прибытием (Kommen) к этой наличности. В этом смысле, событие оказывается «местом» пребывания и хранения сущего, его со-стоянием или «стоянием-между» (In-zwischen). Понятно, что такое понимание бытия как состояния и становления раскрывается через временные и топологические характеристики, однако и время, и пространство оказываются только именами самого бытия как события. Как вопрос – Wie gibt es Sein? – адресует к «моменту» и «месту» бытия, так вопрос – Wie gibt es Zeit? – раскрывается в горизонте присутствия как стояния настоящего.

Таким образом, есть ускользающее различие между двумя смыслами данности самого бытия. Первое – это то, как дано сущее, второе – это сам процесс данности. Бытие раскрывается в этом зазоре, но не присутствует в нем. Парадокс события заключается в том, что, можно сказать, бытие не является тем, чем оно является; как имеющаяся вещь, не совпадает с тем, что она имеется, а само присутствие вещи не совпадает с фактом ее присутствия. Проблема, однако, в том, что это различие бытия как сущего и бытия как события тут же исчезает: событийность скрывается в присутствии, а присутствие есть результат пребывания. Как в метафизике отглагольное существительное бытие гипостазировалось в предметное сущее, так в феноменологии бытия наличное присутствие сущего

¹ Heidegger M. Die Geschichte des Seyns. Gesamtausgabe. Bd. 69. Frankfurt am Mein: Vittorio Klosterman, 1998. S. 110.

оказывается хранителем его событийности¹. Das Sein gibt als wie das Anwesen und das Werden.

Почему не работают категории в определении событийности сущего? Потому, что здесь приходится говорить в некоторой безличной грамматической форме: когда речь идет о самом этом действии, о самом этом присутствии или сбывании, то нельзя найти грамматическую форму связи субъекта и предиката. Действие не субстанциализируется, оно и является подлинным субъектом, а во все не то дополнение, которому как субъекту приписываются действия как его возможный предикат. Бытие не есть реальный предикат сущего: оно есть его сбывание-присутствие².

В этом своем качестве событие-свершение и оказывается онтологическим различием, благодаря которому только и можно после «грамматически» различать сущее и бытие, субъект и предикат. Однако оно само в этом различии скрывается. Проблема именно в этой двойственности бытия. С одной стороны, давая сущее, оно и само открывается как дающее. Оно есть бытие сущего как его присутствие. В самом явлении сущего его присутствие дано косвенно, через их различие: одно есть предмет, другое – его действие, одно есть субъект, другое – его предикат. Бытие дает себя здесь не прямо и непосредственно, а косвенно, и именно: в отличии от сущего. Оно не дает себя как бытие само по себе, но именно как наличие сущего. Поэтому оно только вид этого сущего, оно только «как» этого «что». Оно только находящееся при сущем, а не «имеется» само по себе.

С другой стороны, давая сущее, оно открывается и само по себе. Бытие теперь открывается как различие в самом себе. Как само действие, оно оказывается отличным и от самого себя, и только потому – со-бытием. В своей непосредственности оно оказывается постоянным различием с собой: не явлением, но действием явления, не присутствием, а выведением в наличность. Именно как наличное присутствие оказывается не-наличным. Так бытие обнаруживает себя как отрицание присутствия, как негативная характеристика пребывания: есть только сущее, а бытие *не есть*. Это означает, что как такое саморазличение, бытие все время ускользает в свое отсутствие. В этом смысле оно не «прячется»

¹ Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe. Bd. 65. Frankfurt am Mein: Vittorio Klosterman, 2003. S. 73–77.

² Можно субстантивировать само действие в отглагольное существительное, тогда его можно превратить в субъект высказывания, приписав ему «другое» действие как предикат. Например, сказав «дождь идет» (It is raining, Es regnet). Но в действительности дождь и есть само действие, само событие, а «вторичное» действие как раз и направлено, чтобы выразить его событийность. Так, первое слово дождь выражает само бытие как присутствие, а второе – «идет» это же самое бытие как «событие». То есть, строго говоря, это различие не есть логическое различие между субъектом и предикатом, поскольку и в первом, и втором случае речь идет об одном и том же. Это то же самое различие как в выражении: «сущее есть». Но если мы обращаем внимание именно на саму событийность, тогда проступает именно онтологическое различие в самом бытии: «дождь идет» есть просвет самого бытия – падения воды с неба, а не констатация факта этого события. Безличные предложения и оказываются выражениями этого различия. Так, когда я говорю: «люди говорят» (they say, man sagt), но при этом я обращаю внимание не на самих людей, а на событие говорения, на само событие речи. При этом, кстати, сами люди оказываются чем-то неопределенным; это просто люди, никакие люди или все равно какие, безразличные к самому событию говорения.

в своем сущем, а, скорее, хранится в своем «отсутствии». В каком смысле? В том, что его «отсутствие» есть не отрицание, а сама возможность быть, прийти к наличному существованию, стать действительным сущим.

Здесь у М. Хайдеггера мы снова сталкиваемся с мыслью Аристотеля об *однозначности* бытия. Есть только сущее, бытие различает. В первом смысле, бытие различает, поскольку различение родов сущего возможно только при условии единства бытия: роды сущего различаются по своим родовым признакам, оставаясь одинаково присутствующими. Именно онтологическое различие бытия и сущего оказывается основой выявления разных родов сущего и мышления всего многообразия существующего. Во втором смысле, речь идет о видовом специфицирующем различии, поскольку всякая вещь отличается от других, оставаясь тождественной себе при всех различиях ее способов присутствия. Речь идет о различии, которое как раз и позволяет переходить от видовых различий к родовому тождеству. Именно онтологическое различие между бытием и сущим, в котором бытие выступает как событие, оказывается основой для мышления индивидуальных характеристик сущего, отличия одной вещи от другой.

Таким образом, так или иначе, всякая возможность разговора о сущем определяется этим феноменологическим горизонтом. Понимается ли бытие как присутствие (*Anwesenheit*) или событие (*Ereignis*), оно оказывается необходимым условием мышления сущего.

3. *Эмпирическое различие Ж. Делеза.* Понимание этого определяет критику представления Ж. Делезом: бытие не есть представление, но его условие. Всякое представление превращает бытие в особого рода предмет, а корнем такого «опредмечивания» является аналогия равенства или принадлежности. Действительно, что позволяет приписывать один и тот же смысл бытию? Только аналогия употребления этого термина. Множество значений бытия связываются через аналогию принадлежности общему имени. Однако, если речь идет о бытии как событии, то онтологическая дифференциация между бытием и сущим не может быть выражена такой аналогией. Как мы видели ранее, такая аналогия тут же превращается либо в пустое различие (синонимия), либо в гипостазирование рода сущего (омонимия).

Если речь идет о действительном различении, то однозначность относится в этом случае к самой этой операции, благодаря которой сущее выходит в присутствие и дается. Речь идет о бытии как эмпирическом становлении сущего. Вся философия Ж. Делеза это попытка мыслить бытие как становление (все равно – какого сущего). Онтологическим горизонтом схватывания такого бытия становится не сущее, но само неопределенное бытие – бытие до своего определения. Он именует его (не)-бытие, беря это префикс «не» в кавычки или скобки для того, чтобы отметить здесь фактическое отсутствие самой онтологической дифференциации до самого различения. Очевидно, что речь идет здесь о различении бытия как наличного присутствия и становления как его «утверждения». Термин «утверждение» понимается здесь не в виде логической операции, а в онтологическом смысле: как объективный факт события или акт явления сущего. И в этом смысле такое (не)-бытие – это конструктивный элемент самого становления, различие в самом бытии.

В самом деле, эмпирические вещи различаются тем, что у них разные *способы существования, присутствия (Weisen der Anwesenheit)*. Поэтому бытие как различие есть всегда индивидуализация эмпирического сущего. Это само различие события «быть» как чистого явления. Поэтому его нельзя ухватить ни категориально – с опорой на сущность (как у Аристотеля), ни феноменологически – с опорой на наличное существование (как у Хайдеггера). О таком различии нельзя сказать «чье?», поскольку оно предполагает безличную грамматическую форму: оно есть становление того, что еще только должно приобрести статус сущего (сущности). В этом смысле оно оказывается агентом самого себя¹. Необходимо некоторая экстерриториальная точка, из которой было бы дано само различие, однако эта точка сама оказывается позицией различения, а не его сущего. Как же мыслить такое эмпирическое различие?

Необходимо мыслить бытие некоторого сущего помимо самого сущего и в то же время удерживать существенность этого бытия. Ж. Делез называет опыт схватывания такого живого дифференциала самого бытия «дизъюнктивным синтезом», т. е. одновременно соединяюще-разъединяющим синтезом. Нужно одновременно мыслить различие между сущим и бытием как не-различие, поскольку обнаруживается, что само онтологическое различие выступает как синтез онтического.

Фактически это означает конец всякой иерархии сущего и трансценденции бытия; можно говорить теперь лишь о плане имманентного становления или горизонте события, внутри которого различаются сами вещи. План – это некоторое основание различения, условие мыслить *не-основание* вещи из ее отношения (*Beziehung*) к ее *основанию* как становлению-различению. Почему не-основание (*Abgrund*)? Потому что в этом различии бытия та его данность, благодаря которой различается само бытие и сущее, она выступает неким предшествующим основанием. Но становление вещи как основание не является ее причиной, бытие – не причина сущего, событие становления – не причина присутствия. В этом смысле само различие оказывается основанием тождества, становление основанием сущего, присутствие основанием сущности, но так, что тождество, сущее и сущность, учредившись, не могут быть сведены к своему различию, становлению, присутствию. Сбываясь, вещь не сводится к самому событию. К чему трансцендирует в своем присутствии вещь? Только к самой себе. Поэтому бытие как различие есть имманентная трансцендентность вещи по отношению к самой себе. Каузальная связь всегда привносится или устанавливается *post factum*, т. е. после того, как сущее установилось в своем бытии. И такая каузальная связь основана на различии между сущими (*Differenz*), которое основано на онтологическом различии (*Unterschied*). Но в этом смысле последнее вовсе не является основанием каузальной связи. Бытие оказывается основывающим *не-основанием* сущего, а отношение между ними есть различие.

В таком случае трансцендентная имманентность становления сущего разворачивается в серии его событий². Есть серия событий становления вещи, но нет

¹ Декомб В. Дополнение к субъекту: Исследование феномена действия от собственного лица / Пер.с фр. М. Голованивской. – М.: Новое литературное обозрение, 2011. С. 16.

² Делез Ж. Различие и повторение. М.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. С. 247–248.

первопричины существования. Поэтому различие обнаруживается как повторение. Присутствие вещи – с точки зрения различия – означает ее существование в другой раз. Событие есть то же самое присутствие, случившееся повторно. Когда сущее сбывается, то оно дано «есть» в зазоре между двумя моментами своего присутствия. Оно повторяется в своем бытии; поэтому различие заключается в повторении того же самого. Вещь существует в этом повторении: она как бы *выпадает* в свое присутствие событием «между» – между двумя моментами своего существования.

Однако при этом повторение не синоним различия. Различие должно быть введено и между ними: различие и повторение не есть тождество. Это два имени одного и того же бытия, именно в силу его различения самого по себе. Повторение, поэтому, есть различие различия, а само бытие как сбывающееся есть различие / повторение. Повторение выражает само бытие; оно и есть, собственно говоря, различие, но взятое теперь не как различие, а как повторение в другой раз самого этого события. Оно суть различие различия потому, что, во-первых, оно бытие сущего второй раз, а, следовательно, другое событие, отличное от первого, хотя и повторяющее его. Во-вторых, оно есть не просто другое событие, но именно – повторение: различаясь, оно повторяет первое событие. Поэтому оно оказывается «копией» предыдущего события: сбываясь оно учреждает самое себя, но повторяет другое, и в этом повторении заново его учреждает. Оно, поэтому, не «копия», а *симулякр*. Однако, в-третьих, в этом своем определении повторение оказывается не повторением, а учреждением самого себя как наличного события. В этом учреждении оно различается как от первоначального бытия, так и от самого себя как повторения. В этом смысле оно есть построение самого себя.

Поэтому различие не тождественно, а одинаково – от греческого слова *év*. Тождество предполагает аналогию бытия – тождественное в одном отношении и различное в другом, но одинаковое указывает на экземплярность, на уникальность и несводимость к чему-то другому. Для Ж. Делеза различие суть оригинал самого себя: всякое событие уникально, но повторяет самого себя. Оно отличается от себя, поскольку повторяется, и, повторяясь, отличается от самого себя. Очевидно, что в этом различии самого онтологического различия / повторения выступает темпоральность как присущий бытию смысловой горизонт¹. В самом деле, разряд молнии есть абсолютно уникальное событие, оно неповторимо и отличается от всякого другого разряда. В этом смысле оно и одинокое, и одинаковое. И, однако, здесь можно говорить о повторении, поскольку этот разряд есть некоторое различие как его «растяжка». Само это событие дано как бы дважды: в формальном операторе растяжки мы различаем это событие как становление или движение, и бытие как присутствие того сущего, которое в этом событии осуществляется – «молнии». *Единое бытие различается и обнаруживается здесь как множественное.*

¹ Симулякр означает, что всякая вещь – именно как существующая – временна. Время не есть это иное события. Инаковость времени не синоним события, а то же самое, но само бытие, рассмотренное в ином отношении – не в его экстазе, но в его внутренней структуре: различия как тождественного. – См: Комаров С.В. Стратегии борьбы со временем: событийность и история // Вестник Русской Христианской Гуманитарной Академии. 2015. Т. 16. Вып. 1. С. 119–120.

В этом смысле делезовское повторение есть знак самого единого бытия. Знак обычно указывает на первооригинал, но в случае с бытием такого оригинала быть не может. Поэтому повторение оказывается знаком самого себя как онтологического различия: оно указывает на тождественное (аналогичное), а выражает различное.

4. *Заключение.* Что показывает эта история бытия (Seinsgeschichte)? То, что судьба онтологической дифференциации некоторым образом завершена. Бытие само по себе самореферентно и едино в своей однозначности, но выражает себя – в онтологическом различии – множественным образом. Будучи единым в своем проявлении, оно оказывается множественным: присутствием, событием, становлением. Всякий раз оно оказывается иным сущего, раскрывая себя в различии. Это значит, что требуется иное начало философии, а именно: выход к сущему как таковому за пределами онтологического различия как основания философского мышления вообще¹.

Различие как событие: возможность мышления

«Парменид был прав, говоря, что Бытие есть, а Небытие не есть; но он забыл прибавить, что есть «различие» между Небытием и Бытием, это различие в некоторой мере имеет то же основание, что и Бытие, поскольку без него, без этого различия между Бытием и Небытием, не было бы и самого Бытия».

А. Кожев²

Важнейшим понятием современной философии является понятие различия (Differenz). Бытие как предмет философской мысли от античности до нашего времени схватывалось именно благодаря различию единого и многого, тождественного и иного, сущности и существования, явления и понятия и т. д. Однако само различие как таковое фактически ускользало от философского анализа, поскольку представлялось безусловным атрибутом самого понятийного мышления. В XX веке М. Хайдеггер «восстанавливает» в правах онтологическое различие между бытием и сущим, а Ж. Делез вообще делает его главным персонажем своей онтологии. Именно благодаря актуализации различия в концепциях этих философов можно теперь – ретроспективно – усматривать роль различия в философских системах прошлого. Но каковы перспективы философии различия?

1. *Поворот Хайдеггера от бытия к событию (Ereignis).* Хайдеггер в «Бытии и времени» начинает с онтологического различия между бытием и сущим. Известен его подход: мы задаем вопрос о бытии, но оно уже «руководит» нами в этом вопрошании о нем. Бытие определяется через сущее, которое само должно быть определено в своем бытии. Снятие «герменевтического круга» у М. Хайдеггера,

¹ Харман Г. Четвероякий объект: Метафизика вещей после Хайдеггера. Пермь: Гиле Пресс, 2015.

² Кожев А. Диалектика Реального и феноменологический метод у Гегеля // Идея смерти в философии Гегеля. М., Логос, Прогресс-Традиция, 1998. С. 30.

как известно, происходит в результате спецификации феноменологического описания бытия как фактической наличной ситуации существования конечного сущего. Присутствие (*Anwesenheit*) конечного сущего по имени *Dasein* оказывается кругом существования, в котором разворачивается все возможное и доступное для определения бытия. Однако, фактическая ситуация присутствия совершенно не определена, а вместе с ней неопределенными оказываются и самое сущее, и, следовательно, его бытие. В самом деле, бытие (*Existenz*) этого сущего и заключается в указании, точнее – очерчивании границ существования самого конечного *Dasein*; бытие конечного сущего и есть экзистирование к самому себе. Присутствие конечного сущего по имени *Dasein* оказывается экстатическим выходом от одного своего «здесь-бытия» к другому «здесь-бытию». В этом напряженном бытийном отношении между *Dasein* и *Existenz* и заключается чистая феноменальность сущего, его чистая существенность. Но это означает, что фактически бытие и есть отношение к самому себе, точнее: присутствие есть *само-различение*¹.

Это саморазличие бытия, как известно, выявляет его временную структуру, точнее – самую временность. Временность *Dasein* служит горизонтом вопроса о бытии вообще. Она оказывается основанием «вульгарного времени» и «научного времени», времени повседневности и исторического времени. Труд Хайдеггера завершается вопросами, которые переворачивают связь и делают возможным поставить вопрос о смысле самого времени². Теперь – в работе «Время и бытие» – бытие становится горизонтом смысла времени. Казалось бы, такая постановка вопроса определяется различием между временем и бытием. Однако в действительности такого различия нет: время и есть бытие, бытие и есть время. Философ указывает: «...бытие и время взаимно определяют друг друга, однако так, что ни первое – бытие – нельзя рассматривать как временное, ни второе – время – как сущее»³. Бытие и время оказываются обратимыми таким образом, что одно «прочитывается» в другом.

Однако смысл хайдеггеровского переворачивания вопроса о временности бытия в работе «Время и бытие» гораздо глубже: это уже не вопрос о бытии сущего, но вопрос о самом бытии *как* бытия и времени *как* времени. Как говорит

¹ Как подчеркивает Дж. Гродин, именно само-различие бытия и лежит фактически в основе превращения феноменологии в герменевтику. – Grodin J. Die Wiedererweckung der Seinsfrage auf dem Weg einer Phaenomenologisch-hermeneutischen Destruktion // M.Heidegger. Sein und Zeit. Berlin: Akademie Verlag GmbH, 2001. S. 24.

² “Die existenzial-ontologische Verfassung der Daseins Ganzheit grundet in der Zeitlichkeit. Demnach muss eine ursprungliche Zeitigungsweise der ekstatischen Zeitlichkeit selbst den ekstatischen Entwurf von Sein überhaupt ermöglichen. Wie ist dieser Zeitigungsmodus der Zeitlichkeit zu interpretieren? Führt ein Weg von ursprunglichen Zeit zum Sinn des Seins? Offenbart sich die Zeit selbst als Horizont des Seins?” («...Экзистенциально-онтологическое устройство целостности присутствия основывается во временности. Поэтому исходный способ временения самой экстатичной временности должен делать возможным экстатичный набросок бытия вообще. Как интерпретировать этот модус временения временности? От исходного времени ведет путь к смыслу бытия? Время само открывается как горизонт бытия?») – Heidegger M. Sein und Zeit. Tubingen, Niemeyer, 2001. S. 437.

³ Хайдеггер М. Время и бытие. // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., Республика, 1993. С. 392.

философ, теперь необходимо понять бытие как таковое, «...без оглядки на обоснование бытия из сущего»¹. Вопрос о бытии, поставленный в «Бытии и времени» означает деструкцию метафизики. Вопрос о бытии, поставленный во «Времени и бытии» и позднем корпусе работ «*Berträge zu Philisophie (vom Ereignis)*» стоит уже об *истоке* самого бытия – о событии. И острота его заключается в том, что теперь проводится различие не между бытием и сущим, но внутри самого бытия.

Аристотелевский метафизический дискурс, как известно, строился именно на редукции бытия к его сущему, т. е. на забвении их различия (Мет., 1003b, 1005b; Кат. 1b, 4b); в этом случае время превращалось в категорию сущего (меру движения) (Физ., 218a, 220a). Однако бытие не есть род сущего и не является родом (категорией), а потому вопрос о бытии должен быть поставлен как-то иначе. Хайдеггер говорит: вопрос должен быть поставлен не о *есть бытия-времени*, но об их данности: *gibt es Sein, gibt es Zeit?*

Стремление схватить бытие как таковое безотносительно к его сущему приводит по ту сторону всяческих различий к радикальному началу и источнику самого различия между бытием и сущим – к событию. Бытие значит: присутствие, впускание присутствия, пре-бывание как при-бывание, прибытие к бытию. Событие и есть проекция времени на бытие: теперь бытие мыслится не как статичное «теперь», но как про-исхождение (ис-хождение, из-ливание) бытия, его установление в смысле бытия как бытия. Хайдеггеровское событие и есть само различие бытия.

Событие – означает, что бытие различается как сущее бытие и бытие как его становление (*werden*), т. е. то (*dieses*) бытие, «откуда» становится бытие в свою наличность. Это бытие как еще не ставшее и получившее свой смысл бытие, оно есть противоположность и отрицание ставшего бытия, а потому оно есть «не-бытие». Оно есть «не-бытие» не в смысле отрицания и противоположности бытия, а в смысле его *основы*, из которой бытие становится как бытие.

Это основа (*die Grundlage*) как условие становления бытия, а потому оно всегда есть *в-месте* с бытием, а не «до» него. Бытие про-ис-ходит или вы-ступает из того, что не может пока именоваться «бытием», не получило имя «бытия». Это есть отсутствие бытия, из которого бытие является; в этом смысле оно называется «вместилищем» бытия, возможностью ему осуществиться. Оно есть как бы отсутствие присутствия. Хайдеггер пишет: «...Будущее просто никогда и не может начаться, ведь его отсутствие как присутствие еще-не-настоящего нас всегда каким-то образом уже задевает, т. е. присутствует так же непосредственно, как осуществившееся. В будущем, в наступающем нас достает присутствие»². Но можно понять и наоборот: то бытие, которое есть, осуществилось, есть не что иное, как присутствие отсутствия – того бытия, из которого оно дано. В таком случае исток бытия есть присутствие того, чего еще нет, что еще не осуществилось, не состоялось как бытие. Но такое отсутствие бытия оказывается на деле

¹ Хайдеггер М. *Время и бытие*. // Хайдеггер М. *Время и бытие: Статьи и выступления*. М., Республика, 1993. С. 391.

² Там же. С. 398–399.

его присутствием; оно есть *присутствие отсутствия*. «Взглянув еще осмотри- тельнее на сказанное, мы найдем в отсутствии, – пишет философ, – будь оно осу- ществившееся, будь оно будущее, способ присутствия и задействия, кото- рый никоим образом не совпадает с присутствием в смысле непосредственно настоящего. ... Не всякое присутствие есть обязательно настоящее»^{1, 2}.

Попытка схватить само событие бытия, само его осуществление приводит нас к необходимости безличного мышления, к бессубъектной грамматической форме, ибо язык наш предметен и приспособлен исключительно к описанию су- щего. Очевидно, в этой безличности скрывается некое присутствие, а именно: присутствие отсутствия³. В предложениях *Es gibt Sein, Es gibt Zeit* говорит при- сутствие того, кто отсутствует. Хотя мы не можем «схватить» понятийно бес- субъектным образом бытие как событие в его непосредственности, оно дает о себе знать именно своим отсутствием: *дано* означает границу *присутствия/от- сутствия*.

Можно сказать, в событии присутствует при-без-сутствие. Это есть грече- ский *ὑέσις*, чистое полагание как давание события, давание как «элемент» *прае- события*⁴. Этот *ὑέσις* есть «двойное» движение: выведение в открытое присут- ствия есть одновременно сокрытие того, что выходит вовне. Отсутствующее об- наруживается как нечто присутствующее и, наоборот, присутствие теперь не об- наруживается как отсутствующее. *Ἐέσις* как определенный способ *άλήθεία* есть несокрытость, которая сама себя скрывает. К сущности полагания исходно при- надлежит сокрытое.

Истолковывая бытие как событие и становление, Хайдеггер погружается в собственную стихию мышления о бытии и приближается к греческой и, в част- ности – к платоновской – мысли. Платон в ряду определений сущего выделяет пять категорий: бытие, движение, покой, тождество и различие. В диалоге «Со- фист» платоновский чужеземец разъясняет Теэтету, что эта пятерка является главными родами существующего, но само сущее все время выступает в той или иной «идее». Различие здесь такая же категория, как само бытие. «...Разли- чать все по рода, не принимая один и тот же вид за иной и иной за тот же самый

¹ Хайдеггер М. Время и бытие. // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., Республика, 1993. С. 399.

² Но в таком случае, время – это другое название различия. В событии бытие ускользает от себя самого, ибо оказывается переходом без настоящего, оказывается чистой трансценденцией. Время пере- хода – это есть непредставимое отсутствие присутствия. Ибо мы уже сразу оказываемся в некоем опре- деленном и представимом «теперь». Время здесь не просто превращалось во «временное простран- ство», но даже и это последнее лишается какого-либо содержания. Поэтому точкой отсчета теперь должно быть не время, а само бытие: событие времени предполагает рассмотрение бытия как времени, а не времени как бытия. Время времени – его событийность. Событие «дано времени», но дано не во времени и не из времени, но и не извне времени. Событие дает время как присутствующее, выводит его к присутствию. Если под событием (времени) мы должны понимать не привычную простран- ственно-временную локализованность, тогда мы можем сказать, что в событии время случается именно как временение, т.е. получает смысл времени.

³ Хайдеггер М. Время и бытие. // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., Республика, 1993. С. 402.

⁴ Хайдеггер М. Введение в метафизику. СПб., Высшая религиозно-философская школа, 1997. С. 133–154.

– неужели мы не скажем, что это [предмет] диалектического знания? ...Кто, таким образом, в состоянии выполнить это, тот сумеет в достаточной степени различить одну идею, повсюду пронизывающую многое, где каждое отделено от другого; далее, он различит, как многие отличные друг от друга идеи охватываются извне одною и, наоборот, одна идея связана в одном месте совокупностью многих, наконец, как многие идеи совершенно отделены друг от друга. Все это называется уметь различать по родам, насколько каждое может взаимодействовать [с другим] и насколько нет»¹. Тот, кто умеет различать сущее по его родам, и есть философ, а искусство различия и есть собственно мышление, утверждает Платон. Мышление и есть полет души как постоянное различение, как переход от одной созерцаемой идеи к другой (Федр, 265d – 266bc).

Однако, указывает греческий философ, когда дело касается самого бытия, то здесь мы сталкиваемся с известной трудностью. Могут ли быть применены к самому бытию эти роды? В диалогах «Софист» и «Парменид» Платон не может дать однозначного ответа на этот вопрос. Он указывает: «Пусть же никто не говорит о нас, будто мы, представляя небытие противоположностью бытия, осмеливаемся утверждать, что оно существует. Ведь о том, что противоположно бытию, мы давно уже оставили мысль решить, существует ли оно или нет, обладает ли смыслом или бессмысленно. Относительно же того, о чем мы теперь говорили, – будто небытие существует, пусть нас либо кто-нибудь в этом разубедит, доказав, что мы говорим не дело, либо, пока он не в состоянии этого сделать, пусть говорит то же, что утверждаем и мы, а именно что роды между собой перемешиваются и что в то время, как бытие и иное пронизывают все и друг друга, само иное как причастное бытию, существует благодаря этой причастности, хотя оно и не то, чему причастно, а иное; вследствие же того, что оно есть иное по отношению к бытию, оно – совершенно ясно – необходимо должно быть небытием. С другой стороны, бытие как причастное иному, будет иным для всех остальных родов и, будучи иным для них всех, оно не будет ни каждым из них в отдельности, ни всеми ими, вместе взятыми, помимо него самого, так что снова в тысячах тысяч случаев бытие, бесспорно, не существует; и все остальное, каждое в отдельности и все в совокупности многими способами существует, многими же – нет»².

Таким образом, различие бытия как становления от его субстантивирования в сущем есть принципиальная основа философского мышления вообще (Парменид, 135d – 166c)³. Но именно мышление бытия как рода сказываемого является основанием его сведения к сущему в греческом мышлении. Хайдеггер беско-

¹ Платон. Софист // Платон. Сочинения в 4 т. Т. 2. М., Мысль, 1993. С. 324.

² Там же. С. 332.

³ Платон. Парменид // Платон. Сочинения в 4 т. Т. 2. М., Мысль, 1993. С. 354–412.

нечно далек от любой спекулятивной диалектики – и платоновской, и гегелевской, – и именно потому, что он – феноменолог бытия¹. Понятийное (категориальное) мышление не может схватить бытие, не превращая его в сущее. Конечно, можно истолковать хайдеггеровскую герменевтику события как греческое умозрение (θεωρία) вечно-живого становления, сопровождающее собственно категориальную диалектическую спекуляцию, однако это не совсем корректно, ибо его философствование руководствуется именно интуицией языка, а не мифологическим представлением о генезисе сущего. М. Хайдеггер близок к греческой мысли в той мере, в какой она руководствуется интуицией бытия. И далек от нее в той мере, в какой она превращается в терминологически-понятийное мышление.

Однако истолкование события приводит к тому, что теперь феноменология обнаруживает свою ограниченность. В самом деле, если событие призвано объяснить онтологический статус бытия, то только потому, что оно не является феноменом, но – самим различием. Событие ускользает от феноменологизации именно благодаря своей временности как реально осуществляющегося различия. Различие не есть ни род сущего, и не род бытия, ибо само бытие не есть сущее; различие есть именно событие. Поэтому, кажется, что различие, если так вообще можно выразиться, оказывается онтологически первичным по отношению – и к бытию, и ко времени.

Однако, что (или кто) присутствует в своем отсутствии? Само бытие, причем таким образом, что оно исчезающее-присутствует в событии. Присутствие есть лишь перевернутая форма *субъекта*. Субъект всегда уже предположен до того, как он будет определен как субстанциальная основа, как точка присутствия, как самость или как бытие сущего². Sub- в *subjectum* есть то, что заранее всегда уже лежит в основе, служит основанием, присутствие (*praesens* в *praesens*) предшествует самому себе. Это означает, что различие есть лишь другое имя самого бытия, и только в этом заключается его «первичность». Оно оказывается только иной формой присутствия присутствующего.

Иначе говоря, для Хайдеггера действительно первичным все же является не различие, но тождество присутствующего³. Событие и есть сбывание бытия, как его самоускользание, постоянное самообладание бытия и его потеря. Поэтому событийность бытия и есть его конечность: в своем бесконечном сбывании бытие конституируется как конечное. Присутствие бытия дано через его отнятие,

¹ Заметим, что именно необходимость мыслить бытие как событие (*Ereignis*), т. е. различие бытия, привело к затруднениям Хайдеггера в истолковании гегелевской категории «становление». Схватить категориально единство «бытия» и «ничто», чтобы синтетически ввести категорию «становление», оказывается проблематичным. – См.: Мартин Хайдеггер/Карл Ясперс. Переписка (1920–1963). М., Ad Marginem, 2001. С. 109–110.

² Так Хайдеггер указывает: «...Когда Гегель характеризует бытие как первый выход во вне и первое обнаружение духа, то ...перед нами встает... вопрос, имеет ли открытие потаенности свое место в духе как абсолютном субъекте или само же раскрытие и является местом и указывает на то место, где такая вещь, как представляющая субъективность, только и может впервые «быть» тем, что она есть». – Хайдеггер М. Гегель и греки. // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., Республика, 1993. С. 388.

³ «Закон тождества говорит о бытии сущего». «Здесь различное, мышление и бытие, мыслятся как одно и то же». – Хайдеггер М. Закон тождества // Тождество и различие. М., Гнозис, 1997. С. 12–13.

а потеря бытия есть форма его пребывания. Истина события в том, что так присутствует само присутствие, т. е. в его *различии*.

2. *Онтологическое различие Ж. Делеза*. Двусмысленность события у позднего Хайдеггера требует деструкции феноменологии. Ж. Делез изначально ставит вопрос в другой плоскости: различие не между бытием и сущим, но *внутри* самого бытия. Если бытие должно установиться как бытие сущего и только потом(у) получить смысл бытия, то должен быть поставлен вопрос о до-бытийной возможности, до-бытийного определения самого бытия. Для Ж. Делеза различие не есть феномен бытия, но само бытие как феномен, чистое явление или точнее – чистое *действие*. Это сам процесс осуществления сущего как присутствующего, само явление – как процесс осуществления – и есть различие. Такое понимание обнаруживает все парадоксы классического философского мышления бытия.

Различие – это само становление, а потому это сама связь бытия с самим собой. Речь идет о том, что различие оказывается реальным явлением сущего и его бытия, событием его осуществления и определения. Становясь, вещи впервые индивидуализируются, отграничиваются и определяются друг от друга в своей «чтойности» и конкретности как «вот эти» сущие вещи. Иначе говоря, здесь речь идет о *живом* генезисе самих сущих. Только в рамках этого можно понять всю делезовскую теорию индивидуации как ассиметричного синтеза чувственного, оппозицию дифференциации/ дифференциации, а также теорию явления как сгиба – перпликации как единства импликации и экспликации. Именно здесь лежит основание делезовской критики «платонизма» и истолкования бытия как симулякра, повторения самого себя¹.

Различие теперь имеет смысл действия, становления, осуществления, реализации; оно носит реальный, эмпирический, а не *концептуальный* характер. Если понимать платоновскую диалектику отнюдь не спекулятивным путем, а как выражение действительного генезиса единичных сущих, то очевидно, что смысловое различие между тождественным и иным, движением и покоем возможно только при реальной отделенности и отграниченности единичных сущих друг от друга. Бытие и есть само-различие сущего в его становлении, и только потому родо-видовые различия (высшие роды γέννη и есть εἶδη) могут его уловить². Различие не в мышлении (представлении), но в самом явлении. Существование сущего и есть его генезис как постоянное само-различие. Делеза интересует не тождество (единое), но именно различие; тождества в самих эмпирических сущих не

¹ Делез Ж. Различие и повторение. СПб., ТОО ТК «Петрополис», 1998. С. 82–87. Так же: Делез Ж. Платон и симулякр // Новое литературное обозрение. 1993, № 5.

² Платон говорит: «...Единое отлично от бытия не потому, что оно – единое, равно как и бытие есть что-то иное сравнительно с единым не потому, что оно – бытие, но они различны между собой в силу иного и различного» – Платон. Парменид // Платон. Сочинения в 4 т. Т. 2. М., Мысль, 1993. С. 371. Поэтому А.Ф. Лосев и утверждает, что спекулятивная диалектика «Парменида» выражает вечно-живое становление. Однако, хотя в неоплатонической традиции сохраняется понимание мира как живого становления, сведение бытия к единому сверхсущему завершает платоновский объективный идеализм. «Неоплатоническое замещение» бытия на сущее (Ум), хотя и соответствует самому Платону (диалог «Федр»), но только доводит до логического конца саму идею становления-генезиса сущего. Теперь очень трудно удержаться от спекулятивного понимания различия на основе тождества и единства как логического синтеза различных в новое тождество.

может быть именно в силу их единичного существования. А потому тождество (единство) есть только представление мышления. Вся делезовская критика представления – это критика принципа тождества бытия и мышления.

Но в таком случае встает принципиальный вопрос: различия бытийствуют, но бытие – едино и одно. В философии речь всегда идет о бытии как одном и едином, о бытии в единственном роде. Ж. Делез это понимает: «...Бытие одинаково во всех своих модальностях, но последние неодинаковы»¹. «Бытие выражается в одном-единственном смысле во всем, в чем выражается, но то, в чем оно выражается, различается; оно выражается в самом различии»². Бытие – одно и однозначно, но существует множество имен бытия³. Вопрос об имени Бытия понимается как неизбежный парадокс, поскольку множественность имен (времен) опять отсылает к изначальной двусмысленности его выражения. Для того чтобы высказать однозначность и единственность смысла бытия необходимы, по меньшей мере, два имени. Пытаясь высказать бытие как бытие, само по себе, мы вынуждены отличать его от сущего. Пытаясь высказать бытие как событие, мы вынуждены отличать его от него самого. Бытие должно говориться в одном смысле по поводу его единства с собой, и в другом смысле по поводу его отношения к своему сущему в процессе постоянного различения.

Далее, различие есть сторона отрицания, сторона негативности, противоположности, но не есть антипод тождественного. Поэтому те образы мышления, которые «провоцирует» философия тождества приводят к отрицательной или негативной характеристике различия. Между тем, различие как становление отнюдь не отрицательно, а утвердительно в своем отрицании. «В сущности, различие – объект утверждения, само утверждение. В сущности, само утверждение – это различие»⁴. Действительно, сущее само утвердительно по себе и тем различно от других в самом своем бытии. Сущее становится и утверждается как сущее в своем генезисе именно тем, что оно отличается и различается от других единичных сущих. Понять эту утвердительность отрицательности возможно, только если все время помнить, что речь идет о реальном событии саморазличия существующего в процессе его становления и происхождения.

Мир различия есть мир становящегося. В таком случае, различие – не выделение отрицательного, а есть выделение нюансов отличия – не отрицательного. Делез указывает: «“Не” в понятии “не-бытие” выражает нечто иное, чем отрицательное. В этом вопросе заблуждение понятийного мышления (представления) состоит в навязывании сомнительной альтернативы: когда мы стремимся предотвратить отрицательное, то мы, показав, что “бытие” есть полная положительная реальность, не допускающая никакого не-бытия, объявляем себя удовлетворенными; и наоборот – когда мы стремимся обосновать отрицание, мы удовлетворены, если удастся установить в бытии или в связи с бытием какое-либо не-бытие (нам представляется, что не-бытие – бытие с необходимостью отрицательного

¹ Делез Ж. Различие и повторение. СПб., ТОО ТК «Петрополис», 1998. С. 54.

² Там же. С. 55. Он же. Логика смысла. М., Akademia, 1995. С. 238.

³ Badiou A. Being and Event. L., Continuum, 2006. P. 70–80.

⁴ Делез Ж. Различие и повторение. СПб., ТОО ТК «Петрополис», 1998. С. 74.

или обоснование отрицания). Итак, альтернатива заключается в следующем: либо не-бытия нет, и отрицание иллюзорно и необоснованно; либо не-бытие есть, оно вносит в бытие отрицание и обосновывает отрицание. Тем не менее у нас, быть может, есть основание сказать одновременно, что «небытие» есть, но отрицательное иллюзорно»¹.

Иначе говоря, не-бытие не есть отрицание, не есть онтологическая негация бытия. Событие – это различие между бытием и его сущим. Но есть еще и различие в самом событии бытия – в бытии как становлении и бытии как ставшем. Именно эти соображения заставляют Ж. Делеза определить различие как не-бытие в неотрицательном смысле. «...Есть как бы «щель», «зияние», онтологическая «складка», соотносящая бытие и вопрос. В этой связи бытие – само Различие. Бытие есть также небытие, но небытие не есть бытие отрицательного, это бытие проблематичного, бытие задачи и вопроса. Различие не – отрицательное, наоборот, не-бытие является Различием: ἕτερον (другое), а не ἐναντίον (противоположное). Поэтому не-бытие должно писаться как (не)-бытие, или еще лучше (?)-бытие»². (Не)-бытие – это и есть хайдегговский Просвет бытия, откуда оно исходит, то «место» его присутствия/отсутствия. Другими словами, (не)-бытие – это *конструктивный элемент самого становления бытия*; становления – не в смысле возникновения бытия (ибо такое просто недопустимо), но в смысле его происхождения, развертывания, исхождения, выступления из самого себя. (Не)-бытие – это различие в самом бытии, но не отрицание, а развертывание самого реального бытия, то, что в понятийном мышлении выступает как отрицание. Хайдеггеровское «не» отсылало к двусмысленности бытия; делезовское «не» отсылает к бытию как самому действию осуществления.

3. *Конец метафизического дискурса: имена бытия.* Фактически и герменевтика события Хайдеггера, и толкование различия Ж. Делеза ставят вопрос о самой возможности мышления бытия. На чем вообще основан метафизический дискурс о бытии? На понятии сущности как формальном горизонте вопрошания. Но, как показал Аристотель, сущность сущности в самом вопросе уже предопределена присутствием: οὐσία мыслится на основе εἶναι. Сущность или «чтойность» определяется как сопричастность налично существующему, присутствию присутствия. Сущее, наличное, субстанция, сущность связаны во всех своих смыслах с формой причастия настоящего времени. Слово «бытие», образованное от «быть», в языке прямо связано с «есть» – формой изъявительного наклонения настоящего времени третьего лица глагола «быть». Действие в этой форме застывает в форме субстантива «бытие»³. Сама конституция метафизического мышления выступает как сведение сущности к наличному присутствию (сущему).

Классическая философия вся была построена на тождестве мышления и бытия, которое и означало единство наличного сознания, которое обеспечивалось сведением к самосознанию. Чтобы выразить чистое бытие, бытие как таковое, необходимо было сведение в точку «я мыслю» всего эмпирического содержания

¹ Делез Ж. Различие и повторение. СПб., ТОО ТК «Петрополис», 1998. С. 87.

² Там же. С. 88.

³ Фуко М. Слова и вещи. СПб., 1994. С. 127–129.

сознания, т. е. превращение всего наличного сознания в простое представление. Понятие и есть чистая форма представления единства [содержания] сознания. Только уничтожив различие эмпирического содержания сознания, сведя его к наличной форме представления, можно выразить это содержание как единое. Чистое бытие Гегеля и есть пустое понятие, означающее тождество самосознания. Сведение эмпирического содержания сознания к его единству есть устранение времени, т. е. выражение становления (различия). Представление (понятие) и есть сведение сущего к неопределенному настоящему как чистому присутствию, чистому тождеству с самим собой.

Феноменология основывается не на представлении, а на дескрипции интенциональности. «Направленность на...» фундирует любые восприятия внешних вещей и самого мышления. Однако уведомление о собственном присутствии в мире, осуществляемое интенционально, предполагает некую исходность, которая фундирует восприятие, но сама каждый раз остается «за» интенцией, являясь ее обратной стороной. Рефлексивное оборачивание «взгляда» превращает ноэзу в ноэму. Однако понимание интенции-направленности как акта «полагания» смысла (ноэмы) полагает их обязательное тождество. Казалось бы, это дало возможность снять проблему рефлексивного удвоения сознания, с которой боролась классическая философия, и перейти к дескрипции логосферы сознания. Однако здесь-то и обнаружилась ограниченность и предел самой феноменологии. Как только был поставлен вопрос о временности сознания и становлении смыслов как пассивных синтезов сознания, сразу же обнаружилось, что интенциональность как уведомляющая нацеленность перестает быть фактичностью. Феноменологическая дескрипция превращается в истолкование, а затем вообще – в конструирование смыслов. В рамках феноменологии схватить смысл бытия возможно либо в виде рода (региона) фактичности сознания, либо в виде эйдетически конструируемой сущности (бытия как бытия), т. е. только различая во времени представления интуицию бытия как бытия сущего и бытия самого по себе. Феноменологическая дескрипция фактически сводится к двум представлениям, двум феноменам, двум именам бытия, которые мы можем удерживать в мышлении только последовательно. Хотя переход от первого ко второму схватывает (*auffassen*)¹ смысл бытия, сам смысл оказывается различием между ними. Это приводит к двусмысленности бытия как оппозиции присутствия/отсутствия: есть два феномена бытия или два разных имени одного и того же. Это касается не только феноменологии сознания Гуссерля, но и феноменологии бытия Хайдеггера.

Но возможно ли для нас мыслить как-то иначе, чем на основе мышления тождества? Если ни понятийное мышление, ни феноменологическая дескрипция не позволяют уловить само бытие как различие, то как его вообще возможно мыслить? Философия не может умереть, но она должна измениться. Нужен «другой строй мысли».

4. *Различие различия: складка и перпендикуляр.* Различие для Ж. Делеза – это состояние различения, а субъект различия – это некая экстерриториальная

¹ «Схватывание» в феноменологической дескрипции – есть одновременно и «связывание» (пассивный синтез), и «различение» (активный синтез) феноменов бытия.

точка или позиция, из которой, так сказать, различие схватывается. Для того, чтобы мыслить само онтологическое различие, говорит Ж. Делез, необходимо, во-первых, собственно мыслить, а не представлять, во-вторых, это должно мышление без привязки к сознанию «я мыслю», и, в-третьих, такое мышление должно быть самым становлением (генезисом) смысла и означивания. Иначе говоря, мышление различия не есть мышление в понятиях или образах, но мышление в смыслах, или точнее – мышление смыслами. Смысл становится из нон-сенса, бытие – из (не)-бытия. Схватывание становления возможно, только если все время удерживать различие между смыслами становящегося и уже ставшего. Если различие выступает как различие «между» становящимся и ставшим, то выразить его в субстантивированном языке или субстанциализированном понятийном мышлении невозможно. Аристотель пытался выразить различие через родовидовую классификацию, Гегель через спекуляцию мышления «своего иного». Однако в рамках предметного (сущностного) языка сделать это невозможно: и у Аристотеля, и у Гегеля различие непосредственно выступает как противоречие, которое в своей рассудочно-понятийной форме должно и может быть «снято» только в рамках всей системы разума. Платоновское, аристотелевское или гегелевское мышление осуществляют синтез понятий на фоне и при условии *θεορία* – усмотрения *целостности* самого бытия как ставшего. Задача Делеза заключается в том, чтобы схватить становление–различие как момент конечного здесь и сейчас. В таком случае делезовская нейтрализация языка и мышления означает, что они выступают как непосредственная интуиция становления смыслов дифференцирующегося в себе бытия. Различие «умирает» в предметном языке или законченном языковом образе, но может «удерживаться» интуицией уже отсутствующего в присутствующем или ставшего в становящемся.

Делезовская интуиция заключается в парадоксальном дизъюнктивном синтезе, или одновременном соединении–различении. Если предметом становится саморазличие бытия, то интуиция заключается в схватывании бытия одновременно как бытия *сущего* и как бытия *самого по себе*. Но бытия самого по себе не бывает; есть только сущее. Следовательно, мы парадоксальным образом принуждены, мысля бытие через его сущее, мыслить его само по себе, и одновременно, наоборот, мысля бытие как бытие, «другим концом» мысли удерживать его сущность, его сущее. Нужно одновременно мыслить бытие как бы «через» его сущее, забывая/не забывая об этом сущем. Та «искра» интуиции, которая «проскакивает» как бы между одновременно удерживаемыми понятиями или образами бытия, «разряжаясь» в новый смысл. Конечно, это не понятийное мышление, которое строится линейным способом, но именно «двойное движение» – одновременно различие–соединение, одновременное движение от становящегося к ставшему и от ставшего к его становлению. Такая интуиция есть различие бытия как двойного движения от сущностей к бытию и от бытия к сущности. Выражение этой дифференциации на фоне сохранения единства и есть специфический делезовский способ мыслить различие, и основа всего его философствования.

Такое мышление закладывает основы неметафизической *онтологии события*. Таковым является делезовское учение о складке. Мышление становления есть, как говорилось, не логическая дизъюнкция, но соединительная дизъюнкция

самого бытия, реализующая своим осуществлением различие различия. Что открывается в этой точке различения? Само становление как живое движение саморазличения. А именно, во-первых, само онтологическое различие между бытием и его сущим, а во-вторых, различие самого этого различия как различие между бытием и его становлением. Онтологическая дифференциация различия есть различие между *существенностью* и *событийностью* самого бытия. Как это можно выразить, не прибегая к спекулятивному мышлению противоречия или понятийному мышлению родо-видовых определений? В самом деле, речь идет о мысли как постоянно осуществляющейся дизъюнкции самого существующего. А такой дизъюнктивный синтез – в то время как он есть «противоречие в себе», «круглый квадрат», синтез в различии и различие в соединении – легко спутать с обычной негацией, оппозицией и отрицанием. Как можно «уйти» от этого отождествления? Мысль существует в своем движении как различие, т. е. как граница между одним и иным. Но ничто не может спасти гегелевское «свое иное» от его понимания как внешней границы. Между тем, различие необходимо мыслить как внутреннюю границу бытия. Однако вне бытия ничего нет; следовательно, эта граница может быть только внутренней¹. Для выражения смысловой интуиции такой дифференциации самого различия Ж. Делез изобретает образ ненаглядного, т. е. такой наглядный образ, который ничего не изображает, но может направлять саму мысль различия. Это образ *складки*.

Складка – это такой топологический оператор мышления, с помощью которого схватывается «двойное движение» интуиции. Мышление смыслами означает создание особой топологии, особого пространственного представления, которое выражает то, что наглядным и понятийным образом, строго говоря, выражено быть не может. Мысль является складкой самого различающегося в своем осуществлении бытия, ибо сама мысль есть элемент бытия в качестве того, что обнаруживается как его поверхность. Как это понять? Традиционное противопоставление бытия и мышления здесь ускользает в бездну непонимания. Между тем, если понять, что бытие в своем становлении еще только должно стать и обрести смысл «бытия», бытие как становящееся есть еще (не)-бытие, которое должно получить значение «бытия», то становится ясным, что мысль и есть объективная граница, поверхность и складка бытия. Мысль есть граница, поскольку она есть внутренняя граница между еще не ставшим и уже ставшим бытием, т. е. бытием теперь уже мыслимым в качестве бытия как такового. Мысль есть поверхность, поскольку она вместе со становлением бытия как бытия получает статус «мысли». Бытие теперь мыслится как бытие, а вместе с этим мыслится и сама мысль как присущее ему «значение». Мысль есть сама складка бытия, поскольку она – в дизъюнктивном синтезе – удерживает и уже ставшее, и получив-

¹ Выражая эту мысль, А. Бадью пишет: ««...Если граница мыслится не иначе как подвижный след на внешнем, нет уверенности, что мы сумеем спасти однозначность. Ибо «Бытие» опять будет говорить в двух смыслах – о внешнем и границе, пространстве и следе, бытии и событии. Стало быть, необходимо, чтобы акт мысли сочетался с поверхностью (с внешним), как с тем, что само по себе является границей. Но что может быть одновременно движением поверхности и разграничивающей линией? Это как раз и есть складка» – Бадью А. Делез. Шум бытия. СПб., Machina, 2003. С. 121.

шее статус и значение «бытия», и (не)–бытия как его «условия» и «основы». Граница здесь перелом и сгиб, оставляющий на одной стороне еще не ставшее бытие, а на другой стороне уже ставшее, уже вышедшее в свое существование бытие.

Поэтому эта внутренняя поверхность есть одновременно и внешняя: «...то, что есть складка внешнего (что внешнее складывается) онтологически означает, что оно образует внутреннее. Представим себе сложенный листок: на нем есть имманентная граница, но образуется и внутренний карман. Следовательно, можно сказать: интуиция, где Бытие совпадает с мышлением, образует в виде складки внешнего некую внутреннюю фигуру. И тогда мы вправе назвать этот сгиб «собой» – и даже... «субъектом»¹. Это звучит парадоксально, ибо внешнее всегда имеет внутреннюю поверхность; нанка есть поверхность из-нанки, кожа – поверхность тела, мысль – поверхность субъективности. Но здесь между внутренним и внешним нет различия, ибо речь идет именно о саморазличии бытия. Это «внутреннее» различие бытия как бытия, исчезающее во внешнем различии бытия и сущего, и есть дифференциация самого различия мышление различения.

Очевидно, что субъективность теперь нельзя отождествлять с «человеческой» субъективностью, но необходимо трактовать расширительно: субъективность есть акт саморазличения бытия. Мысль не есть некая субстанция, некая ментальная материя, феноменологически всегда обнаруживаемая в акте *cogito*. Субъективность теперь необходимо трактовать расширительно, отнюдь не отождествляя с «человеческой» субъективностью. Она есть просто акт саморазличения бытия. Мышление есть «...уже не точка в полном смысле слова, но место, позиция, местоположение... Субъектом становится тот, кто в точку зрения попадает, или скорее, тот, кто в точке зрения пребывает. Поэтому преобразование объекта соотносится с коррелятивным преобразованием субъекта: субъект теперь не «субь-ект», но ... «суперь-ект». ...Вместе с субъектом... варьирует вовсе не точка зрения; напротив, варьируют условия, при которых вероятный субъект улавливает вариацию. ...Это не варьирование истины сообразно субъекту, а условие, при котором субъекту предстает истинность варьирования»².

Если бытие событийно, то неизбежен разговор о событии события. Ж. Делез только открывает перспективу мышления событийности, собственным способом ее разворачивает А. Бадью. Мысль различия есть пространственная модальность времени, ибо время есть другое начало или другое название событийности бытия. Если событие есть дифференциация бытия, то время события есть стояние внутри (*die Innestehen*). Бытие событийно, время мгновенно (*der Augenblick*). Но если само событие бытия может быть понято пространственным образом как складка, то как может быть понято событие события? Как как может быть пространственным образом понято мгновение?

А. Бадью разворачивает специфическую онтологию события; его платоновский жест означает возврат к пониманию событийности самого события. Сущее

¹ Бадью А. Делез. Шум бытия. СПб., Machina, 2003. С. 122. Понятно, что эту субъективность теперь необходимо трактовать расширительно, отнюдь не отождествляя с «человеческой» субъективностью. Субъективность есть акт саморазличения бытия.

² Делез Ж. Складка. Лейбниц и барокко. М., Логос, 1998. С. 154.

временно, а истина носит вневременный характер; но это характер событийности. Специфическая цель философии – не установить истину, но предоставить ей «место»¹. Философское мышление осуществляет доступ к истине бытия через родовые процедуры мышления (четверица мышления – *μαθημα, ποιησις, ερος* и *πολιτια*). Мышление не «открывает» истину, но «осуществляет» истину как событие бытия. Это значит, что мышление выступает как событие бытия, как перпендикуляр к событию самого события.

Если бытие дано как *ex-tasis*, то событие такого события выступает как некое «перпендикулярное» или ортогональное к этим экстатическим схемам времени действие. Если время как другое начало бытия выступает как *in-tasis*; это не линейное время последовательности становления бытия, «перевода» (не)-бытия в полноту существования, текущей временности, но это «время» самого события как полнота возможности-потенциальности.

Непрерывность линейного времени есть только рефлексивная непрерывность; на самом деле между моментами «теперь» линейного времени лежит бесконечность, и от одной точки линейного времени нельзя перейти к другой, если само событие не повторится второй раз. Время события дискретно. Поэтому необходимо понять, что перпендикулярно каждому моменту «теперь» линейного времени бытия развернуто еще время самого события. Это виртуальное время, это своеобразный топос или интервал «между» двумя примыкающими друг к другу точками «теперь».

Это значит, что поперек привычной линии линейного времени актуального развертывания бытия *есть*² еще «потенциальное» пространство вместимости всех потенциальных состояний бытия. Событие есть некоторый неразделимый момент «теперь», который «вмещает» в себя все бытие, разом и необратимо. В момент события актуально происходит как бы «растяжка» этого момента «теперь», так что в этом интервале воплощается вся полнота бытия. В каждом моменте «теперь» бытия и ортогонально к нему содержится вся полнота потенциальных возможностей осуществления, можно сказать, вся мировая гармония, но которая «кусочно» и «конечно» воплощается в моменте осуществления.

Это своеобразная «растяжка» момента «теперь» не поддается линейному изображению, поскольку касается различения в самом бытии – события самого события. Событие необратимо, ибо в каждый конечный актуальный момент «теперь» осуществляется вся полнота потенциального бытия, но так, что бытие разворачивается и воплощается только как конечное – во-первых, пространственным образом, во-вторых, конечно-временным. Поэтому событийность бытия

¹ Бадью А. Манифест философии. СПб., Machina, 2003. С. 17.

² Это «есть» – и есть принуждение мыслить бытие события, т. е. его событие как различие самого различия. Однако здесь нет дурной бесконечности, ибо речь идет об онтологическом различии, а не о логической возможности его мышления – См.: Badiou A. Erste Bemerkungen zum Begriff des Topos // Gott ist tot. Kurze Abhandlung über eine Ontologie des Übergangs. Wien, Turia-Kant, 2007. S. 129–132.

предполагает как бы «объемную» развертку в двух измерениях: в горизонтальной плоскости синтеза временных «теперь» (бытия как бытия) и вертикальной плоскости синтеза самого момента события (бытия как события)¹.

Это означает, что бытие – инвариантно; множественность единому бытию придает именно его событийность. Событие – индивидуально, или трансверсально. Задача как раз и заключается в том, чтобы мыслить событие бытия (двоицу) как неразличимое множество, из которого «рождается» различие².

Но такое событие невыразимо. Это означает, что истина сама есть множественное; множественное в том смысле, что она есть истина самого события, т. е. ситуации бытия. Платон полагал, что можно справиться с софистикой, исходя из апорий онтологии множественности, что и привело его к необходимости мыслить Единое. Но теперь вся проблема в том, что событийность самого бытия заставляет нас снова мыслить его множественность. «Если дана множественность, пусть та, все бытие которой чисто множественно, множественность-без-единства, каким образом помыслить бытие того, что составляет истину такой множественности? ...Необходимо предложить доктрину истины, совместимую с неустранимой множественностью бытия-как-бытия. Истина может быть только особым производством некоторой множественности. Все дело в том, что эта множественность не будет подчинена авторитету языка. Она будет или, скорее, окажется неразличимой»³.

Но как можно выразить невыразимое? Это возможно, только мысля событийность бытия, т. е. множественность и инвариантность проявлений одного и того же⁴. Это значит, что истина будет таким бесконечным (родовым) выражением одного и того же единого: «...Центральной является здесь категория родовой множественности. Она сможет основать платонизм множественного, позволив мыслить истину сразу и как множественный результат особой процедуры, и как дыру (или изъятие) в поле именуемого. Благодаря ей станет возможно принять онтологию чистой множественности, не отказываясь от истины и не признавая определяющий характер языковых вариаций»⁵.

Иначе говоря, родовая множественность есть тип бытия конкретной истины⁶. Мы можем бытие именовать бытием, единым, одним и т. д., сохраняя при этом мышление невыразимости его множественности; мы можем говорить о единственной истине, понимая характер ее событийности в той или иной *ситуации*. Без истины бытие несамостоятельно, не имеет *status quo* в качестве бытия-как-бытия. Поэтому истина не просто является произвольной, но завершающей бытие частью; она сама есть событийность бытия.

¹ Badiou A. *Logic of World. Being and Event 2*. L., Continuum, 2009. P. 109–140.

² Бадью А. *Манифест философии*. СПб., Machina, 2003. С. 54.

³ Там же. С. 69.

⁴ Badiou A. *Zweites Manifest für die Philosophie*. Wien-Berlin, Turia-Kant, 2009. S. 36–37.

⁵ Там же. С. 68–69.

⁶ Необходимость мышления множественности единого бытия и является основанием развития модного течения спекулятивного реализма. – См.: Meillassoux Q. *After Finitude. An Essey on the Necessity of Contingency*. L., Continuum, 2008.

Это ставит вопрос о субъекте в смысле «места» совершения истины события, конечной родовой процедуры. Субъект в этом смысле есть спецификация ситуации бытия как события установления самого субъекта в качестве такового. Не может быть изначальной предзаданности спецификации субъективного: мы устанавливаемся в качестве субъектов сознания, воли и действия – и всякий раз заново. Поэтому необходимо мыслить субъективность не как атрибут нашего человеческого, но как атрибут самой объективной ситуации совершения события¹.

В самом деле, если событие есть ортогональное (перпендикулярное) к экстатическим схемам времени повседневности действие, тогда это время бытия оказывается историческим временем в обыденном и психологическом смысле слова. В таком случае всякий личный опыт оказывается «историческим» событием в значении «повседневности». В этом случае любое такое событие и любой такой опыт оказывается современным относительно горизонта повседневности (экстатической временности бытия). Если же событие выступает как ортогональная проекция к уже «опространствованному» времени, то это личностное время есть духовная линия судьбы, т. е. нашего становления в качестве подлинных субъектов своей жизни. В таком случае только акты медитации событийности бытия приобретают значение «исторических», т. е. конститутивных для личностной истории. Это, в свою очередь, означает, что только в горизонте события может быть поставлен вопрос о бытии. Но, наоборот, только в горизонте вопроса о бытии может быть поставлен вопрос о событийности опыта субъекта. Благодаря именно этому бытие оказывается не просто инвариантным, но событийным: инвариантность бытия сохраняется в его событийности. В противном случае, бытие было бы и не единым, и не множественным; «историчность» или «современность» относились бы «только» к структуре самого бытия, но не захватывало бы нашего личного опыта проживания (*Erlebnis*).

Поэтому философия как мышление бытия есть событие или истинностная процедура; она ортогональна к онтологии как развертыванию бытия как бытия. Складка бытия, или точка-перпендикуляр события, поэтому есть *шов* философии к самому развертываемому бытию. И перспектива философии заключается в том, чтобы наряду с тождеством бытия, мыслить различие как его *другое начало* (*die ander Anfang*).

¹ Бадью А. Манифест философии. СПб., Machina, 2003. С. 71.

ЧАСТЬ II. ВРЕМЯ И СОБЫТИЕ

Опыт интерпретации временной структуры работы «Бытия и времени» М. Хайдеггера

Задачей «Бытия и времени» М. Хайдеггера было выявление времени как смысла существования. Конечно, уже сама формальная структура вопроса о бытии имеет характер уже-предрешенности, понятости и возможности ответа о времени¹, но только в целостности заботы (*die Sorge*) раскрывается вся полнота временности. И тем не менее временная структура бытия в «Бытии и времени» имеет более сложный характер, чем тот, который раскрывается во 2-м разделе этого произведения при онтологическом анализе внутривременности, повседневности и историчности заботы². А именно: если время есть смысл бытия, то *всякое* онтологическое истолкование присутствия должно выявлять его временную структуру.

Поэтому целью нашей работы является анализ целостной структуры времени, как она предстает в «Бытии и времени» – времени присутствия (*Anwesenheit*), самого бытия (*Sein*) и экзистенциальной аналитики его понимания (*Seinserschließung*). Нас будут интересовать формальный – в соответствии с формальной постановкой самого вопроса о бытии – анализ временности как смыслового горизонта этих феноменов бытия.

1. *«Малый круг» времени экзистенциальной конституции присутствия.* Анализ экзистенциальной конституции *Dasein* раскрывается через структуру экзистенциалов *расположения, понимания, толкования*³. Каждый из этих экзистенциалов оказывается двойкой возможностью отношения к бытию: расположение – «разомкнутостью / замкнутостью», понимание – «открытостью / закрытостью», толкование – «смыслом / бессмысленностью». Однако более важным является то, что эти экзистенциалы оказываются временными коррелятами – необходимости (модус прошлого), возможности (модус будущего), действительности (модус настоящего).

Так, расположенность характеризует *Dasein* как определенную настроенность на свое бытие, как отношение к нему. В семантике расположенности звучит и «так-положенность», и «здесь-положенность», и «просто-положенность», характеризующих положение сущего относительно его бытия. Как здесь-бытие расположено относительно своего бытия? Оно всегда в бытии, всегда с ним, хотя и не всегда есть свое бытие; оно просто *есть, существует, бытийствует*. Ясно, что речь идет не только о «пространственности» феномена здесь-бытия как

¹ См.: Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 5–8.

² Даже в лучших отечественных критических произведениях, например, в работах И.А. Михайлова, С.Н. Ставцева, Е.В. Фалева, А.Г. Чернякова и др., посвященных «Бытию и времени», временность вводится как только структура заботы.

³ Очень близким к этому нашему анализу временности присутствия является интерпретация хайдеггеровской трансценденции *Dasein* как онтологического истолкования кантианского схематизма в работе А.Г. Чернякова. – Ср.: Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб., 2001. С. 374–380. и Комаров С.В. Метафизика и феноменология субъективности. Исторические пролегомены к фундаментальной онтологии сознания. СПб., 2007. С. 582–589.

«мирности мира»; речь идет, прежде всего, о смысловой структуре отношения экзистенции. Dasein существует всегда как направленное и сориентированное на..., т. е. всегда каким-то образом расположенное относительно своего мирового горизонта, а значит – относительно своего бытия (Existenz). Расположенность, поэтому, есть фактическая черта присутствия, его эмпирически обнаруживаемая находимость в бытии. Мы всегда находим себя (находим-ся) уже в бытии, в мирском мире, а потому уже как-то в нем расположены – эмпирически относительно наличных внутримирных встречных (вещей и людей) и самого себя, но все же ближайшим образом и не налично – относительно своего бытия. В расположенности речь всегда идет о *фактичности* здесь-бытия. Но если это так, то очевидно, что расположенность как экзистенциал присутствия констатирует его определенность прошлым: мы находим себя уже в...; мы уже определились, так расположившись в бытии. Экстаз *прошлого* есть временной коррелят экзистенциала расположенности.

Понимание есть второй модус вот-бытия, оно характеризует конституцию присутствия как изначальную осмысленность данного. Речь идет о том, что отношение Dasein к своему бытию изначальное имеет смысл как возможности. Суть дела в том, что для сущего Dasein в его бытии дело всегда идет о его бытии, а потому оно всегда не только уже есть, но и как-то уже понимаемо, раз о нем встает вопрос. Понимание, очевидным образом, есть так же модус *настроенности*, однако в отличие от расположенности, в котором речь идет о фактичности нахождения себя в бытии, в понимании речь идет о *возможности* нахождения себя в бытии, предвосхищении своего иного расположения. Философ пишет: «В понимании экзистенциально лежит бытийный способ присутствия как умения быть. Присутствие не есть наличное..., но оно первично могущее-бытие. ...Возможность как экзистенциал есть напротив исходнейшая и последняя позитивная онтологическая определенность присутствия»¹. Иначе говоря, понимание – это всегда открытость, возможность для экзистенции.

Понимание есть бытие-к-возможности, т. е. набросок присутствия. Оно, как говорит Хайдеггер, есть набросок присутствия на собственную возможность-быть. Присутствие понимает себя всегда уже и всегда еще – из своей возможности быть. Здесь речь идет уже не о простой наличной эмпирической действительности существования, но о фактической возможности быть всегда возможным. Набросок есть *возможность возможности* существования². «На основе способа быть, конституируемого через экзистенциал наброска, – пишет Хайдеггер, – присутствие всегда «больше», чем оно эмпирически есть, захоти и сумей кто зарегистрировать его как наличное в его бытийном составе. Оно опять же никогда не больше, чем фактически оно есть, поскольку к его фактичности сущностно принадлежит умение быть. Присутствие как могущее-бытие однако никогда и не меньше, т. е. то, что в своем умении быть оно еще *не есть*, оно *есть* экзистенциально. И лишь поскольку бытие в о т получает свою конституцию через понимание и его характер наброска, поскольку оно есть то, чем становится соотв.

¹ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 143–144.

² Там же. С. 145.

Не становится, оно может понимая сказать себе самому: «стань тем что ты есть!»¹. Но что значит, что присутствие есть в своей действительности возможность своей возможности? Это значит, что к его сущностному составу принадлежит всегда будущее как горизонт его возможности. Экстаз *будущего* есть временной коррелят экзистенциала понимания.

Наконец, поскольку расположенность и понимание есть равноисходные и равноправные модусы присутствия, то толкование есть как бы его априорная структура. А именно: здесь-бытие не просто уже расположенность и понимание, но их *единство*. Толкование есть такой модус здесь-бытия, который выявляет его бытийный состав как уже-расположенность и еще-набросок. Иначе говоря, здесь-бытие в своем *действительном* и *настоящем* существовании фундировано как уже-относящееся-к-бытию, как уже-нацеленное на него и уже-существующее. Поэтому Хайдеггер пишет: «Толкование чего-то как чего-то по сути фундировано через предвзятие, предусмотрение и предрешение»².

Иначе говоря, само отношение Dasein к своему присутствию, сама экзистенция оказывается актом осмысления. Речь идет об осмыслении не как акте эмпирического мышления и смысла как семантического значения высказываемого, но в смысле становления самого смысла, т. е. как бы привнесения – даже явления – в мир смысла. Вопрос о бытии оказывается уже осмысленным, во-первых, потому, что сущее, задающее этот вопрос, уже принадлежит к бытию. Вопрос о бытии оказывается осмысленным, во-вторых, потому, что сущее, задающее вопрос, самим задаванием этого вопроса конституирует и себя в бытии, и само бытие как проблему. Только в акте отношения меня к моему бытию имеется и само бытие, и «Я» сам; в вопросе мое бытие мне открыто. Наконец, в-третьих, вопрос о бытии оказывается осмысленным потому, что само вопрошание является экзистенцией, присутствием. «Когда внутримирное сущее с бытием присутствия открыто, т. е. пришло к понятности, оно, мы говорим, имеет смысл. Понят, однако, беря строго, не смысл, а сущее, соотв. бытие. ...Понятие смысла охватывает формальный каркас всего необходимо принадлежащего к тому, что артикулирует понимающее толкование»³. О каком формальном каркасе идет здесь речь? Конечно, о самой онтологической структуре присутствия. «Смысл есть, – пишет философ, – *то структурированное предвзятием, предусмотрением и предрешением в – в и д а х – ч е г о наброска, откуда становится понятно нечто как нечто*. Поскольку понимание и толкование составляют экзистенциальное устройство бытия в о т, смысл надо понимать как формально-экзистенциальный каркас, принадлежащий к пониманию разомкнутости. ...Смысл «имеет» лишь присутствие, насколько разомкнутость бытия-в-мире «заполнима» открываемым в ней сущим. Лишь присутствие может поэтому быть осмыслено или бессмысленно»⁴.

Но что означает, что толкование как единство расположенности и понимания бытия есть модус присутствия? Это означает, настоящее присутствия есть единство модуса прошлого – расположенности, уже-осмысленности, и модуса

¹ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 145.

² Там же. С. 150.

³ Там же. С. 151.

⁴ Там же.

будущего – наброска, возможности еще-быть-осмысленным. Иначе говоря, толкование оказывается экстазом *настоящего*.

Таким образом, малый круг временности присутствия раскрывается Хайдеггером как единство временных горизонтов: в здесь бытие открывается как пред-полагаемое, уже присутствующее и всегда-возможное. Время оказывается инвариантом присутствия, экстазом бытия.

2. «Средний круг» времени экзистенции. Средний круг временности присутствия раскрывается в экзистенциалах повседневности – настроенности, брошенности / найденности и решимости, и описывает фактичность существования Dasein¹. Каждый из этих экзистенциалов сам, имея временную структуру, является коррелятом экстаза времени.

Экзистенциал брошенности / найденности является модусом *прошлого*, который оказывается не только констатацией фундаментальной определенности уже свершившегося факта (определенность прошлым), но и фактом найденности так-существования в мире (настоящее), к равной возможности которого относится обретение себя в бытии (будущее). Речь не идет о привычно-психологическом понимании: дескать, мы всегда себя находим уже существующими в бытии, а потому за-брошены в бытие. Мы действительно за-брошены в бытии так, что эмпирически первично находим себя всегда внутри мира среди внутримирных сущих, но не в своем бытии. И только вторым шагом – уже находясь в бытии – находим и обретаем себя в нем. Мы «заброшены» в бытии так, как забрасывают шпиона в тыл врага, мы в мире – но не у себя. По Хайдеггеру, мы «заброшены» – в смысле «потеряны», так же как потеряно для своего бытия любое сущее. Заброс в бытии есть экзистенциальная модификация наброска как нашей всегда-возможности (понимания). Мы обнаруживаем себя в бытии и понимаем себя как уже-существующих существ. Поэтому здесь должны быть оставлены всякие экзистенциально-психологические и эмоциональные ассоциации вроде «покинутости», «оставленности», «одинокости» и т. п.

Безусловно, мы брошены в мир, но тем самым и обнаруживаем себя в нем. Брошенность в мир необходимо понимать одновременно не только как уже свершившийся факт, но и как факт обнаружения, найденности себя в бытии. Мы не только брошены в мир и заброшены в нем, но тем самым и найдены для себя как в нем сущие. Речь идет о брошенности не как онтической характеристике сущего человек, но как онтологической характеристике бытия конечного сущего по имени Dasein. Следовательно, все психологические представления должны быть отставлены, а сама брошенность должна пониматься вне всяких репрезентаций как структура чистого пребывания. Психологические и теоретические образы «Я», переживания потерянности или обретения собственной самости, модусы повседневности и падения и т. д. и т. п. – оказываются с точки зрения онтологического устройства здесь-бытия различными онтическими способами его присутствия. А, следовательно, способами нахождения себя как бытийствующего

¹ Обычно при анализе хайдеггеровской повседневности временная структура ее не раскрывается, а только намечается. – См., например, анализ К.Деммерлинга: Demmerling K. Hermeneutik der Alltäglichkeit und In-der-Welt-sein (§§25–38) // Martin Heidegger. Sein und Zeit. Herausgegeben von Thomas Rentsch. – Berlin, Akademie Verlag GmbH, 2001. S. 89–116.

существа. Мы найдены только потому, что мы брошены; мы брошены, потому что мы найдены.

Поэтому, если держать само онтологическое устройство нашего бытия, то брошенность / найденность оказывается обретением нашего фактического существования в настоящем как существовании прошлого. Но временной «каркас» фактичности как брошенности опять-таки раскрывается через единство модусов времени. А именно, брошенное в мир сущее по имени *Dasein* обнаруживает себя в настоящем как уже-определенное прошлым, и, одновременно¹, – так обретенное – как собственная возможность быть в этой своей фактичности.

В *настроении* (*die Stimmung*) экзистенциальная конституция в о т оказывается конституцией в-(от): бытие-в оказывается всегда бытием-от – от присутствия здесь к присутствию там, и является онтологической характеристикой *настоящего*. Эту «настроенность» также ни в коем случае нельзя понимать психологически как некую эмоцию. *Die Stimmlichkeit* есть фундаментальная структура нашего здесь-бытия, ибо мы не только присутствуем в бытии, но присутствуем уже определенным образом относясь к нему. Мы настроены на наше бытие потому, что изначально стремимся к тому, чтобы в нем пребывать. Чистая сущность нашего пребывания заключается в том, чтобы просто быть. Описание настроенности есть виртуозная попытка Хайдеггера описать чистую феноменальность бытия. Настроенность, в первую очередь, констатирует нашу фактичность в модусе настоящего пребывания, однако эта действительность опять-таки имеет сложное временное строение.

Настроение выступает способ бытия-в-мире, понимаемый из самого бытия². Здесь-бытие есть чистое экзистирование: устремление из круга конечного существования за его границы. Одновременно это значит, что в этом наличном экзистировании обнаруживается не только моя фактическая конечность, но – за ее границами, куда я устремлен, – само бытие (*Existenz*) как моя неопределенная возможность. Действительно, мы существуем как экзистирующие существа. Однако в этом экстазировании как нашей действительности обнаруживается не только наша конечность и наличность, т. е. необходимость быть и быть определенным образом. Но граница круга существования конституирует «здесь», отделяя его от «там», но одновременно предполагает, предвосхищает «там» как возможность здешнего существования. Иначе говоря, ограниченность здесь-бытия есть горизонт, разделяющий и соединяющий «здесь» и «там». Точнее – постоянно *соединяющее-разделяющий* или *разделяющее-соединяющий*: из экзистенциальной дали необходимо приближается в качестве возможности здешнего суще-

¹ Мы пишем: «одновременно», а не «одновременно» потому, что время в экзистенциальной аналитике действительно себя еще не проявило и не конституировано как собственно время. Как таковое оно конституируется только в анализе заботы. «Одновременность» соответствует здесь хайдеггеровскому «мгновению-ока».

² «Настроение, – пишет М. Хайдеггер, – не приходит ни «извне», ни «изнутри», но вырастает как способ бытия-в-мире из него самого. ... Настроение всегда уже разомкнуло бытие-в-мире как целое и впервые делает возможной настроенность на...». – Там же. С. 136–137. Очевидно, что расстройство есть так же модификация фундаментальной настроенности здесь-бытия.

ствования наше бытие, становясь в круге здесь-бытия нашей действительностью¹. Поскольку наша фактичность есть необходимость всегда быть конечным существом, постольку само очерчивание границ, т. е. присутствие Dasein, оказывается чистым экстазом настоящего.

Но это экзистирование есть постоянное полагающее-снятие границы нашего здесь-бытия. Это означает, что настроенность как наличное экзистирование одномоментно содержит в себе и возможность быть, т. е. «содержит» в себе модус будущего. Наша действительность есть разомкнутость возможности быть иным. Иначе говоря, настроенность здесь-бытия как характеристика его пребывания раскрывается не только как конечность (определенность прошлым) и фактическая наличность (настоящее), но открывается и как возможность в наличном и наличная возможность быть. Она ведь и конституируется как экзистенция в(-от): от бытия-в к бытию-там.

Поэтому, третьим конститутивом экзистенциальной конституции Dasein является решимость, которая выступает как модус *будущего*. Однако решимость и сама имеет внутреннюю временную структуру. А именно: решение быть есть уже свершившееся (прошлое), фактичность существования выступает как выбор себя в бытии (настоящее), наконец, сама решимость есть разомкнутость бытия для присутствующего (будущее). Хайдеггер указывает, что в решимости открывается собственная истина присутствия².

В самом деле, экзистенциальная аналитика вообще открывает фактичность как экзистенциальную конституцию присутствия. Однако в брошенности / найденности и настроенности эта экзистенциальная конституция в от скрыта под маской повседневности. Попытка «развести» подлинное и неподлинное в самом способе существования выводит на различие между *собственно экзистенцией* и *экзистентной экзистенцией*³. Первая есть существование как таковое, вторая есть его обыденная форма. Это модифицированное овладение падающей обыденностью – собственно экзистенция – и характеризуется Хайдеггером как решимость. Другими словами, решимость есть такая модификация наличного существования, в которой «высвечивается» его сама способность быть.

Присутствие означает не только конечность и наличность бытия, но в своей фактичности она оказывается еще и способностью быть. Каждым моментом своего существования сущее по имени Dasein в своем бытии решается на то, чтобы быть, на то, чтобы состояться. Способно ли присутствие на это? Хайдеггер пишет:

¹ Очевидно, что die Stimmlichkeit можно было бы интерпретировать как классический феномен мировой воли: движение от здесь-бытия к там – как стремление воли в модусе конечной воли, от там к здесь – как осознание своей бытийности. Мы, как конечные существа, устремлены к бытию («хотим быть»), мировая воля входит, вливается в здесь-бытие и уходит за горизонт нашего существования. Например, фундаментальная идентификация по Канту выступала бы как осознание конечной феноменальной воли как ноуменальной воли. Однако у Хайдеггера за горизонтом здесь-бытия ничего нет. Ничто выступает как предвосхищение направленности и настроенности конечной воли. А потому пульсация конечной воли туда и обратно, от здесь к там, и назад, есть чистое анонимное «желание быть». Или, говоря словами Ж.-П.Сартра, «тщета существования».

² Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 297, 299.

³ Там же. С. 43.

«Ответ способно дать *только* само решение. ...*Решение есть именно впервые размыкающее набрасывание и определение конкретной фактической возможности*»¹. Значит, это такой модус фактичности Dasein, в котором и открывается его *действительное* бытие. В противоположность фактичности существования как брошенности / найденности и настроенности в решимости речь идет о собственной собственности, о разомкнутой разомкнутости, о подлинной решимости, когда решимость имеет собственную форму решимости.

Решимость в своем модусе подлинной решимости оказывается конституированием сущего не просто в бытии, но в особом экзистенциальном феномене – ситуации. «Решение не изымает себя из «действительности», но открывает лишь фактически возможное»². Эта фактическая возможность бытия и есть ситуация, но не как наличное присутствие неких людей и вещей, а как некое обстояние дел, в котором случилось быть. В чем отличие ситуации от наличного присутствия? В наличное присутствие мы брошены, решены быть в нем мимо нас. Закрытость бытия, соответствующая несобственной решимости, есть простое наличное обстояние дел, в котором бытие закрыто для нас другими сущими; это эквивалент брошенности. В отличие от этого ситуация есть результат «выбора» бытия: «...ситуация *есть* лишь через решимость и в ней. Решившейся на в о т, в качестве какого экзистирова имеет быть самость, ей разомкнут в обстоянии всегдашний фактический характер имения-дела»³. Иначе говоря, подлинная решимость как модус экзистентной экзистенции вводит нас в бытие как его и ему открытость. В ситуации бытие нам открывается благодаря решимости быть здесь; эта решимость быть здесь, очерчивая круг наличного существования, распахивает то, что находится за его пределами, как его собственную возможность. Что нам открыто в ситуации? Сам бытие как наша возможность стать и быть! «...Ситуация есть всегда то разомкнутое в решимости в о т, в качестве которого присутствует экзистирующее сущее»⁴.

Короче говоря, решимость переводит здесь-бытие из круга анонимного присутствия в ситуацию бытия. Она оказывается основополагающим конститутивом онтологического устройства здесь-бытия, ибо при этом открывается действительная онтологическая структура существования. Само наше существование как экзистирование есть уже-разрешенность, решение в каждый момент бытия и решимость быть. Решимость означает не выбор себя в бытии, но саму структуру существования сущего Dasein как временного существа. Поэтому решимость в своей временной структуре выступает как единство конечности (определенности прошлым – бытие уже разрешено в его брошенности), наличности (настоящее –

¹ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 298. Заметим, однако, что сама решимость есть только экзистенциальная открытость, но не фактическая определенность бытия, которая определяется экзистентно – в самой решимости быть. Иначе говоря, «...к решимости принадлежит необходимо неопределенность, характеризующая всякую фактично-брошенную способность присутствия быть. Уверена в самой себе решимость лишь как решение. Но экзистентная, всегда лишь в решении определяющаяся неопределенность решимости, имеет все равно свою экзистенциальную определенность». – Там же. С. 298.

² Там же. С. 299.

³ Там же. С. 300.

⁴ Там же. С. 299.

экзистенция есть решение как таковое) и открытости (будущее – как решимость состояться) быть.

Таким образом, средний круг временности присутствия раскрывается Хайдеггером как единство временных экстазов фактичности: конечности брошенности / найденности, наличной фактичности настроения и фактической возможности решимости. Поскольку каждый из этих экзистенциалов сам имеет временную структуру, то время оказывается экстазирующим экстазом бытия.

3. «Большой круг» Заботы. Решимость вообще есть для Хайдеггера первичный конститутив присутствия, ибо именно она выводит на целостность бытия и его временность. Бытие-в-мире именно в решимости теперь конституировано как целостная структура (die Sorge)¹.

Действительно, на каком основании возникает проекция целостности Бытия-в-мире? На решимости: экзистирование оказывается набрасыванием на Бытие как целостную структуру существования. Решимость означает предвосхищение целостного понимания бытия, его предварительную репрезентацию. Это означает, что в решимости дана уже не одна фактичность бытия, но и целостность его смысла. В самом деле, экзистенциальная аналитика сама разворачивается в «скрытом» горизонте вопрошания о бытии, но не выявляет сам этот горизонт времени. Решимость же имеет структуру не только фактичности, но – именно как решимость – выступает как набросок бытия, точнее его смысла. Такой набросок и есть само решение. Иначе говоря, целое и исходное устройство бытия дано в наброске его смысла.

Тем не менее указывает Хайдеггер, онтологическая возможность целостности здесь-бытия до тех пор не значит ничего, пока соответствующая онтическая способность быть не документирована из самого Dasein, т. е. не обретена как его собственная экзистенция. Это означает отход от экзистенциальной аналитики в о т к описанию онтологической структуры Бытия как такового, т. е. от наличной фактичности к действительной онтологии присутствия. Это и осуществляется Хайдеггером в анализе привилегированных моментов понимания структуры здесь-бытия. Такими моментами, как известно, у Хайдеггера являются ужас (Angst) – смерть (Tod) – совесть (Gewissen). Они оказываются горизонтами (границами) целостного феномена бытия и открывают его временность именно как временность. Здесь – опять-таки повторимся – нас интересует не содержательный анализ этих феноменов как таковых, что во многом было открытием Хайдеггера для современной философской мысли; нас интересует время как их смысловой горизонт².

Так, ужас (§ 40) как модус расположенности размыкает мир как то, от чего отброшено Dasein в свое *здесь*. Отброшенность к себе, собственно, конституирует само здесь-бытие как таковое и, одномоментно, конституирует Ничто как его границу. Мы ужасаемся перед Ничто, страх конституирует нашу конечность, нашу затерянность. Есть мы, и есть нечто страшно-неопределенное, которое идет к нам из-за границы нашего конечного, наличного круга существования. Нам не–

¹ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 180.

² Например, прекрасный содержательный анализ этих экзистенциалов детально дан Отто Больновым. – См.: Больнов О. Философия экзистенциализма. СПб., 1999. С. 89–100, 127–137.

по-себе. Конечно, одномоментно, ужасом обнаруживается наше конечное существование; мы ужасаемся потому, что конечны, мы боимся, ибо наше существование и есть страх. Мы ужасаемся – и в этом страхе обретаем себя как страшящиеся существа. Поэтому ужас – не только наша фактичность, но и возможность. В ужасе мы высвобождаемся к открытию целостности нашего бытия в-мире. Ужас есть исходный феномен нашего бытия. Но все дело в том, что даже эта разомкнутость бытию в ужасании конституируется как определенность прошлым. Мы уже боимся, ибо наличны в своей конечности; мы обретаем себя тоже как наличные в своей конечности. Поэтому первичным образом ужас выступает временным горизонтом *прошлого*, всегда-уже...

Смерть открывает бытие как наличное присутствие в модусе понимания. Хайдеггер виртуозно анализирует феномен смерти. Феномены чужой смерти (§47) как невозможности присутствия и собственной смерти (§48) как неизбежности конституируют временные горизонты конечности и возможности (§49). Однако именно анализ смерти как всегда-присутствующей возможности (ангел смерти за левым плечом), как всегдашней наличности конституирует смерть как горизонт целостности бытия (§50). Смерть конституирует само здесь-бытие как здесь-еще-не-полностью присутствие; она оказывается необходимой (*notwendig*) возможностью самой способности быть для здесь-бытия. Она не просто конституирует наше наличное здесь-бытие, она конституирует его как неполное, нецелостное, незавершенное. И в этом смысле, феномен смерти конституирует временной горизонт наличности: присутствие налично в мире своей смертностью. Но это не все, ибо Хайдеггер открывает смерть как равноисходную возможность нашего существования. Смерть не только отмыкает целостность нашего бытия как наличного (конечного) в модусе понимания; она оказывается нашей возможностью. Понимание своей смертности как неизбывной возможности в модусе решимости открывает выбор своего бытия и смерти как возможности такого выбора в ситуации. Поэтому смерть оказывается не только первичным феноменом присутствия в горизонте наличности, но и размыкает – в конститутиве решимости – нашу возможность. Смерть оказывается равноисходным временным горизонтом быть и не быть в наличной ситуации. Однако и в этом случае первичным временным горизонтом смерти является горизонт *настоящего* (§53).

Однако именно смерть как наша возможность есть разомкнутость бытию в модусе толкования. Этот модус толкования открывается как совесть: совесть конституирует здесь-бытие в его самости. В зове совести – самость взывается к себе самой, т. е. к самой своей способности быть. Совесть как экзистенциал также имеет временную структуру. Так совесть открывается первично как анонимный зов; Нечто взывает к нам (§56). Этот зов, идущий из-за границы нашего конечного существования, открывает нам нашу конечность; в зове наше здесь-бытие выступает как определенное прошлым, к которому и взывается... Вторичным образом совесть открывается как попытка отклика на этот Зов (§57). Однако в этом зовущем характере совести быстро обнаруживается немота и отсутствие ответа, ибо там, за горизонтом здешнего конечного бытия ничего нет. Там – Ничто, к которому мы обращаемся в ответ. И это открывает нам наше настоящее, наше наличное конечное существование. Это «отбрасывание» к себе – в модусе

призыва и вины – открывает совесть как нашу решимость быть, ибо в модусе совести открывается сама экзистенция нашего существования (§59). Совесть оказывается модусом нашей возможности быть, замыкая тем самым целостность бытия. Именно в модификации решимости обнаруживается, что первичным горизонтом совести является возможность быть..., т. е. горизонт *будущего* (§60).

Таким образом, появление инстанции времени связано со структурным вписыванием экзистенциальной аналитики в структуру заботы. Ужас, смерть и совесть, хотя и имеют временную структуру, сами являются временными горизонтами, конституирующими целостность бытия как заботы. Все это модификации решимости, ибо именно через решимость, а это – экзистенциал толкования, открывается горизонт возможности, т. е. смысла бытия. *Забота как целостность присутствия Dasein имеет временную структуру модусов сывания и осуществления бытия-в-мире-всегда-уже-впереди-самого-себя (модусы настоящего, прошлого и будущего)*. Собственно, только в целостности заботы и может быть поставлен вопрос о времени как времени (обыденном, научном, историческом) и временности как смысле бытия вообще.

4. *Время «Бытия и времени»: взгляд назад*. В рамках проведенного анализа выявляется временная структура и самой аналитики «Бытия и времени» как опыта бытия (Seinerschließung). Поскольку понимание есть конститутив присутствия, постольку сам опыт писания, чтения или истолкования «Бытия и времени» тоже должен быть понят экзистенциально – как способ присутствия, а, следовательно, он сам имеет временную структуру. Иначе говоря, фундаментальное произведение М. Хайдеггера имеет само собственный (einige) внутренний временной горизонт. Схематично его временная структура выглядит следующим образом.

Так, анализ феномена In-der-Welt-sein (1-й раздел, 1–4 главы) оказывается феноменологическим коррелятом фактичности (модус *прошлого*). Действительно, поскольку замысел фундаментальной онтологии заключается в том, чтобы через феноменологический анализ присутствия сущего по имени Dasein выявить некоторые фундаментальные черты (экзистенциалы) бытия как такового, постольку она начинает с некоторой данности, т. е. уже наличности. Феноменологический анализ бытия-в-мире может давать только дескрипцию наличного бытия. Все феномены мирности мира открывают этот горизонт прошлого. В самом деле, все встречаемые вещи мира всегда уже обнаруживаются как данные в своей сподручности и непосредственной инструментальности. Их онтологические характеристики суть характеристики их существования в круге конечного сущего Dasein; они – знаки бытия, отсылающие к определенности прошлым. Все обнаруживаемые люди выступают как наличные в их совместном бытии, но и само их совместное бытие (Mitsein), в котором конституируются и сами люди и само Dasein, в свою очередь замкнуто этим наличным присутствием. Наконец, сама мирность мира как целостный феномен раскрывается как пространственность мира. Все характеристики бытия-в-мире – мировой горизонт, окружность бытия, близь-даль и т. п., выступают как «вместилище» сущих мира. У Хайдеггера горизонтные схемы развертывания явления бытия становятся условием обнаружения вещей как сущих. Но эти горизонтные схемы пространственности

мира всегда выступают как уже данные. В феномене бытия в мире сущие открываются только в отношении к своему внутримирному бытию, а потому сами по себе не обладают временной характеристикой. Поскольку при этом определенность прошлым скрыта здесь в самой феноменологической дескрипции, постольку времени не находится места в истолковании мирности мира.

Экзистенциальная аналитика присутствия (Раздел 1, гл. 5–6), завершаясь анализом решимости как экзистентной экзистенции, оказывается онтологическим коррелятом модуса *будущего*. Только истолкование горизонтных схем феномена *In-der-Welt-Sein* как экзистенциалов самого бытия обнаруживает время. Так, как мы видели, описание чистой структуры присутствия выявляет расположение, понимание и истолкование как первоисходную временную структуру здесь-бытия. Брошенность / найденность, настроенность и решимость открывают временную структуру присутствия как такового. Наконец, именно в модусе решимости как временном горизонте будущего открывается целостность заботы. Фундаментальная онтология здесь осуществляется уже как герменевтика, а истолкованию подвергается само присутствие, поэтому в этой фактичности бытия выявляется его инвариантная временная структура. Тем не менее поскольку задачей является именно построение целостной онтологии бытия как такового, постольку через описание фактичности осуществляется описание смысловой структуры заботы. А потому экзистенциальная аналитика и строится в модусе будущего, в предвосхищении целостной структуры бытия.

Наконец, само толкование времени (2 раздел) как горизонта вопроса о бытии открывает смысловой модус *настоящего* как основополагающий для понимания бытия. Предвосхищающие этот анализ главы о целостной структуре заботы (главы 1–3) только выявляют время как смысловой горизонт бытия. Когда Хайдеггер занимается истолкованием ужаса, смерти и совести, то тем самым выявляется вечный горизонт настоящего, обнаруживается временная структура бытия как «вечного настоящего». Время оказывается тем модусом, из которого возможно истолкование бытия как события. Поэтому, строго говоря, само истолкование смысла времени как такового и его форм (2 раздел, главы 4–6) не играет с этой точки зрения существенной роли. Это обнаруживается в работе «Время и бытие», а именно время – как горизонт настоящего – является необходимым условием для понимания событийности бытия. Сам вопрос о данности бытия и данности времени (*Es gibt Sein? Es gibt Zeit?*) показывает, что модусом присутствия теперь становится *настоящее*¹. Только в горизонте времени открывается событийность самого бытия: оборачиваемость сущего и бытия в событии возможно только в различении, которое и есть время. Только открытие времени как настоящего горизонта бытия позволит поставить вопрос о смысле самого времени и рассматривать само время как бытие и даже как субъект бытия².

¹ Хайдеггер М. *Время и бытие* // *Время и бытие: Статьи и выступления*. М., 1993. С. 393. См. также: Heidegger M. *Das Problem von Sein und Zeit* // *Heidegger Lesebuch*. Frankfurt am Main., 2007. S. 81.

² См.: Комаров С.В. *Метафизика и феноменология субъективности. Исторические пролегомены к фундаментальной онтологии сознания*. СПб., 2007. С. 621–629.

Казус дурака. Маленькое эссе о глупости

*«Дураком быть выгодно, да очень не хочется.
Умным очень хочется, да кончится битьем».*

Б. Окуджава

*«Он все время попадает в глупые ситуации и
сам ведет себя глупо. Но он не дурак. Просто
у него такой ум».*

В «Критике чистого разума» Кант говорит, что глупость есть неспособность пользоваться своим умом¹. Многознание уму не научает, и есть множество ученых, все достоинство которых заключается в обширной памяти. Между тем, как это достоинство заключается именно в рассудке (способности суждения). Глупость и есть недостаток рассудка. Кант не одинок в такой оценке: это общее положение для всей философии Нового времени и Просвещения – как для Декарта (аргумент о сумасшедших) и Локка (аргумент об идиотах), так для Руссо и Гердера.

Позже Ницше, а затем Фуко и Деррида, показали, что глупость заключается не столько в отсутствии рассудка, сколько в его неэффективном использовании. Она есть не только недостаток, но и переизбыток ума, т. е. применение рассудка за пределами разумности, там, где в этом нет возможности или необходимости. Дурак – тот, кто стремится быть умным всегда и везде; среди животных дураков нет. Глупость, поэтому, есть неправильное, неуместное или неэффективное использование рассудка. С этой точки зрения она есть не столько отрицание ума, сколько его обратная сторона, его тень, его продолжение.

И в той, и в другой версии глупость есть субъективная способность индивида. Однако действительно ли глупость относится к интеллекту, являясь его недостатком или его переизбытком? Не сами ли мы говорим: «...попал в глупую ситуацию», «поступил не по-умному...», «...глупо выглядел...», «...поставил себя в ложное положение...»? Как будь-то, глупость не есть мера ума человека, а характеристика его бытия. Не является ли глупость не столько индивидуальной и субъективной, сколько социальной и объективной характеристикой самого человеческого бытия?

Казус дурака заключается в *онтологическом разрыве* между субъективным пониманием и объективностью поступка, между нашим здесь-бытием и объективным смыслом самой ситуации. Типология глупости и определяется типами этого онтологического разрыва.

1. Глупость как недостаток ума, или инструментальная глупость. Самая простая форма глупости заключается именно в недостатке интеллектуальной способности при совершении обычных человеческих дел. Кант связывает глу-

¹ «Отсутствие способности суждения есть, собственно, то, что называют глупостью, и против этого недостатка нет лекарства». – Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 121.

пость не просто с недостатком способности суждения, но с неспособностью благодаря этому к совершению обычной повседневной деятельности. «Глупым называют прежде всего того, кто непригоден к делу, так как он не обладает способностью суждения»¹.

Лучше всего, такая простая глупость выражена в стихотворении С. Маршака:

«Что ни делает дурак,
Все он делает не так.
Начинает не сначала,
А кончает как попало.
С потолка он строит дом,
Носит воду решетом,

Солнце в поле ловит шапкой,
Тень со стен стирает тряпкой,
Дверь берет с собою в лес,
Чтобы вор к нему не влез,

И на крышу за веревку
Тянет бурю коровку,
Чтоб немного попаслась,
Там, где травка разрослась.
Что ни делает дурак,
Все он делает не так».

Дурак вроде бы делает все, как делают люди, но не так и не тогда, когда это нужно. Такая простая глупость заключается в том, что поступки дурака совершаются с умом, но они совершенно не соответствуют обстоятельствам дела. Поврежденность разума при этом заключается или в несоответствии намерений с результатами дел – намерения лучше их исполнения (плачь на свадьбе), или в несоответствии самих дел с ситуацией – результаты хуже самих дел (пляска на похоронах). Это глупость от неумения соотносить цели и средства, обстоятельства (ситуацию) и свои намерения. Иначе говоря, она связана с когнитивными ошибками разума², и потому может быть, поэтому, названа также инструментальной глупостью.

Такая глупость есть просто временный или разовый «сбой» разума. Когнитивных ошибок много, но этот сбой обычно выглядит комично, и именно поэтому вызывает веселый смех. Смешно, когда мы попадаем впросак от собственной торопливости или промедления, суеверия или невнимательности. Смешны сами наши ошибки, смешны мы сами, ошибающиеся. Смешно становится от собственной глупости, и смешно обижаться на это.

¹ Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. СПб., 1999. С. 265.

² Марина Х.А. Поврежденный разум. Теория и практика глупости. М., 2010. С. 47–58.

Можно выделить следующие подвиды простой глупости – «дурачок», «круглый дурак» и «дурак набитый». «Дурачком» обычно называют того, кто совершает глупости по простому недомыслию или поспешности. Уменьшительно-ласкательное обращение, как обращение к детям, не достигшим интеллектуальной зрелости, говорит о снисхождении к нему окружающих: человек сам себя поставил в смешное положение. «Не подумал...», «не хотел, но сделал...», «не учел все обстоятельства до конца...». Субъект был способен к разумению, но не проявил внимания и разумения, и, благодаря этому, совершил ошибку. При этом эта ошибка не имеет серьезных последствий для окружающих; ущерб от глупости здесь относится только к самому субъекту. Он вел себя как ребенок, а потому такое и обращение к нему. Детское обращение к «дурачку» имеет обратную сторону: возможность оценить свое интеллектуальное превосходство. Поскольку такая оценка поступка визави дарит радость превосходства, постольку она и сопровождается веселым смехом и снисходительным обращением.

Совсем иная ситуация, когда глупец в своих действиях руководствуется упорством. Здесь его глупость «задевает» окружающих. Кант пишет: «Того, чья глупость оскорбительна, называют дураком»¹. Оскорбление здесь заключается в пренебрежении к окружающим вообще, не учете их присутствия, их действий и их реакций на его поведение. Эта ситуация также сопровождается смехом, который, правда, является уже не веселым, а натянутым. Беззаботность, связанная с комизмом ситуации, сменяется напряженным смехом раздражения. Более того, раз за разом повторяющиеся дурацкие действия заставляют на первых порах подозревать интеллектуальную ущербность, которая и характеризуется как «круглая», т. е. совершенная глупость. Признание «круглой глупости» визави примиряет с ним, хотя и не порождает того снисходительного превосходства, которое возникает в общении с «дурачком».

Разновидностью «круглого» дурака является «дурак набитый», когда глупость поведения сочетается с апломбом, высокомерием и необоснованной уверенностью в своем превосходстве над окружающими – в том числе и интеллектуальном. Кант говорит об этом так: «Высокомерный человек – дурак, ибо прежде всего глупо ожидать от других, чтобы они в сравнении со мной ставили себя ни во что... Но это имеет своим последствием лишь высмеивание»². «Набитый дурак» смешон; он похож на надувшегося индюка, гордого своими мнимыми достоинствами. «Вообще глупый человек усматривает в вещах, а дурак – в самом себе больше ценности, чем следовало бы, если бы он был разумным»³. Глупость «набитого дурака» в том, что он слишком серьезно относится к своей персоне. От этого спасает только ирония (самоирония).

Однако, чем дальше продолжаются эти повторяющиеся «глупые» действия (поступки), тем более возрастает сомнение в отсутствии простой глупости и растет подозрение в скрытых причинах такого упорства (упрямства). Он – «дурак», потому что ведет себя «непонятно». И эта его непонятность, и неспособность

¹ Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. СПб., 1999. С. 265.

² Там же. С. 265–266.

³ Там же. С. 265.

окружающих его понять, раздражает еще больше. Он не просто «дурак», он – «мудак», поскольку даже житейский опыт (житейская мудрость) его не учит. Он глуп, потому что «ничему не учится». Он не просто «дурак», но «самодур», поскольку его упрямство и есть выражение его собственной дурачности. От самодурства ничего спасти не может кроме осознания дураком своей собственной глупости. Интеллектуальное превосходство над «круглым дураком» не приносит радости. Обычно эта ситуация приводит к его относительной социальной изоляции; с дураками не общаются.

Таким образом, ситуация простой, когнитивной или инструментальной, глупости связана со сбоем работы рассудка (способности суждения). Эта ситуация относительно безобидна, поскольку она наносит вред, прежде всего, самому субъекту глупости, хотя и не всегда легко переносится окружающими.

2. «Горе от ума». *Социальная глупость: случай барона Мюнхгаузена*. В отличие от когнитивной, или инструментальной, глупости, связанной с неумением соотнести цели и средства, этот случай имеет совсем другие основания. Это своеобразный догматизм ума, связанный с попыткой следовать принципам, которые отличаются от сложившихся социальных обстоятельств (Umstand). Речь идет именно о следовании принципам разума, а не о случайном сбое рассудка. Это глупость *социального разума*. Способность суждения функционирует правильно, и субъект хорошо понимает различие между наличными обстоятельствами и требованиями разума, но последние выше и важнее. Это попытка именно следовать уму, а не обстоятельствами.

Легально эта ситуация мало, чем отличается от ситуации «круглого дурака», но принципиально – это есть совсем другой случай. Именно это несовпадение условий для реализации намерений и действительности, возможности реализации и необходимости следовать принципам разума выступает как *ситуационная характеристика* глупости. Поскольку всегда существует отличие самого разума и условий его проявления, постольку разумность и/или глупость самого разума заключаются в *уместности* его проявления¹. Глупость, поэтому, здесь не столько мера интеллекта, сколько мера совпадения его и самой социальной действительности.

Именно с этим мы и имеем дело при столкновении со второй формой глупости: «горе от ума» заключается в ситуации, когда следование разуму неуместно, но невозможно не действовать. Мы можем сознавать глупость своих поступков, но не можем отказаться от их совершения, ибо этого требует от нас разум.

Элементом любой такой ситуации является не только наш разумный субъект, но и иные разумные субъекты. Расчет действия поступка зависит от рефлексии, которая включает в себя понимание ответных действий на этот поступок других разумных субъектов. Результат поступка, в свою очередь, зависит от точности/неточности этой рефлексии. Однако есть еще и свобода воли и самого субъекта действия, и других участников ситуации. И потому даже точность рефлексии не спасает от того, что результирующая поступка может быть иной.

¹ Роттердамский Э. Похвала глупости. М., 1986. С. 96.

В этом случае следование уму не всегда выглядит «умно»; даже если я знаю, как воспримут мой поступок окружающие, я не могу отказаться от его совершения, ибо это будет проявление отказа от собственного разума. Человек, как монада, не может изменить своей природы и меры совершенства, а потому действие всегда равно страданию¹. В первом случае поступок будет выглядеть как глупость *поступка*, во втором случае как глупость *ума*. Это патовая ситуация или ситуация патологии ума.

Возьмем случай барона Мюнхгаузена (речь идет о художественном фильме «Тот самый Мюнхгаузен»). Он заключается в том, что все действия и поступки барона сами по себе строго рациональны и внутри его сознания строго обоснованы. Да и взывает барон к сознанию и совести иных людей, почитая и полагая их носителями *того же* самого сознания и совести. Однако последние ими не обладают; в их глазах поступки барона изначально глупы; барон, так сказать, глупец *per excellence*. Он – всегда другой; не то, чтобы окружающие люди не понимают барона, скорее – не вполне понимают, а еще точнее – понимают, но не принимают. Барон не может не следовать своему разуму, но это всегда оборачивается глупым поведением.

Однако ситуация здесь может быть понята и как зеркально обратимая: глупость как недостаток ума есть присущая всем остальным участникам характеристика. Интеллектуально скорее они глупы, а не барон, ибо не видят последствий своих поступков. Чем же они руководствуются в отсутствии ума (скажем осторожнее, в недостаточной глубине ума, ибо на поверку они знают об этой своей слабости интеллекта, но предпочитают не знать)? – Знанием. Знанием порядков, стереотипов поведения, ритуалов. В социальной («коммунальной») жизни люди часто путают понимание и знание; они хорошо знают социальные законы их жизни и вполне ими руководствуются в повседневности, но совсем не понимают их природы. Интеллектуально они глупы, но социально они умны². А барон, наоборот, интеллектуально умен, но социально – он полный глупец. Он выглядит «белой вороной», потому что – следуя своему разуму – ведет себя не так, как принято в порядочном обществе.

И, однако, мы тоже можем усомниться в интеллекте барона. Похоже, он совсем не выучил уроков Декарта или Канта, которые настаивают на том, что первый принцип следования своему уму всегда ведет за собой презумпцию ума других, а, следовательно, необходимость соблюдать и не нарушать общепринятые правила общежития. Если барон настаивает на верности и долге своим принципам, то он очевидно глуп, ибо не видит их несоответствия требованиям, ожиданиям и оценкам окружающих. Если он видит это несоответствие, но упорствует, он еще более глуп, ибо не может не признавать бессмысленности такого упорства. В этом случае – он не просто другой, но «чужой». В первом случае глуп сам герой, во втором случае – глупа ситуация его отказа от разумного социального поведения. Или, наоборот, в первом случае глупа ситуация его следования разуму, во втором – глуп он сам, потому что ведет себя в глазах окружающих глупо.

¹ Лейбниц Г.В. Монадология // Лейбниц Г.В. Соч. в 4 т. М., 1982. Т.1. С. 421.

² Зиновьев А.А. Зияющие высоты. М., 2000. С. 57–59.

Для того, чтобы вести себя умно – в соответствии с умом – ума не нужно; наоборот, разумно быть глупым. В этом и заключается социальный разум.

Глупость здесь отнюдь не интеллектуальная характеристика, а ситуационная (социальная) характеристика: глупа сама ситуация, сама жизнь. Здесь нет комизма ситуации, драматизм этой ситуации оборачивается *саркастическим* смехом. Саркастически смеются горожане над бароном; саркастически надсмехается барон над бургомистром, женой, судьями... Саркастически смеются Скалозуб и Фамусов, Софья и Молчалин над Чацким; но и в словах Чацкого слышится скрытая ирония над глупостью окружающих... Раздраженный смех слышится в словах Чаадаева, но издевательски-саркастическим является и объявление его сумасшедшим со стороны Николая I. Саркастический смех сопровождает социальную глупость, ибо без него принять социальную действительность просто невозможно.

Антиномия между глупостью поступка и глупостью ума отнюдь не безобидна; в коммунальных условиях – это вопрос жизни и смерти. Есть два выхода у разумного человека в такой ситуации: «отказаться» от ума или «сойти с ума». «Отказ от ума», чтобы выжить на «корабле дураков», означает ситуацию добровольного принятия глупости ситуации, добровольного «поглупления». Все герои фильма говорят барону Мюнхгаузену: «Присоединяйтесь, барон, присоединяйтесь». Стать «глупым» как все – есть высшая доблесть ума в ситуации, когда нет иного выхода. Однако проблема здесь заключается в том, что принятие глупости социальной жизни оборачивается реальной глупостью. Бытие в такой ситуации не требует применения ума, достаточно соблюдения социальных инстинктов. Сохранение ума в этих условиях может оборачиваться поиском и приписыванием каких-то особых трансцендентальных смыслов убогим условиям существования. Так вели себя все советские люди: вынужденные жить в глупой социальной действительности, в условиях коммунальной глупости «вороньей слободки» они вынуждены были признавать за ней особый трансцендентный смысл. Однако это оправдание социальной глупости отнюдь не спасает от действительной глупости своего поведения. Глупо взывать к совести людей, живущих в условиях концентрационного лагеря, глупо спрашивать, знал или нет Сталин о репрессиях, глупо проявлять моральные качества в аморальных условиях коммунального бытия, и т. д. Глупо кричать: «а король-то голый», когда все уже видели короля в новом платье! «Отказ от ума» оборачивается его патологией, действительным сбоем рассудка: нельзя быть глупым «для себя» и разумным «для других».

Другой выход – это попытка сохранить верность своему уму от абсурда и глупости социальной ситуации путем бегства или внутренней эмиграции. Но и то, и другое оборачивается «сумасшествием». Барон Мюнхгаузен превращается в садовника Мюллера, Александр Чацкий бежит в глушь Саратовской губернии, Петр Чаадаев становится домашним арестантом, а Мастер напрямую попадает в психушку. Но и все они тоже становятся «сумасшедшими». Почему? Потому что предельная разумность в глупых условиях, следование своему долгу в неразумных обстоятельствах есть действительное сумасшествие. Необходимо следовать своим принципам вопреки возможности их практической реализации; я разумен потому, что следуя доводам разума в своих поступках, но в них-то я и не могу

реализоваться в качестве разумного существа. Кантовское разрешение этой антиномии в пользу неуклонного следования долгу за пределами философского рассуждения всегда понималось как непрактическая глупость¹. Нельзя быть умным «для себя» и глупым «для других». Сознание этого сразу выявляет мою неразумность: глупо следовать рассудку, если он не способен практически реализоваться. «Разумность» для себя есть не объективная, а только субъективная, не действительная, а значит – не подлинная разумность. Субъективная разумность есть разумность не настоящая, ложная разумность, разумность «понарошку», простая игра воображения. Понимание этого ведет от притворного сумасшествия к действительному.

Здесь противоположности смыкаются. Если «отказ от ума» и притворная глупость ведет к действительной глупости и «сумасшествию», то притворное «сумасшествие» ведет к действительной потере ума и «реальному «отказу от него». Ни смирение, ни бунт против глупости не спасают от нее. Антиномия глупости поступка и ума заключается в том, что никакое притворство дураком невозможно: если человек ведет себя как дурак, он становится таковым на самом деле. Ситуация «двоемыслия» и есть легальное сумасшествие. Подпольное существование, по существу, невозможно; оно, строго говоря, является *не-существованием*. В этом и заключается крайняя неэффективность, т. е. глупость социального разума.

Однако, эти альтернативы – «отказа от ума» и «сумасшествия» – все же крайности. В повседневности ситуации социальной глупости не столь остры и трагичны. Обычное «горе от ума» это рядовое проявление социальной глупости. Все ситуации «дурака начальника», «глупого подчиненного», «слепца в семейной жизни», «профессора-недоумка», «глупого студента» таковы. Умный человек может поставить себя в глупое положение, и, следуя разумным доводам, можно оказаться в глупой ситуации. Он – дурак не в силу отсутствия интеллекта, а в силу самой ситуации, быть в которой умным по-простому невозможно. Это не отсутствие интеллекта, а отсутствие возможности для его полной (совершенной) реализации. «Дурак от ума» – стоик, находящийся в тупиковой ситуации.

3. «Идиот». *Нравственная глупость, или поврежденность воли.* Принципиально иной является ситуация «идиотизма». Речь идет об особой разновидности глупости, которая имеет иную онтологическую природу. Это нравственная глупость. Нравственность связана с целями и ценностями, которые являются результатом волевого выбора. Разум здесь абсолютно свободен; он с одинаковой силой может обосновывать те или иные цели и ценности человеческой жизни, и с такой же силой может их отвергать. Но именно поэтому нравственная глупость заключается или в безразличии к нравственным ценностям, или в отказе от их выбора, поскольку разум их обосновать не может, и/или, поэтому, в произволе разума. Коротко говоря, нравственная глупость заключается в *отказе* от нравственных

¹ Действительно, не глупым ли действительно выглядит этот философ в его предельной педантичности в прогулках по одному и тому же маршруту в течение 30 лет? В его специальных механических машинках для усмирения собственной сексуальности? Наконец, в его ужасном скандале со слугой Лампе, который прослужил ему более 20 лет? Русские философы всегда подозревали, что высшая рассудочность Канта на деле есть глупость.

ценностей, коль скоро они представляются относительными. Казус дурака при этом связан с отсутствием понимания того, что без нравственных ценностей сама эффективность инструментального или социального разума также поставлена под вопрос. Безнравственность, безволие или своеволие есть указание на необоснованность самого человеческого существования (в том числе – необоснованность самого разума). Настоящий дурак тот, кто отказывается от нравственного выбора; этим он блокирует действие воли и открывает путь эгоизму, произволу и преступлению. Парадокс ситуации в том, что этот отказ от нравственности совершается при полной силе ума. Нравственный «идиотизм» – самый скрытый вид глупости, потому что люди этого не видят и не хотят знать. Мы *не хотим, не можем и не решаемся* стать нравственными, а потому не хотим ничего об этом знать. Это «глупость» или «поврежденность» воли.

В чем феномен князя Мышкина? По своей внешности, речи и поведению – он сущий ребенок и «дурак» в социальном смысле. Он совершенно не принимает во внимание важные социальные атрибуты – статус человека, его внешний вид, одежду, принятые в обществе знаки признания и т. д. Но его «идиотизм» заключается не в этом, а в том, что будучи «дураком» в социальном плане, он является самым нравственным существом. Казус дурака в его положении заключается в его стремлении быть нравственным в мире, где для такого бытия почти нет места.

Князь Мышкин – «идиот», потому что он исповедует и следует нравственным принципам, которые, с одной стороны, признаются и разделяются другими, а с другой стороны, не признаются и отвергаются ими. С одной стороны, все окружающие (и Рогожин, и Гаврила Ардалионович, и генеральша Епанчина, и Аглая, и Настасья Филипповна) признают христианские ценности и нормы в качестве безусловных и разумных принципов социального существования. Но, с другой стороны, в своих поступках они следуют совсем другим принципам, обнаруживая своеобразный паралич воли. Сознание собственного волевого бессилия непереносимо; поэтому его лучше забыть или «оправдать». Поскольку воля – это разумная мотивация, и именно способность суждения должна дать объект достойного желания, то эффективность рассудка и заключается в том, чтобы оправдать такое «безразличие воли» или принять «предмет» воли как достойно желаемый. Например, желать Настасью Филипповну как «падшую» женщину недостойно, но поскольку это желание довлеет, то разумным является «оправдание» такого желания как нравственного или как проявления собственного достоинства воли. Или, другой пример, поскольку разум, как нам показал Кант, не может доказать абсолютность нравственных принципов и их приходится принимать на веру, то я имею право выбирать любые, в том числе – коммунальные «принципы» социального бытия. Правда, сам Кант требовал безусловного следования категорическому императиву и долгу, но ведь и к самому кантовскому требованию это право выбора относится, не так ли? Не удобнее ли следовать принципам разумного эгоизма? Или простым правилам социального общежития? Тем более, что именно в этом и проявляется эффективность и сила нашего разума...

Антиномия, открываемая здесь, заключается именно в том, что эффективность ума в этом случае проявляет себя как действительное выражение анемии

воли. Князь Мышкин своим поведением открывает окружающим то, что они хотели бы забыть: эту их *безнравственность, своеволие* или *безволие*. И потому – он «идиот».

Во-первых, он – «идиот» потому, что видит и понимает действительную сущность окружающих его людей, лучше, чем они понимают самих себя. Он указывает окружающим на то, что им самим хорошо известно, но что они хотят забыть. Он заставляет всех вспомнить об их нравственной, а не социальной природе; тем самым он вынуждает их быть нравственными. И тем самым он ставит их в глупое положение, поскольку они на это не способны. А это безнравственно, указывать людям на то, что им неприятно знать и помнить о себе! Неспособность нравственного существования или слабости нравственной воли обнаруживает нравственное «двоемыслие» окружающих. Перед лицом князя все обнаруживают свое глупое положение. Это полный «идиотизм», когда полный социальный «идиот» демонстрирует нам «глупость» нашего собственного существования, тем более что мы об этом и так знали (правда, не хотели знать)! «Глупость» нашего существования обнаруживается в том, что мы *не хотим быть* нравственными¹.

Во-вторых, князь Мышкин – «идиот», потому что не существует «расхождения» между его словами и его делами. Социально князь совершенно неразумен, он как малое дитя в социальных играх и отношениях: что думает, то и говорит, и делает. Но таким своим глупым поведением, он невольно обнаруживает и социальную глупость окружающих. В самом деле, князь глуп, а мы – умны; мы то хорошо знаем отличие мыслей от действий; мы хорошо понимаем, что следовать долгу не всегда разумно; что желания очень важны и для их реализации надо иногда поступаться принципами. Нам хорошо известно, что тот, кто не хочет поступаться принципами – социально глуп. Но понимание этого тут же обнаруживает, что всякое рассудочное оправдание текущих временных желаний обнаруживает не разумность, а как раз чистое своеволие. Наша рассудочность сильна в инструментальном плане и глупа в своеволии; социальная рассудочность эффективна в социальных ролях, но ставит нас в глупое положение при их постоянном непостоянстве социальных отношений, и т. д. Своеволье наше и заключается в том, что мы можем выбрать все что угодно, но только не нравственность своего существования. Это полный «идиотизм», когда другие глупые и никчемные в социальном плане людишки демонстрируют нам «глупость» нашего собственного существования, тем более что мы – как разумные существа – все и так хорошо

¹ Мы не рассматриваем здесь феномен «злой воли», который был блестяще проанализирован Ф.М. Достоевским, и который заключается в желании *быть безнравственным*. Это прямо противоположные элементы: нежелание быть нравственным, и желание быть безнравственным. Последнее связано не с повреждением воли – именно воля здесь абсолютна, а с повреждением разума – при абсолютном правильно функционирующем рассудке. Повреждение разума не есть глупость, это болезнь; потому что отрицание абсолюта нравственных ценностей означает признание в качестве такового собственного не-бытия. Более того, эта болезнь заключается в *наслаждении* своей безнравственностью (Ставрогин, Мармеладов, Смердяков). Такой поврежденный разум не понимает, что наслаждение собственным не-бытием возможно только при условии нравственности других; тотальная безнравственность означает тотальное не-бытие. Тотальное освобождение от «химеры совести» означает фашизм. – См.: Гроссман В. За правое дело. Жизнь и судьба. М., 2013. С. 850–853.

понимаем, да изменить-то при этом ничего нельзя! Однако «глупость» нашего существования обнаруживается именно в том, что при полном своеволии мы не просто *не хотим*, но еще и *не можем* быть нравственными и разумными.

Наконец, в-третьих, князь Мышкин – «идиот» потому, что он умеет жить, следуя своим нравственным принципам, а окружающие этого не умеют. Следуя своим принципам, князь отнюдь не ожидает «ожидаемой» ответной реакции окружающих; он знает, что быть нравственным трудно. И тем самым он ставит их в еще более глупое положение. Мало того, что он «знает» нас лучше, чем мы знаем самих себя, а что может быть глупее незнания самих себя? Мало того, что своим поведением он вынуждает и нас попытаться вести себя нравственно, а это совсем неразумно в социальном плане, а что может быть глупее неразумного социального поведения? Но самое главное, что, поступая так, он нас склоняет к нравственному существованию, но *не принуждает*. Такое принуждение может быть только действием нашей собственной воли. Обнаружение этого означает, что имеется наша личная свобода и наша личная ответственность за наше существование: быть или не быть нравственными. Обнаруживается, что никто за нас не сможет быть нравственным (даже Христос), потому что никто за нас просто не может быть...

Невыносимость и «идиотизм» этой ситуации в том, что никчемный человек обнаруживает нашу собственную никчемность как неспособность решиться. Решение (*Entscheidung*) и есть наше обращение в наличной ситуации; оно не «изымает» нас из действительной ситуации, но открывает в ней нашу иную возможность существования¹. Наличная ситуация социального бытия всегда закрыта, ибо возможности нашего существования в этом случае отданы на откуп другим. Она вся определена правилами социального общежития, и вся регулируется инструментальным или социальным разумом, который мы усвоили в процессе воспитания, социализации, общения и т. д. Наш разум, наше сознание воспитаны и определены этим процессом социального бытия; потому-то мы и разумны, а отнюдь не «глупы». И вдруг мы обнаруживаем, что в этой наличности есть «дыра»; что для того, чтобы быть, простой наличности разума недостаточно; что для этого необходимы воля и решимость быть нравственными. Вся проблема в том, что мы не просто не хотим или не можем, но *не умеем* быть нравственными... Всякие «идиоты» (князь Мышкин, профессор Штрум, «нородивая» из фильма «Розыгрыш», и т. д.) умеют это, а мы нет... Они могут решиться на это, а мы не способны...

«Идиотизм» князя Мышкина заключается в том, что он – «умный». В своей глупости он оказывается умней нас, умных людей, потому что он хочет быть нравственным, а мы этого боимся. Этот страх мы изживаем цинизмом нашего повседневного существования (безнравственность). Для существования в повседневности никакой нравственности, совести и воли не нужно. В своей глупости он оказывается умней нас, умных людей, потому что он может быть таковым, а мы бежим от этого. Это бегство заключается в том, что мы руководствуемся в

¹ Роттердамский Э. Похвала глупости. М., 1986. С. 299.

повседневности только социальными ритуалами и правилами (безволие). Наконец, в своей глупости он оказывается умней нас, умных людей, потому что он умеет быть нравственным, а мы нет. Это неумение мы покрываем умением эффективно пользоваться рассудком (своеволие)¹.

Попустительство ума при безнравственности воли и есть настоящий «идиотизм» нашего бытия. Сознание «идиотизма» рождает не веселый или саркастический смех, а *сардонический* или *гомерический* хохот. Так смеется Настасья Филипповна, так смеется Парфён Рогожин. Это не смех радости или смех горькой иронии, но злобный смех Заратустры или Маргариты. Это хохот абсурда; смешон Мышкин, который взывает к нашему нравственному чувству; смешны те, к кому он взывает, потому что обнаруживается их действительная безнравственность. Смешна сама ситуация требования нравственности, когда люди ее не хотят, когда они не могут и не способны быть нравственными. Это гомерический смех глупости самого бытия.

Но вся суть в том, что обнаружение нравственной глупости связывается с пониманием невозможности строго нравственного бытия. (Потому-то князь Мышкин действительно «идиот»). Невозможно не руководствоваться инструментальным разумом, невозможно не следовать социальным нормам в повседневной жизни, невозможно быть всегда совестливым. Нельзя быть абсолютно рассудочным, абсолютно разумным и нравственным, а потому избежать глупости никому не удается.

Но это значит, что глупость не признак нашего ума или наличной ситуации; она есть *онтологическая* характеристика нашего существования. Трагизм ситуации человека в изначальной конечности его бытия; конечность и есть мера ума/глупости. Это и есть онтологический разрыв между нашим здесь-бытием и объективным смыслом ситуации, между пониманием и реальностью. Наша ситуация фактического существования всегда является границей между умом и глупостью; наше бытие умно и глупо одновременно. Мы умны в инструментальной эффективности, но глупы в социальной жизни; мы умны в социальной жизни, но глупы в нравственном плане, ибо социальное существование не имеет смысла без нравственного оправдания. Мы умны в нравственном вызове, но оказываемся совершенными идиотами в социальной жизни. А потому нужно говорить не только об инструментальной, социальной или нравственной, но и об онтологической глупости.

¹ Высшим выражением нравственной глупости является формула известного советского философа: «У тебя есть совесть? – Да, есть. Но я ею не пользуюсь». При том, что автор сам был лично высоконравственный человек (что доказано его личными поступками), своей формулой он выразил ситуацию повседневного наличного здесь-бытия советского человека: ситуацию, в которой просто нет места для совести, для нравственных поступков или подвига. Она выражает цинизм, самодовольство и торжество калькулирующего рассудка в условиях коммунального существования.

Онтология и «патология» русского бытия

*«То ли в песне достоинство наше,
То ли в братстве с землей,
то ли в смерти самой»*

А. Тарковский

*«Что русскому – здорово, то немцу
– смерть».*

В своей фундаментальной онтологии М. Хайдеггер выявляет не разумность, а конечность в качестве онтологического априори бытия сущего по имени *Dasein*. Существование *Dasein* заключается в отношении к своему бытию, и в круге изначальной конечности кажет себя само бытие как феномен. Иначе говоря, само бытие понимается из присутствия этого конечного сущего. Это отношение между *Dasein* и *Sein* сохраняется и у «позднего» Хайдеггера, хотя их отношение переворачивается: теперь не бытие понимается из здесь-бытия, а бытие сущего *Dasein* понимается из *Sein*, являясь его «местом». Однако, как бы то ни было, именно конечность является фундаментальной характеристикой присутствия сущего *Dasein*, но вовсе не его разумность/глупость. Более того, именно на конечности присутствия основывается у Хайдеггера всякая «*Ich-problematik*». О какой же объективной разумности или глупости бытия может идти речь?

Дело заключается в том, как понимается само бытие из присутствия конечного сущего, как оно уже изначально «предвзято», «предусмотрено» и «предрешиено»¹. Как же изначально «предвзято» бытие *Dasein* у Хайдеггера? Всякое бытие выражает себя во всяком сущем. Но лишь в сущем *Dasein* оно выражает себя напрямую; именно соотношение *Sein* с *Da* делает конечность основополагающей присутствия размерной чертой. С каким *Da* имеет дело немецкий философ? Во-первых, с *Da*, взятым как наличное «здесь», смысловым горизонтом которого является именно конечность, а границей – Ничто. Во-вторых, с *Da*, изначально понятым как *тождество бытия и мышления*². Опыт мышления сущего и есть первая форма присутствия для западного человека. Хайдеггер старательно избегает каких-либо антропологических характеристик при описании *Dasein*, но факт остается фактом: само истолкование его осуществляется как ноэма «западного» субъекта³. Хайдеггер дает онтологию западного бытия, бытия западного человека.

Но вся проблема в том, что феноменологически нам не даны *Sein* и *Da* отдельно друг от друга; они изначально слиты. Нельзя отождествлять *sein*, каким оно себя открывает в горизонте «здесь» – бытия, в *Da* как круге наличного конечного, с *Sein* как таковым. Строго говоря, здесь нельзя настаивать ни на их тождестве, ни на их различии. Единственно, что можно со всей очевидностью

¹ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 150.

² Комаров С.В. Метафизика и феноменология субъективности. Исторические пролегомены к фундаментальной онтологии сознания. СПб., Алетейя, 2007. С. 604–608.

³ Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). // Heidegger M. Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 2003. S. 308–319.

различать – это само «Да». Бытие проявляет себя различно, в зависимости от того, с каким Да (местом) оно имеет дело. А потому их различие выступает не как данность, а как *заданность*, т. е. как вышеуказанные предвзятие, предусмотрение и предрешимость. Во-первых, Да может раскрываться при этом как непосредственное «тут» – присутствие, но может быть понято (открыто) и как «здесь и там» (в немецком языке «da» неопределенно и означает не только hier, но и dort). Структура da, в которую обрушено Sein, в таком случае будет отличной от хайдеггеровского описания¹. Во-вторых, Да может рассматриваться (хотя бы гипотетически) как чистое присутствие вне его понимания (мышления), точнее – понимая присутствие не как данность, а как чистое пребывание. В этом случае, хотя присутствие и будет первоочевидностью мышления, рассматриваться будет только как наличное бытие².

Отсюда важнейший вывод: *сущее по имени Dasein может экзистировать к своему бытию различным образом, а, следовательно, и само бытие как феномен будет в этом случае открываться иным образом, в ином смысловом горизонте. Это означает, что, если возможно понимание здесь-бытия иным образом, то и само бытие как феномен будет раскрываться по-другому.*

Нам представляется, что именно таковым и является русское бытие. Оно есть иное бытие в отличие от бытия, открываемого в структуре западного Dasein'a, потому что само русское Да понимается по-другому. Оно не конечное здесь-бытие, а неопределенное, безграничное и безмерное присутствие; в этом Да есть не только «здесь», но и «там», причем так, что они неразличимы³. Поэтому, строго говоря, оно немислимо. А потому, для русского быть – значит быть вне мышления. Русский Dasein есть чистое присутствие вне всякого мышления; это пребывание вне мышления и без мышления⁴. В таком случае необходима специальная экзистенциальная аналитика русского здесь-бытия, которая как раз раскроет особенности русского бытия в его отличии от западного онтологического аналога.

В рамках такой аналитики и разворачивается вся интересующая нас коллизия. Поскольку в самих истоках западного мышления лежит скрытое различие между разумным и глупым бытием (разумное бытие – космично, гармонично и упорядочено мышлением, глупое бытие – хаотично, безмерно, беспорядочно, потому что оно – немислимо; оно есть сама платоновская кхора), постольку иное – русское бытие – оказывается изначально иным, неразумным, глупым бытием. Именно в этом случае речь идет о неразумности как объективной характеристике самого существования.

Дело, однако, не в том, что русское бытие «измеряется» при этом (и европейцами, и нами самими – так «читают» западных философов русские) по мерке западного Dasein'a. Русское бытие объективно глупое не в себе, а только по сравнению с западным бытием. Невнятность, неразумность, неясность русского бы-

¹ Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 278–279.

² Там же. С. 280.

³ Колесов В.В. Древняя Русь: наследие в слове: в 5 кн. Кн. 4. Мудрость слова. СПб., 2011. С. 204.

⁴ Там же

тия делают его глупым по сравнению с бытием западного человека. Оно – относительно глупое бытие; само по себе оно ни глупо, и ни умно, а просто *есть*. Дело, однако, в том, что русское бытие (и русская жизнь) не вполне другое бытие, поскольку не может же быть другого бытия, другого разума и другой глупости, ибо бытие – одно и едино.

Русское бытие как бы неправильное, искаженное, «недоделанное» или «недоразвитое» западное бытие. Речь не идет об аутентичности, подлинности или неподлинности бытия; русское бытие вполне подлинное, но в своей подлинности какое-то нелепое, неказистое, какая-то ошибка существования. Проблема именно в том, что русское бытие не вполне другое – как бытие японца или африканца, с этим западный человек вполне готов примириться; но русский человек – европеец, однако какой-то неправильный, неподлинный и ненастоящий. Он – свой в обличии другого; это двойник европейца, он европеец, но не вполне. Русское бытие как бы не вполне бытие, какое-то не состоявшееся бытие. Оно как бы больное, патологическое бытие. Русская жизнь – это какой-то «вывих» разумной и правильной европейской жизни, русское бытие – какое-то извращение западного бытия, русская история – вообще есть какое-то повторяющееся хождение по кругу («хождение по мукам», словно «морок» водит) вместо прямой линии развития любого самого маленького европейского народа и государства. Как будто бы у русских «другой» ум¹.

Наш замысел и заключается в том, чтобы, используя аппарат и способ экзистенциальной аналитики, выявить фундаментальное отличие русского здесь-бытия для того, чтобы выявить его изначальную разумность/глупость. По необходимости такая задача будет носить эскизный характер, но она вполне соответствует судьбе самого русского бытия, поскольку надо идти туда, неизвестно куда, и найти то, незнамо что.

1. *Абрис онтологии русского бытия*. Итак, речь идет о фундаментальном отличии в онтологической структуре здесь-бытия, которое онтически переживается как «глупость», «неразумное», «неправильное», «искаженное» состояние. Как раскрывается русское здесь-бытие?

а) *Русское здесь-бытие (Dasein)*. Как уже говорилось, бытие выражает себя через любое сущее, и только в Dasein оно непосредственно конституирует себя через особое Да («вот»). Каким является это русское «вот»? Оно открывается непосредственно в опыте восприятия и языке не только «здесь» (конечное Да), но и «там». «Вот» – это где? Не только «здесь», под рукой (Zuhandenheit), в непосредственной наличности, но и «там», где оно также наличествует-присутствует (Vorhandenheit). Оно близко, всегда здесь, присутствуя в *бытие*, в банальных ве-

¹ Русские люди живут смекалкой, так, как будто бы не имеют своего ума, или он вне их самих. Все архетипические русские народные герои – Иван-дурак, Емеля, Иван-пастух и т. д. – обладают этим фундаментальным отличием: их ум у Другого. Это значит, что их бытие изначальное не умно, не тождественно с разумом. Где их ум? – В клубке, у шуки, у Конька-горбунка; эти другие являются их «органом» мышления. Им доверяет, на них полагается культурный герой. Само же бытие русского героя как бы вне этого, оно просто бытие, бытие само по себе, чистое бытие как таковое... Ведь, «быть» это и значит просто быть, присутствовать, а вовсе не мыслить бытие, вовсе не отождествлять свое мышление с бытием, вовсе не делать из своей жизни мыслительную задачу, как это делает западный человек.

шах повседневного существования; но и «там» такой же быт и пребывание обыденности. Поэтому русское бытие имманентно в своей беспредельности, ибо для бытия нет границы, а, следовательно, «там» – оно также «здесь». Оно не находится на расстоянии, не оттянуто и не отложено, оно погружено в русских как их *самое само*. Как это понимать? Русское бытие есть нечто абсолютно интимное, вплоть до его забвения. А потому русский Dasein не может вступить в отношения с бытием, ибо оно не отдельно от него; никакого отношения (Bezug) между Da и Sein быть не может; оно (Sein) настолько плотно (густо) как само «тело» присутствия, которое везде¹.

Для европейца Dasein – «между», для русского внутри: мы обнаруживаем себя уже – и всегда – внутри, не выделено из бытия. Поэтому русский Dasein не обнаруживает себя как бытие в мире, окруженный мирским горизонтом, а погруженным в Мир, где Мир есть само наше безграничное пребывание. Поэтому для русского нет самого феномена бытия в Мире (In-der-Welt-sein), ибо сам Мир не есть нечто противоположное (Gegenstand), некий внешний горизонт, требующий проясненного к себе отношения. Мы в Мире, а значит уже в отношении; а точнее само наше пребывание и есть *от-ношение*: мы несем Мир с собой. Мир русских не есть Welt или κόσμος европейца; русские не вы-ходят в Мир из себя, сколько в-ходят в него; в-ходят – в смысле: имеют его в себе, несут его в себе (в своей душе), и – в смысле: вступают, погружаются в него. Мир для русского человека выступает не как нечто чуждое, но как на себе несомый покой пребывания.

Именно поэтому русское бытие беспредельно и безгранично: «там» есть то же самое, что и «здесь»; мы всегда при бытии, а не при внутримирных сущих. Но это означает, что у русского бытия нет границы², а, следовательно, нет отношения с Ничто, с которым западный Dasein в своем Sein безусловно связан. В самом деле, если в русском Da имеется не только «здесь», но и «там», причем так, что они неразличимы, то значит, в нем нет и различия между бытием и не-бытием. Это порождает особое отношение русских к смерти в отличие от хайдеггеровского zum-Tod-Sein: смерть не абсолютное ничто, а естественная граница жизни, которую просто нужно принять. Бытие для русских не начинается с рождением индивида, и не кончается с ним. Бытие пребывает всегда к тому, что уже есть; «пребывает» значит «появляется» – откуда? – из яви самого бытия, пребывает из бывания. И «убывает» от бывания; убывает – куда? – в явь, только неявную теперь. Русское здесь-бытие не кончено и бессмертно.

¹ Поэтому, видимо, не зрительные или аудиальные, а кинестетические образы описывают русское присутствие. Кинестетика пребывания выражается в языке *пребывания, убывания, отбывания, перебивания, избывания, добывания, обывания, забывания, сбывания* и т. д. Сама стихия русского языка указывает не на отношение извне, а, скорее, на переход из одного состояния в другое состояние того же самого. – См.: Колесов В.В. Древняя Русь: наследие в слове: в 5 кн. Кн.4. Мудрость слова. СПб., 2011. С. 281–283.

² Отсюда удивительные отношения русских с пространством и перемещением в пространстве. Всякие географические путешествия вроде «Путешествия за три моря» Афанасия Никитина рассматриваются как любопытная затея, не более. А вот поход в Сибирь или на край ледового моря отнюдь и не «поход», а погружение в бытие.

«Там» значит не-«здесь», и, если «здесь» пребывает бытие, то «там» его нет, т. е. «там» – не-бытие. И это отношение может быть перевернуто: если «там» – бытие, то «здесь» его нет. Но если «там» такое же бытие, как и «здесь», то нет различия между бытием и не-бытием, точнее бытие и ничто – едины. Как это может быть? Только так, что бытие и есть, и не есть одновременно, оно есть становление. А потому оно избегает всякого мысленного гипостазирования, оно требует своего переживания или проживания как немислимое: быть значит – просто быть, просто длить свое присутствие... без всякого отношения к нему. Поэтому русское бытие выражается «странной» логической формулой – *«есть и не есть зараз», н-есть*¹.

б) *Пребывание и авось-бытие*. Поэтому русское бытие есть и переживается как предельно близкое вплоть до забвения его. Отсюда не просто беспасное, в отличие от западной мысли, отношение к бытию, точнее – чувственное и вполне нивилирующее всякую мысль – не-отношение к нему. Русские не просто отказываются мыслить бытие; они его не мыслят, а *практикуют* путем простого пребывания в нем. Где бытие? – Да здесь, на печи, в пирогах, в белизне снега, в белой березе за моим окном, в пустоте квартиры... Так же, как и в буйстве океана, в горах Кавказа, в африканских саваннах или на острове Буяне...

Хайдеггер указывает, что конституционной характеристикой западного Dasein'a является *бытие с- и в-* (Mit-sein и Sein-in), что предполагается отношением, т. е. изначальной разделенностью и различием: мы обнаруживаем *себя* в отличие от всего остального; отношение к миру есть возвратное отношение к себе. Различие заключается уже в самой структуре Da-sein, определяющим «локализацию» и характер пребывания – экзистирование к своему бытию – сущего по имени Dasein. У Хайдеггера экзистирование Dasein связано с его одиночеством: среди других оно выворачивает себя наизнанку, чтобы обнаружить это совместное бытие. Ничего этого не обнаруживается в структуре русского Dasein: русское тут-бытие изначально открывается как «не мое», а такое же, как у других. Оно одно на всех: оно не просто и «здесь», и «там», оно «везде». Русское бытие изначально с другими, а потому понимается не как соединение единиц (как у немецкого mit), но как воссоединение части с целым. Аналогично, «быть-с» для русского означает не просто «быть между», «быть среди», но быть «среди своих», «быть у себя». Первоначально конститутивным для русского Sein в его здесь-бытии является «народ», а не «личность». Русский человек экзистирует не сам по себе, как автономная единица, а через народ, а потому экзистенциальная сингулярность западного Dasein к нему неприменима. Русский – не личность, а здесь-бытие с народом, совместное – одно на всех – бытие. Отделение от народа переживается русским как отделение от бытия².

¹ Калитин П.В. Уравнение русской идеи (по-святоотечески новая и оригинальная система «мысли-поступка-социума» российских ученых монахов второй половины XVIII – начала XIX веков). М., 2002. С. 115–164.

² Здесь необходимо отличать русское «народ» от немецкого Volk. Последнее есть указание на некую изначальную общность, которая есть единство автономных личностей, скрепленных общим Духом и Судьбой, т. е. единым мировоззрением и общей историей. Такое понимание «народного духа» идет от Гегеля. Это чувствуется даже в рафинированном исследовании Э. Юнгера. – См.: Э. Юнгер. Рабочий. Господство и гештальт; Тотальная мобилизация; О боли. СПб., 2002. Нацисты добавили сюда еще

Отсюда и само русское *решение быть* принципиально отличается от хайдеггеровского *Entscheidung*. Последнее является «наброском» на бытие в стремлении осуществиться, в стремлении пребыть. Такое экзистирование, как известно, содержит в себе, во-первых, различие между «здесь» и «там». Во-вторых, неполноту пребывания «здесь» как основание экзистенции. Наконец, в-третьих, понимание пребывания как собственной возможности, как возможности быть. Поэтому понимание бытия-в-возможности есть набросок бытия (*Entwurf*). В отличие от этого русское бытие раскрывается как не требующее специального мужества или отваги быть: мы уже в бытии, а, следовательно, все, что необходимо для бытия, уже имеется. Возможность есть при-бывание, т. е. его наполнение, а потому оно не требует наших усилий и не зависит от нас. Место решимости в русском здесь-бытии «занимает» ожидание (надежда), а место возможности – упование на «авось».

Это особая надежда; это такая не верящая в себя надежда и, конечно, отнюдь не расчетливо-рискующее определение вероятности сбывания возможного будущего. Это ожидание того, что возможно, но без активного приложения усилий к этому сбыванию. Для русского имеет место не возможность, а «авось». «Авось» – это слабая надежда, основанная на беспредельном доверии к бытию. Это не гадание, не пожелание, не уверенность, не безразличие. Это выражение согласия (принятие) со всем вообще, со всем, что случится или может случиться. «А» – отрицание, а «вось» – конструкция «ово», т. е. вокруг – «вот». Другими словами, русское «авось» – и есть указание на «вот» – бытие. Точнее, русское *Dasein*, рассмотренное через экзистенциал решимости (русской решимости) открывает возможность как исполнение доверия к бытию. Мы существуем на авось... Такое выражение глобального согласия со всем, что может с нами случиться при малой надежде на добрый конец. При этом «авось» никогда не подводит нас; подводим себя мы сами. Поэтому и надежда на «авось», будучи самой слабой, есть самая надежная из надежд.

в) *Русское сбывание*. Событие есть сердцевина хайдеггеровского учения о бытии. *Dasein er-eignet*: здесь-бытие случается. Игра слов *ereignen* (происходить, случаться) и *er-eignen* (делать собственным) указывает на событие как мгновение аутентичности, собственности; в событии то, что случается, есть собственным образом. Можно сказать словами А.Ф. Лосева, в событии дано самое само. В событии, решившись быть и избрав такую возможность, *Dasein* становится собственным *Sein*. Однако нужно иметь при этом в виду, что сбывается не просто бытие, а именно здесь-бытие; *Ereignis* есть выявление сингулярности и аутентич-

«Почву» и «Кровь», пространство пребывания и родство. Но это принципиально отличается от русского «народа», который есть не общее мировоззрение и история, земля и родство, а совместное бытие – пребывание в испытаниях. *Русский всякий, кто разделяет русскую судьбу, т. е. русское бытие*. Такое понимание «народности» ближе к античному пониманию трагедии как игры бытия. Нацисты представляли себя наследниками греков, но при этом не сознавали, что в «народной судьбе» присутствует еще что-то, кроме «Крови» и «Почвы». Но Хайдеггер даже не понял, что сама история опровергла его представление о Небе и Земле, о немецком Духе и русской Душе. – См.: Heidegger M. *Die Geschichte des Seyns* // Heidegger M. *Gesamtausgabe*, Bd.69. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 2012. S. 108.

ности (eigene) самого Dasein. Поэтому в событии осуществляется то, что сочетается с бытием – здесь-бытие. Сбывается только то, что (уже) пребывает в бытии, что в нем наличествует¹.

Поэтому (русское) событие здесь-бытия принципиально отличается от Ereignis'a как простого происшествия, простого случая, от случайного сбывания. Произвольность события – оно может случиться, а может и не – связывается с волей. Но в так понятом событии нет и намека на решимость, волю или желание. Событие не может не сбыться, потому что оно уже принадлежит бытию. Если оно пребывает, то, как было показано выше, пребывает изнутри бытия, из его лона. В русском событии нет и малейшего намека на волю (Wille). Русское событие с произвольным Ereignis'ом роднит только то, что в них нечто дается, выступает в явь бытия. В произволе обычного события выдается волюнтаристский выверт собственного, т. е. чистой субъективности. В событии выдается само сбывающееся бытие. В произволе обычного события мы решаемся посреди бытия учредить, водрузить, соорудить то, чего еще не было; в сбывании события осуществляется само бытие, для которого здесь-бытие является только местом раскрытия. Произвольное событие сопряжено с Ничто и временем: во времени осуществляется то, чего нет. В событии бытия само событие разворачивается вечно, в нем бытие постоянно сбывается. Событие непрерывно, но подчеркивает – в отличие от «пребывания» – именно при-бывание или у-бывание бытия, т. е. его покойное движение, ощущение полноты бытия. Поэтому русское здесь-бытие сбывается, т. е. пребывает в своем бывании, через при-бывание и у-бывание.

В любом случае отличие русского события и западного Ereignis'a заключается в различном отношении к Sein. В западном Ereignis'e присутствует недоверие к нему, ощущение его нехватки и желание осуществить то, чего нет. На этом зиждется (открывается) сама возможность как экстаз расположенности Dasein, решимость как модус здесь-бытия, и сама Забота как целостный экзистенциал. В русском здесь-бытии, напротив, нет никакого отношения к своему бытию, ибо мы уже при нем, мы доверяем ему и ожидаем его («авось-бытие»). А потому наше бытие не есть Забота, а есть беззаботное бытие.

г) *Бытие как беззаботность. Начала русской «глупости».* Феномен целостности бытия открывается в экзистенциале Заботы. Наше бытие и есть Забота, а наше здесь-бытие есть озабоченность своим бытием. В Заботе открывается то, как экзистирует Dasein в Мире, конституируя этим экзистированием и сам Мир, и самого себя. Забота, поэтому, есть не просто свойство Dasein'a, акциденция или предикат; это есть его фундаментальное априори, это его *суть*. Европейский человек в своем тут-бытии обращен к собственному концу, к дефициту бытия. Экзистенциалы Ужаса (die Angst), Смерти (der Tod) и Совесть (das Gewissen) конституируют целостность Заботы в изначальном горизонте конечности существования. Именно озабоченность своим бытием является онтологическим истоком труда как фундаментальной характеристики западного тут-бытия.

Ассиметрично к такой озабоченности собственным бытием можно феноменологически констатировать удивительную беззаботность русского Dasein'a.

¹ Heidegger M. Das Ereignis // Heidegger M. Gesamtausgabe, Bd. 71. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 2009. S. 197–208.

Поскольку русское здесь-бытие не находится на границе между бытием и небытием (ничто), постольку мы не обнаруживаем в его основоустройстве экзистенциалов ужаса или смерти. Его бытие не заботит русского человека: оно изначально имеется, а потому не представляет угрозы, нехватки, недостаточности. Полнота существования достаточное основание для беззаботности. Русский не озабочен, скорее, что-то заботиться через него, что-то высказывается, вызывается через него, а не к нему. Русское тут-бытие не перед Миром, а внутри него; бытие простирается отсюда – из наличной ситуации – во все стороны – «шарообразно» как парменидовское бытие.

Это означает, что ничто, бездна, небытие есть внутри самого этого бытия. «Шарообразность» и выражает то, что вертикаль как бы обрушена в горизонтальную поверхность, в точку, и, наоборот, горизонтальная плоскость стягивается в точку в поперечной плоскости вертикали. Ничто содержится в бытии, а бытие ничем не держится (оно просто есть); бытие потому и бытие, что оно безосновно, ничто и есть его основание¹. Феноменологически это переживается не как ужас перед бездной Ничто (Abgrund), а так, что этот ужас ничтожится в русском человеке до такой степени, что уже не пугает. Поэтому, во-первых, русский человек до глупости бесстрашен, потому что ничего невозможно сделать против интегрированного в само бытие ничто. Поэтому, во-вторых, русский человек бессмертен, ибо это бессмертие основано на ощущении тотальности существования, в котором ничтожение есть момент бытия, а не его граница. Бессмертие русского человека есть ее принятие во-внутрь, включение ее в себя, в сам русское экзистирование. «Другое» (смерть) здесь мыслится как *то же самое*, как и *это*.

Русскому человеку совесть открывается не как Зов из-вне, из-за границы бытия. В здесь-бытии взывает бытие к самому себе. Этот посыл Хайдеггера русскому человеку хорошо известен: в феномене совести нам открывается само наше бытие как таковое. А потому: «человек живет не для радости, а для совести». Быть совестным для русского вовсе не слышать какую-то особую Весть; это вполне заурядное и обыденное дело. «Совеститься» означает просто: выпустить из-себя бытие и в-пускать его в себя. Поэтому совесть не есть «предмет» Заботы; озаботиться совестью нельзя, ибо это просто само наше бытие².

Иначе говоря, *забота не есть экзистенциал русского бытия. Русское бытие беззаботно*. Но именно это является основой русской «глупости», точнее – русской безалаберности. Экзистирование русского человека является пребыванием, вниманием бытию, но не пред-стоянием перед ним. Озабоченность своим бытием рождает в западном человеке невроз и силу, агрессию, и воление, панику и стремление, одним словом – деятельность. Беззаботность русского человека рождает безволие и бесстрашие, приятие смерти и приятие жизни, бессовестность и совестливость. Глупость русского человека в сравнении с западным человеком обнаруживается в удивительном безразличии к собственной личности, в бесконечном бесстрашии до безумия, в странном безразличии к своей смерти,

¹ Щеглов А.П. Древнерусская ноуменальная натурфилософия. М., 1999. С. 74–76.

² Нравственная глупость подразумевает совесть именно как экзистенциал Заботы в смысле западного человека. – См.: Комаров С.В. Казус дурака. Маленькое эссе о глупости // Наст. изд. С. 174–184. Но именно поэтому можно говорить о неразвитости нравственного сознания в русском человеке, но нельзя говорить о безнравственном поведении или жизни.

в удивительной неразвитости нравственного сознания и, одновременно, сострадательном, милосердном, деятельном поведении. Наконец, в странном для западного человека безразличии русского к вопросу о самом смысле жизни. Русский не задается этими вопросами, он просто живет; просто «практикует» бытие в самой повседневной жизни. Для русского смысл жизни не вне ее, а в самой жизни. Смысл бытия – в самом бытии. В чем смысл жизни для русского человека? – В том, чтобы ее прожить до конца, чтобы изжить ее полностью, чтобы испытать и испытать все, что выпадет на твою долю. И ничего другого. Это очень банально, а потому – глупо.

Таким образом, *русское бытие оказывается по ту сторону западной оппозиции бытия и небытия, по ту сторону мышления и безумия, по ту сторону страха и бесстрашия, по ту сторону смерти и бессмертия, по ту сторону добра и зла.*

2. «Патология» русского бытия. С точки зрения западного Dasein'a русское бытие является «патологией». В чем это выражается? Каковы основные структуры, фундирующие русское бытие как патологическое?

a) *Befindlichkeit*. Русский смысл «бытия-в-Мире» как «пребывания» делает бессмысленным хайдеггеровский экзистенциал «находимости». Русские вовсе не «находятся» в Мире, поскольку они себя в нем никогда и не теряли. Возвратность глагола (*sich befinden*), означающая направленность или обращенность на себя, для русских проблематична: они существуют не *от себя* и не *из себя*. Русские всегда находятся там, где пребывают, всегда у себя дома, всегда при своем Мире, в собственном покое. *Befindlichkeit*, скорее, надо понимать не как «находимость», а как «расположенность». Русские располагаются в бытии как дома, а потому просто об этом не думают.

Но именно эта удивительная – вплоть до забвения – «расположенность» в бытии рождает полную безалаберность в повседневной жизни, патологическую халтурность в отношении труда, удивительную непрактичность в каждодневном существовании. Речь не идет о безответственном отношении к собственной жизни и деятельности; речь идет о том, что вполне разумное и практичное отношение к конечным делам сопровождается беззаботным отношением к жизни в целом. Русские могут быть не менее практичными в повседневности, чем французы; не менее экономичными в своем ремесле, чем немцы; не менее рассудительными, чем англичане. И вместе с тем, они могут быть и абсолютно непрактичными, неэкономными и неразумными в отношении к повседневности. В чем дело? Дело именно в различии повседневных дел и жизни в целом, наличного здесь-бытия и бытия как такового. Поскольку для русских такого различия не существует, их отношение к своему бытию, поэтому, оказывается *амбивалентным*: удивительная разумность в конечном бытии и беззаботность в отношении Бытия с большой буквы может одновременно сочетаться с безразличием к наличному здесь-бытию и озабоченностью бытием вообще. Вся суть в том, что это, как можно было бы подумать, не два разных отношения Dasein к своему бытию; это одно отношение, а точнее – *не-отношение*. В самом деле, как было показано выше, русское здесь-бытие не имеет границы; оно не экзистирует к своему бытию, оно не относится к нему. Оно просто пребывает.

Русское здесь-бытие, поэтому, не может характеризоваться настроенностью на свое бытие. Оно не настроено ни на что, оно просто имеется (*es gibt*). Оно не настроено, а потому не может и расстраиваться. Такая расположенность русских в бытии делает их в глазах западного человека «безвольными». Хайдеггеровское тут-бытие всегда настроено (*gestimmt*); набросок, проект и воля есть его фундаментальные характеристики. Проект-бросок есть ответ *Dasein* на заброшенность (*Geworfenheit*) и выражает бесконечное развертывание энергии (деятельности) во-вне, поскольку само это «вне» для такого *Dasein* *имеется*. Это есть выражение «субъективности» западного здесь-бытия.

Но у русских такого «вне» («Мира») нет. Русские изначально всегда на месте, на их естественном месте. Они всегда «помещены» куда нужно. Русские расположены так, что они находятся в постоянном неподвижном движении. Это естественное место есть здесь-бытие как непосредственное бытие; никакой границы, устремляясь к которой можно было бы расширять свое присутствие, нет. А потому не может быть русского «субъекта» как внутреннего по отношению к такой внешней границе: для этого просто отсутствует экзистенциальная территория. Русское здесь-бытие тождественно с бытием как таковым, оно и есть сама внутренняя граница бытия. Русские все время внутри бытия, а не пред ним. А потому не может быть никакого «наброска» на «внешнее» бытие. Русские все время по сю сторону бытия: всякий бросок якобы «во вне» оказывается просто кувырк-ком Ваньки-встаньки «внутри» бытия.

А потому пресловутая «слабость» русской воли есть выражение невозможности конституирования «внешнего» мира как противоположного предмета. Как не может быть русского «субъекта», так не может быть и русского «проекта». Воля для русских не напряжение субъективных внутренних сил, направленных к фиксированной цели. А, скорее, выражение живого движения самого бытия, выпускание самого естественного движения¹. «На свете счастья нет, но есть покой и воля...». Поэтому русские «не в состоянии», они и есть само это «состояние», само живое движение. Простое и бесцельное движение, глупое как *сама жизнь*.

б) *Брошенность / найденность. Verfallen*. Это означает, что хайдеггеровское различие аутентичности/ неаутентичности, подлинности/неподлинности и падшести в Мир не имеет отношения к русскому бытию. Хайдеггеровское понятие *das Man* должно было выражать потерянную, заброшенность в массовидности совместного существования индивидуального здесь-бытия. Однако Другие – это не те, кто существуют совместно со мной, не весь остаток, помимо меня. Тот, кто присутствует вместе со мной, типологически от меня не отличается². *Dasein*, поэтому, всегда является всеобщим (*Mit*) и в-месте с тем индивидуальным: здесь-бытие есть *индивидуализация всеобщего*.

Однако, вся суть в том, что это при этом *Dasein* выражает, прежде всего, именно это конечное *da*. В нем индивидуализируется именно всеобщее, а потому оно имеет лицо и выступает как *личность*³. В русском здесь-бытии, напротив,

¹ Колесов В.В. Древняя Русь: наследие в слове: в 5 кн. Кн.4. Мудрость слова. СПб., 2011. С. 153–163.

² Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 118.

³ Декомб В. Дополнение к субъекту. Исследование феномена действия от первого лица / Пер. с фр. М. Голованивской. М.: Новое литературное обозрение, 2011. С. 227–230.

выражается не *da*, а именно *Sein*. Поэтому русских, наоборот, здесь-бытие есть выражение не индивидуальности, а всеобщности¹. Поэтому русский *Dasein* отнюдь не имеет лица, оно такое же, как и другое; оно не есть выражение личности.

В русском здесь-бытии присутствует всегда идентификация себя со всеобщим, с «народом». Строго говоря, есть не человек, а есть народ, единое целое, которое только частично представлено в здесь-бытии. Поэтому, будучи индивидуумами, русские люди личностями не являются. Поэтому для русских, строго говоря, не имеет онтологического смысла ни одиночество (*Einsamkeit*), ни бытие-с (*Mitsein*) как таковое. У русских сосредоточение на своем индивидуальном бытии переживается как оторванность от бытия как такового, воспринимается как неполнота существования, незавершенность, недостаточность, и даже безосновность. Способом идентификации становится *русскость*, т. е. выражение в собственном бытии «народа», т. е. совместного бытия, судьбы совместного пребывания. Здесь русскость не есть налично-данное, ибо всякое налично данное – конечно и ограничено. Такая русскость здесь выступает как *все*: тотальность существующего. Т. е. вбирает в себя всю полноту существования, не только то, но и другое (противоположное), в том числе – и западную личность.

Чем более одинок западный человек, тем более он у себя, тем более он личность. Чем более западный человек вместе с другими, тем более он себе не принадлежит, тем более он потерян, тем более он не может быть личностью. Чем более одинок русский человек, тем более он потерян, тем более он для себя не есть (он не может идентифицировать себя и установить в своем одиночестве – есть ли он?); личность для русского человека помеха. Чем более он с другими, с «народом», тем более он находит себя, тем более он онтологически укоренен. Однако, парадокс тут еще глубже: чем более русский человек есть русский, тем менее он личность, и тем более он есть; чем более он просто личность, тем более он не есть, но не есть так, что при этом личность ничтожит свое бытие, стремясь стать русской. Иначе говоря, личность русских как не-русское есть и не есть одновременно².

Поэтому западное здесь-бытие выступает не как онтологически отличное от русского, а как то же самое, что и оно. Западное мышление выступает не как противоположное русскому, а как то же самое, что и русское. Западная личность не противоположность русской, она та же самая, хотя и другая. Для русского бытия другое бытие есть то же самое. Для западного мышления другое – русское – есть просто другое. Для русского другое – западное – есть тоже русское. Для русского бытия нет оппозиции; оно есть для западного здесь-бытия. Поэтому такое межумочное существование есть полная глупость с точки зрения западного человека.

в) *Entscheidung und Gewissen*. Существование конечного сущего есть бытие-к-смерти. Поэтому М. Хайдеггер указывает на то, что смерть, являясь возможностью нашего бытия, придает всякий смысл нашему существованию. В смерти мы обращены к самому нашему бытию. Вместе с тем сама по себе эта возможность

¹ Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 413–414.

² Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии. М., 2011. С. 222–225.

не может конституировать целостность нашего существования, а потому она отсылает к совести и решимости быть.

У русских иное отношение к смерти; конечно, смерть есть возможность нашего бытия. Однако в каком смысле? Смерть есть не просто противоположность жизни; она есть то, что по сю сторону бытия – не как потенциальное существование, а как постоянное присутствие. Смерть взята в само бытие как *ничто* этого бытия. Поэтому она, строго говоря, не есть граница и противоположность жизни. Смерть есть *другое* жизни, то же самое, но другое. Другой – противоположностью жизни – смерть является только потому, что Dasein отличает себя от Sein, противопоставляет свое здесь ему и таким образом относится к нему. Сущее по имени Dasein конечно и смертно, потому что противопоставляет себя своему бытию, и тем самым, воспринимает и понимает себя – в отличие от него – как конечное. Становясь лицом к смерти, Dasein конституирует свою конечность. Но если здесь-бытие и есть само бытие, то отношения к нему быть не может, а, следовательно, нет и констатации собственной конечности. Если здесь-бытие есть то же самое, что и другое, то мы не можем встать в отношение к собственной конечности, и, соответственно, лицом к смерти. Русское бытие экзистировало в своем бессмертии до такой степени, что не замечает саму смерть. Она не просто есть неизбежное, о чем, поэтому, можно не задумываться; она не «там», а «здесь»; о ней можно забыть, потому что она уже здесь, мерно разлита в не-смерти, она есть другое этого бытия.

Поэтому смерть есть русское у-себя-бытие. Русские как бы обживают смерть, понимая и относясь к ней как к делу жизни, а не уходя от нее¹. В смерти для русских излишнего трагизма нет; дело не в самой нашей смертности или ее случайности, а в том, чтобы бытие имело смысл жизни. То есть принятие смерти как возможности вынести отпущенное бытие до конца. Это основа известного фатализма русских есть выражение их серьезного отношения к ней²; наоборот, всякая игра со смертью, попытки отдаления конца или самоуправство со смертью (самоубийство) выражают для русских *несерьезность* такого бытия. Русские, конечно, знают и волевою решимостью, и субъективный выбор, но для них они являются только иным выбором самого бытия, его сбыванием-событием. Решимость принятия смерти для русских (готовность к смерти и ожидание смерти), поэтому, есть выражение не субъективного своеволия, а имманентности нашего бытия, выражения доверия к нему.

3. *Заключение. Понимание и кувырок бытия.* Все это, конечно, абсолютно глупо и непонятно с западной точки зрения. Русское бытие оказывается изначально «глупым». Однако, все дело в том, что бытие русскими не понимается, а *принимается*. Понимание, точнее – «предусмотрение» – только один из модусов отношения сущего Dasein к своему бытию; есть еще «предвзятие» и «предрешение», т. е. принятие и согласие.

Вокруг этого и разворачивается вся коллизия понимания русского бытия, совершенно непонятная западному человеку. Понимание бытия для русского че-

¹ См.: Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. М., 1992

² Это то, что мучало Л. Толстого: «А мужики, мужики-то – как умирают?»

ловека важно, но недостаточно для пребывания. Понимание (*das Verstehen*) вообще не есть экзистенциал русского здесь-бытия, это именно экзистенциал западного бытия. Русские не понимают своего бытия, они просто живут. Поэтому русская жизнь непонятна для западного мышления: как можно просто жить, не понимая себя и своего бытия?

Однако вся проблема в том, что русские понимают свое бытие, и понимают вполне на западный манер. Точнее – они его и понимают, но не принимают такого понимания. Почему? Потому что такого понимания *недостаточно*. Русское бытие, как было показано, включает в себя абсолютно все, все противоположности, ибо другое есть то же самое, бытие включает в себя не-бытие, а не полагает его как противоположность; другое есть не свое иное, а то же самое. Поэтому русское понимание бытия включает в себя и западное понимание: это тоже русское мышление. Но именно поэтому русские и понимают, и не понимают. А еще точнее – русские не понимают бытие, а *живут им*. Их отношение к бытию не есть его понимание, а есть его проживание.

Именно это-то и оказывается непонятным западному мышлению. Именно поэтому русское глупое бытие на поверку оказывается более глубоким и более умным бытием, а русская глупость выражением более глубокого ума. Потому что русские одинаково принимают как свой ум, так и свою глупость. А принять они ее могут, потому тем самым они принимают само бытие.

А еще точнее – русские смеются над собственным бытием. Понимание требует серьезного отношения к себе, а непонимание позволяет относиться к бытию со смехом. Поэтому русское здесь-бытие несерьезно. Отсюда пресловутое несовершенство русской жизни, о которой говорилось в начале. Русское бытие есть пародия на бытие, это *не-вполне-бытие*. Это не жизнь, а какая-то клоунада; русские не живут серьезно, и не относятся к своей жизни серьезно, а как будто бы играют в жизнь. Они – как дети, живут начерно. Их жизнь до того несерьезна, что напоминает серьезному западному человеку – этому ходячему воплощению разума – шутовской балаган.

Русское бытие есть игра, несерьезное дело, которое, однако, включает в себя всю серьезность. Потому что бытие как таковое – а оно ведь одно – русское или нерусское – все время ускользает, становится другим, все время увертывается от понимания, делает кувырок через голову как цирковой паяц. Оно автореферентно, но в этой автореферентности оно все время ускользает от всеобщих понятий, сведения к сущему или феноменологической очевидности. Бросок на бытие как экзистирование *Dasein* оказывается акробатическим кувырком через голову: полагая бытие как свою внешнюю границу, оно само оказывается внутри этой границы. Поэтому для западного мышления бытие есть складка, а для русского мышления это прыжок через голову, т. е. через понимание. Бытие и есть просто *Sprung*¹. Это прыжок от избытка бытия, от избытка жизненной энергии, от восторга существования.

Русское здесь-бытие и есть такой *экстаз* бытия. Поэтому глупое русское бытие на поверку оказывается умным, а русская глупость – умом самого бытия.

¹ Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). // Heidegger M. Gesamtausgabe, Bd.65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 2003. S. 235–242.

Время русского бытия

«Мир представляет собою, таким образом, систему разных уплотненностей времени».

А.Ф. Лосев

«Ein Wort Hallers hat mir den Schlüssel zu diesem Verstandnis gegeben. Er sagte einmal zu mir, nachdem wir über sogenannte Grausamkeit im Mittelalter gesprochen hatten: «Diese Grausamkeiten sind in Wirklichkeit keine. Ein Mensch des Mittelalters würde den ganze Stil Unseres heutigen Lebens noch ganz anders als grausam, entsetzlich und barbarisch verabscheuen! Jeder Zeit, jede Kultur, jede Sitte und Tradition hat ihren Stil, hat ihre ihr zukommenden Zartheiten und Härten, Schönheiten und Grausamkeiten, hält gewisse Leiden für selbstverständlich, nimmt gewisse Übel geduldig hin. Zum wirklichen Leiden, zur Hölle wird das menschliche Leben nur da, wo zwei Zeiten, zwei Kulturen und Religionen einander überschneiden. Ein Mensch der Antike, der im Mittelalter hätte leben müssen, wäre daran jämmerlich erstickt, ebenso wie Wilder inmitten unsrer Zivilisation ersticken müßte. Es gibt nun Zeiten, wo eine ganze Generation so zwischen zwei Zeiten, zwischen zwei Lebensstile hineingerät, daß ihr jede Selbstverständlichkeit, jede Sitte, jede Geborgenheit und Unschuld verlorengelht. Natürlich spürt das nicht ein jeder gleich stark. Eine Natur wie Nietzsche hat das heutige Elend um mehr als eine Generation voraus erleiden müssen – was er einsam und unverstanden auszukosten hatte, das erleiden heute Tausende».

Der Steppenwolf.

H. Hesse

«Погнавшись за европейскими образцами, мы сбились с нашего исторического пути. Отсюда все наши ошибки, все невзгоды».

К. Кавелин

1. Предварительная экспозиция проблемы. В самом конце книги «Бытие и время» М. Хайдеггер ставит вопрос о смысле самого времени¹. Это переворачивает отношения между бытием и временем. Теперь бытие выступает смысловым горизонтом времени, а экстатические схемы времени раскрываются как пространственные схемы бытия. Но это «прочитывание» одного через другое самим

¹ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 437.

немецким философом не было реализовано¹. В поздней работе «Время и бытие» он только ставит вопрос об их совместной данности как события. При этом, однако, и бытие, и время рассматриваются сами по себе безотносительно к конечному сущему Dasein. Однако нереализованность этого проекта не отменяет возможности понять структуры бытия конечного сущего как экстазы времени.

Здесь есть один принципиальный момент. Мы хотим понять время как выражение структуры бытия. Понимание есть основополагающая конститутивная структура нашей экзистенции, а потому – временности. Непонимание только модус последнего, и может быть столь же продуктивным для нашего существования. И все же понимание не просто модус Бытия как такового, а фундаментально конститутивный экзистенциал именно *нашего собственного* конечного присутствия. Оно не только определяется, но и определяет наше конечное бытие: с одной стороны, это фактичность нашего присутствия, с другой стороны, она всегда открывается для самого Dasein как его присутствие. Собственно, присутствующий есть только на основе своего отношения к своему присутствию. Являясь открытой медиацией (различением) самого нашего бытия, понимание выступает всегда как *личностный* опыт. Этот момент был опущен немецким философом в его фундаментальной онтологии. Для него понимание в модусе осознанной решимости было само собой разумеющимся модусом присутствия; другого он просто не знал. Он просто не придал специального значения тому, что именно осознанная решимость фундаментально и необратимо меняет наше наличное бытие, в том числе – и понимание нашей собственной временности и историчности².

Данные принципиальные положения нам необходимы для того, чтобы завершить анализ времени русского бытия на основе понимания основополагающих структур русского здесь-бытия. Дадим краткую экспозицию понимания русского Dasein.

М. Хайдеггер показал, что само бытие понимается из присутствия конечного сущего. Это был первый шаг философского мышления вообще (Leitfrage). Собственно, в таком сдвиге – от данного сущего к его «есть» открывается и само бытие, и само мышление как таковое³. При этом скрыто, что в таком ходе само бытие уже определенным образом «предвзято», «предусмотрено» и «предрешиено». Как же оно в такой постановке уже предварительно задано? А таким образом, что, во-первых, Sein полагается противостоящим наличному Da; собственно, эта дистанция и открывается в самом вопросе-сдвиге. А, во-вторых, это Da изначально «понимается» как первоначальное тождество бытия и мыш-

¹ Такой анализ осуществлен в статье: Комаров С.В. Опыт интерпретации временной структуры работы «Бытие и время» М. Хайдеггера // Наст. изд. С. 163–173.

² Комаров С.В. Стратегии борьбы со временем: событийность и история // Вестник Российской Христианской Гуманитарной Академии. 2015. Т. 16, вып. 1. С. 107–120.

³ Заметим мимоходом, что это «роковой» ход для всякой европейской философской мысли: в таком вопросе происходит, вопреки М. Хайдеггеру, не «забвение» бытия, а, скорее, «забвение» самого сущего, самой «вещи», самого того, что присутствует в присутствии. Причем так, что современному спекулятивному реализму об этом приходится специально напоминать. – См.: Harman, Graham. Quadropole Object. Zero Books, 2011.

ления, которое в самом вопрошании различается как конечное мышление-понимание и внешнее ему бытие. Но вся проблема в том, что «изначально» и онтологически, и феноменологически Sein и Da не отделены друг от друга; строго говоря, здесь нельзя говорить об их тождестве или их различии. Единственно, что со всей очевидностью должно быть допущено, и допущено «задним числом», это само неопределенное бытие¹. Da – это только «место» события свершения-определения-различения. Sein определяет-ся (определяет себя), в конкретном «здесь», а Da определяет себя (определяет-ся) как экзистенция вот-этого Sein. Всякое различение, определение, оппозиция, тождество и мышление выступают в дальнейшем.

Но это означает, что сущее по имени Dasein может экзистировать к своему бытию различным образом, и сам феномен бытия может открываться в ином смысловом горизонте, чем это намечено европейской философией. Именно таково *русское бытие*. Оно – всегда и изначально неопределенное, безграничное и безмерное присутствие². А потому, оно не то, чтобы вообще немислимо, но, скорее, выше и больше всякого мышления. Для русского человека быть – значит быть вне мышления, ведь быть – это, строго говоря, просто быть, присутствовать, а вовсе не мыслить бытие, вовсе не отождествлять свое бытие с мышлением, не делать из своей жизни мыслительную задачу. Такое не-отношение к своему бытию делает специфической экзистенциальную аналитику русского здесь-бытия. Бытие не то чтобы не понимается, оно – *переживается* и *принимается*. Не Verstehen фундаментальный экзистенциал русского здесь-бытия, а Erlebnis, переживание во всех его проявлениях и во всем объеме, или Verabscheidung, принятие-смирение своего бытия. Русские проживают свое бытие: «жизнь есть – жить будем, а смерть придет – помирать будем». Это предполагает иное онтологическое устройство русского здесь-бытия в сравнении с бытием западного человека³.

Русские не выделяют себя из бытия как быта, для них Vorhandenheit тождественно Zuhandenheit. Для русских нет феномена бытия-в-мире, ибо Мир и есть само наше безграничное присутствие. Нет никакого отношения к бытию, ибо бытие не противостоит, а не отдельно и неотделимо от здесь-бытия; оно не окружает, а везде присутствует вплоть до его забвения и беззаботности по отношению к нему. Такое бытие и есть, и не-есть одновременно⁴. Эта близость к бытию означает иное содержание всех экзистенциалов присутствия сущего по имени Dasein. А именно: не-отношение к своему бытию порождает иную находимость себя в присутствии (Befindlichkeit), иную структуру настроенности на бытие (Stimmung), принципиально по-иному переживается брошенность / найденность и падшест в мир (Verfallen). Соответственно, мы вынуждены говорить об иной

¹ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПб., 1997. С. 69–76.

² Эта беспредельность бытия является общим местом в русской философии. – См.: Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 223–233.

³ Экзистенциальная аналитика русского бытия подробнее представлена нами в статье: Комаров С.В. Онтология или «патология» русского бытия // Наст. изд. С. 185–197.

⁴ Калитин П.В. Уравнение русской идеи (по-святоотечески новая и оригинальная система «мысли-по-ступка-социума» русских ученых монахов второй половины XVIII – начала XIX веков). М.: Едиториал УРСС, 2002.

структуре Заботы, а именно об отсутствии Страха, о другом отношении к Смерти, другом месте Совести и Решимости быть. Страх как фундаментальная структура заботы имеется только в горизонте Ничто, а для русского здесь-бытия нет «там»: все «там» такое же как «здесь». Смерть есть возможность нашего бытия, но неопределенная, а сама наиконкретнейшая, т. е. существующая по сю сторону жизни, как постоянное присутствие (небытие есть не противоположность, а иное самого бытия). Смерть есть русское у-себя-бытие. Русские слышат Зов бытия (Совесть), но не как Весть из-вне, а как собственный, внутренний голос, который всегда здесь. Они, конечно, знают и волевою решимостью, и субъективный выбор, но он для русских является только сбыванием-событием самого бытия, а не проекцией их конечной воли. Решимость есть не проявление своеволия, но имманентного свершения самого нашего бытия: бытие разрешается так, как разрешается сама природа своими плодами, беременная женщина разрешается при родах ребенком. Эта *Entscheidenheit* есть собственный ход бытия.

Таким образом, экзистенциалы русского бытия имеют принципиально иное содержание. Русское здесь-бытие есть не-отношение к своему бытию, и в этом головокружительном не-отношении кроется вся специфика русского существования, а, значит, и специфика русского времени. Замысел этой статьи заключается в том, чтобы, исходя из этой экзистенциальной аналитики русского бытия, понять фигуры русского времени.

2. *Целое русского времени. Линия и круг.* Нас пока интересует сам базовый опыт переживания своей временности. Отношение русского Да к Sein выступает как не-отношение (*kein-Bezug*), как отсутствие всякого различия и дистанции, котором является мышление. Такое мышление – как начало всякой философии – есть «не-бытие», некая экстерриториальная точка, из которой открывается бытие как предмет мышления. Гипостазирование такого хода, ведущее к признанию привилегированности понятийного мышления, а вместе с ним и конечного сущего, с одной стороны, и гипостазирование бытия путем представления его как иного сущего, с другой стороны, есть основополагающая линия европейского философского мышления. Однако, как говорилось выше, такая точка, такое место, такое присутствие, как выделенное в-себе-самом, существует (совершается) только в самом этом событии различия. Отношение возникает именно как совершение отнесения, т. е. полагания и отличения от себя самого. Это значит, что *Dasein*, субъект, *cogito*, мышление автореферентны: представляют самих себя. Дело, однако, в самом этом событии, в самом ходе отнесения, различения, мышления, представления. Оно разворачивается как процесс, т. е. *время*.

Немецкое *Zeit* (как и латинское *tempus*) связано с представлением о последовательности, переходе, отделении, разрыве, выделении «моментов» бытия и времени. Такое в своей основе линейное представление означает движение «от» ... «к», от располагая моменты «назад» и «вперед» по траектории этого движения. Это различие уже выступает как отношение одного к другому, точнее – одно после другого или одно за другим (*einander und nacheinander*). Это развертывание выражает не просто последовательность, но такую смену их, когда отдельный «момент», оставаясь собой, повторяется другой раз.

Поэтому становление другим здесь совершается не по существу, а как повторение того же самого; это различие тождественного. Качество этого времени в его повторении как того же самого. Поэтому это есть *количественное* время. Активный счет и линия – вот фигуры представления качества этого времени. Кантовский трансцендентальный счет только репрезентирует эту схематику перебора, вереницы конечных моментов.

Die Allerzeit может быть представлено только в нескончаемом пробеге по этой стреле времени, а это бесконечность. В этой бесконечности «представлено» все время, а именно единство того, что было, того, что может быть, и того, что наличествует. Именно представлено, поскольку пройти всю бесконечность времени совершенно невозможно. А потому момент «теперь» и есть место (событие) различения и сборки времени, и только он в собственном смысле есть. Настоящее, наличное, действительное и есть граница, отделяющая прошлое от будущего. Последние, строго говоря, не актуальны, а всегда и только потенциальны.

Поскольку для западного Dasein здесь – в «моменте» собрано все бытие, постольку он есть «место» вечности. Точнее, «момент» есть «вечное настоящее». Вечность и есть то, что постоянно в каждом моменте времени. Она не есть само время, она – полнота времен, всех мгновений на линии времени. Поэтому существует оппозиция «вечного настоящего» и собственно вечности как таковой. Вечность есть *исполненность* времен, т. е. полная осуществленность времени, полная собранность всех моментов времени.

Для конечного Dasein это означает провал, полную невозможность осуществления: конечность здесь и сейчас означает не просто ограниченность, а фундаментальную временность. «Момент» и есть выражение нашей конечности. И здесь есть любопытная деталь. Точка «теперь» тождественна всякий раз самой себе¹. Это значит, что при *обращении* на точку «теперь» взгляда она становится неразличимой; и тогда действительно присутствующими становятся прошлое и будущее (опыт Августина). Это означает следующее.

Стремление к полному осуществлению Dasein выражается в этом беге времени, устремленности к будущему. Поэтому, строго говоря, как показывает М. Хайдеггер, экстазы времени – прошлое, настоящее и будущее – неравноправны. Самым важным для западного здесь-бытия становится экстаз будущего. Смысл присутствия сущего по имени Dasein в том, чтобы осуществиться. Это есть набросок воли к тому, чтобы быть, а точнее к тому, чтобы *мочь быть* (Seinkommen). Всегдашняя «нехватка» бытия гонит Dasein к тому, чтобы быть². Смысл бытия западного здесь-бытия открывается именно в этом устремлении к бытию: в экстазе будущего Dasein осуществится именно как бытие, а не как сущее.

¹ Это самождественность точки времени «соответствует» открытости и неопределенности всякий раз присутствия сущего по имени Dasein. Что есть его присутствие? Оно есть экзистирование всякий раз к самому себе, от одной неопределенной ситуации здесь-бытия к другой ситуации здесь-бытия, оставаясь одним и тем же.

² Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 327.

Именно эта найденность себя как неполнота свершения в настоящем и решимость к тому, чтобы быть, выражает себя через модус устремленности к будущему¹. Модус будущего в смысловой структуре Заботы и в любом из ее экзистенциалов (Ужасе, Смерти и Совесть) является главным. Хайдеггеровское тут-бытие всегда настроено на будущее: набросок, проект и воля есть фундаментальные характеристики бесконечного развертывания деятельности во-вне. Это и есть выражение «субъективности» западного здесь-бытия как временности. Время есть бег, вечность – целостность времени.

В противоположность этому русское «время» («веремья») есть собирательный термин для обозначения всех видов активности-деятельности, и законченной, и длящейся, и вечной. «Время» означает «вертеть», «вращаться», «связывать», «крутить». Время – «вертун», оно обращается к себе или на себя. Что это значит? Это значит, что время не уходит, оно возвращается. Это означает признание не просто становления, смены одного другим, но сплошную пластичность или перетекание одного момента в другой. Все модусы времени (прошлое, настоящее, будущее) не сменяют друг друга как нечто отдельное, и отличное друг от друга, но как бы «вложены» друг в друга, несомы друг в друге. Каждый из этих модусов в своей определенности есть только по отношению к другим; они суть те же самые, но всякий раз как такие иного конкретного «момента». Это тождество в различном.

Сам по себе момент «теперь» *не существует*; он есть постоянная обращенность на то, что уже было и то, что должно случиться. Иначе говоря, он не может быть выделен без того, что его наполняет: он есть у-бывание и при-бывание. Следовательно, строго говоря, это не точка, не момент, а интервал, в котором совмещены (даны в-месте) то, что уходит, то, что наличествует и то, что при-ходит. Настоящее выступает как развернутость в прошлое или будущее. Момент «теперь» и означает момент постоянной обращенности: *sich wenden an*. Мы не можем выделить «момента» времени (платоновского «вдруг», аристотелевского «теперь» или хайдеггеровского «мгновения-ока») без обращения на уходящее или наступающее, без которых его просто нет. Имеется только чистая пластичность присутствия. Об отдельных моментах мы можем говорить у-словно, в прямом смысле, т. е. как выделяемых только в языке и в сознании, для языка и для сознания².

Поэтому это *качественное* время; его прибывание и убывание суть интенсивности того же самого. Они не могут быть количественно сосчитаны. Повторение здесь есть не того самого, а, скорее, повторяется само повторение. Поэтому фигурой этого времени является круг.

¹ Отсюда такое важное значение в романо-германских языках имеет перфектные времена, «привязанные» к определенному моменту их конституирования. Богатая пластичность русского языка связана с большим количеством глаголов несовершенного вида. Несовершенный глагол (инфинитив) описывает просто действие, в то время как глагол совершенного вида имеет силу утверждения (решения, воли, приказа).

² Это слышится и в немецком языке: *Bedingung* – от выделенной «вещи» (*Ding*), *Zustand* – от установки (*Stand*), *Voraussetzung* – поставленного вначале (*setzen*), *Vorbehalt* – предварительно удержанного (*halten*).

«Все» русского времени (*aller Zeit*) дано, поэтому, в виде такого вращения или кружения, замкнутости начала и конца. Собственно, здесь нельзя говорить о «начале» или «конце», ибо образом всего времени и является не линия, не последовательность и вереница, а круг, вращение, обращенность на себя. Время не приходит и не уходит, оно вращается, или воз-вращается. Существует не конечность, а бесконечное повторение.

Русское время распластано, а не «точечно». Это целое вращения времени есть бесконечное кружение, местом которого является вечность. Поэтому вечность – то, что «обнимает» все «моменты», все точки «теперь», но не присутствует в каждом в отдельности. Да и этой отдельности для русского человека нет. Вечность не оппозиция времени, а его вместительница. Это пространство разворачивания всех событий человеческой жизни, в котором они все вместе и одновременно присутствуют. Присутствуют как? Одни как уже прошедшие, другие как наличествующие, третьи как приходящие. Они все есть, имеются одновременно, точнее – одномоментно, но именно как те, что были, есть или будут¹. Это не прошлое или будущее само по себе, а прошлое и будущее по отношению к этому конкретному присутствию, и в качестве таковых они имеются.

Это означает, что сама конечность здесь-бытия проявляется только в его отношении к своему бытию, только в выделении себя из бытия. Поскольку русские так себя не понимают и не мыслят, время для них не «течет», не «проходит», «не пробегает» и т. п. *Время, как и бытие, просто имеется.*

Для русского здесь-бытия это означает, что каждый «момент» времени в нем «исполнен», т. е. наполнен всем присутствием. Экстазы времени, движение и становление возникают не от «нехватки» бытия, а от его полноты в каждом здесь-бытии. Экзистирование происходит как «переливание», «перетекание» присутствия. Эта полнота существования означает для русских «немоготу» быть, «истому» от бытия и беззаботность бытия, а вовсе не решимость, устремленность и волю. Русское бытие принципиально не требует специального мужества быть или отваги, ибо оно всегда при бытии и у бытия. Оно настолько близко, что практически забывается. Удивительная беззаботность русских связана именно с доверием бытию, которое всегда и «больше», и «то же самое» в любой момент времени. «Больше», потому что мы не отделены от него никакой дистанцией: мы всегда в нем; «то же самое» потому, что никакое различие, мышление, понимание ничего не прибавляет к бытию. Событие различия, с которого, например, начинается философское мышление, открывает бытие, которое уже есть, и было, и будет.

Поэтому в отличие от западного события, понимаемого как «молния» различия и отграничения одного от другого на стреле времени, русское сбывание неопределенно: оно есть покойное движение, ощущение полноты бытия. Сбывание заключается в том, что *ничего не происходит*: всякое при-бывание выражает у-бывание. Время как бы «стоит», или повторяется: всякое новое есть то, что приходит на смену старому, т. е. его иное, а не вообще другое.

¹ Водолазкин Е. Лавр. Неисторический роман. М.: АСТ, 2014. С. 363–364, 375–376.

Эта полнота бытия, выражаемая в спокойном перетекании времени, выражается в привилегированности экстаза прошлого, а не будущего. Будущее всегда проявляется в связи с действием; все, что модально окрашено, переключает наше внимание с настоящего момента на будущее. Однако, поскольку существует полнота бытия, т. е. уже совершенство в каждый момент пребывания, то для русских главную роль играет прошлое (свершившееся). В настоящем экстазирует всегда прошлое; мы уже в нем всегда есть, находим себя, уже расположены в нем. Русские знают будущее и все его формы (будущее как прошлое, будущее как настоящее, будущее как будущее). Однако это будущее понимается, прежде всего, как проекция и повторение того же¹. Оно есть не открытость, не возможность быть, а отступление «назад», «переделка» прошлого. Будущее – не возможность быть, а, скорее, невозможность быть иначе, чем уже есть. Размыкание будущего возможно только с размыканием точки перфекта².

Таким образом, круг и линия – вот две основные фигуры, лежащие в основе опыта переживания своей временности сущим по имени *Dasein*. Заметим, они отнюдь не являются оппозициями друг другу: не-отношение к своему времени и его забвение может сменяться осознанием своей временности и решимостью быть, и обратно. «Круговое» время может «распрямляться» в линию, а линия может «замыкаться», образуя круги временности³. Это равноисходные и равновозможные перспективы понимания временности. И все же в русском бытии доминирует «круговое» время.

Это общее понимание времени определяет конкретные формы его экзистирования в русском существовании. В этом анализе мы строго будем следовать общей последовательности глав 4, 5 и 6 второго раздела книги «Бытие и время».

3. *Остановившееся время повседневности (Alltäglichkeit)*. Западный человек остро переживает падение своего здесь-бытия. Ничего другого кроме тошноты и желания прервать тяготину существования рутинная повседневность вызвать не может. Связано это, конечно, с острым осознанием «течения» времени. Ускользание времени порождает скуку и отчаяние, желание быть со временем, успеть. Своевременность означает здесь успеть за ходом времени, быть современным.

Однако эта захваченность актуальным есть ловушка самого времени, поскольку временной горизонт при этом сужается до точки здесь-присутствия. Мы пытаемся удержаться в потоке времени, а точка времени все время ускользает: наше здесь-бытие переживается как исчезающе-конечное. Это делает призрачным само наше повседневное существование: действительность прошлого или

¹ Как показывают исследования, формирование представления о будущем времени происходит довольно долго в течение всего Средневековья. – См.: Колесов В.В. Древняя Русь: наследие в слове: в 5 кн. Кн. 4. Мудрость слова. – СПб.: Филологический факультет СПбГУ; Нестор-История, 2011. С. 397–410.

² Там же. С. 409.

³ Эти доминанты базового опыта переживания временности лежат в основе эволюции представлений о времени, многократно описываемых в различных конкретно-исторических исследованиях. Различия между языческими и христианскими представлениями времени, различные образы времени в среде интеллектуалов и профанов, переход от «кругового» к «линейному» времени в эпоху Средневековья, постепенное становление представлений о будущем времени на рубеже Нового времени и т. п., так или иначе, лишь репрезентируют эти фигуры базового опыта временности.

будущего нависает над нами. Однако беда в том, что их, собственно говоря, нет: их действительность есть действительность несуществующего.

Дело в том, что присутствие Dasein само по себе еще не выявляет нашей собственной историчности и событийности; таковым его, по мысли М. Хайдеггера, делает решимость. Попытка быть своевременным означает стратегию ориентации на настоящее будущее. Эта решимость быть распахивает настоящее в сторону будущего и отрицает прошлое как не имеющее значения для нашего существования. Пршлое было и навсегда прошло, настоящее – не действительно само по себе, оно есть только преддверье будущего.

Это будущее рассматривается как разрыв круга повседневности только при условии понимания его как того пространства, в котором можно сбываться. Это не просто наступающее будущее, ибо оно может и не сбываться; это будущее как открытие простора для деятельности. Лихорадка активности, свойственная западному человеку, есть не просто попытка трансцендировать конечность существования, но именно открытие экстатического горизонта возможности быть.

Быть со временем – значит управлять им, т. е. определять его направление. Продвижение в будущее и есть сдвиг границы настоящего здесь-бытия, заглядывание за его горизонт. Для западного человека это означает способность самому задавать смыслы своего бытия. Для этого нужна независимость от своего настоящего и прошлого, мощь и сила существования. Это вопрос власти/свободы как отрицания прошлого и настоящего. Поэтому торжествующий размах субъективности западного человека есть выражение самой возможности распоряжаться своим бытием¹.

Иное дело – русское здесь-бытие. Повседневность отнюдь не переживается русским человеком в модусе падшести. Как было указано выше, русское здесь-бытие не отделено от своего бытия, никакой дистанции между ними нет. Поэтому оно – не конечно: неопределенное «вот»-бытие – это только раскрытие бытия в этой, как и любой другой, пространственной точке нашего пребывания, но само бытие имманентно своей беспредельности. Мы не вне бытия и не напротив него, а погружены в него. Это означает, что в повседневности мы «погружены» в само время.

Тут есть значимая игра смыслов. Слитность и неотличимость от своего бытия означает его не-понимание. Как уже говорилось, русские не понимают свое бытие, а им живут. Русское «понимание» не означает владения. «Имать» – значит «ловить», но разве можно «поймать» бытие, если оно уже не дано нам? Экзистенциалом русского здесь-бытия является расположение – и в смысле пространственной позиции, и в смысле благоприятной настроенности. Немецкие Befindlichkeit и Gestimmtheit не могут выразить этого настроения слабого наслаждения своим присутствием. Это наслаждение полнотой бытия и порождает в

¹ Заметим, что этот пароксизм деятельности западного человека амбивалентен: этот набросок на свое бытие вполне может оборачиваться забвением бытия. Сладость от самой активности может переживаться как обретение смысла так, что теперь смысл оказывается не в самом бытии, а в этой активности. Триумф своеволия, проекта-наброска бытия, счета времени может заступить на место понимания бытия. Тогда набросок на свое бытие выступает только как форма его забвения.

русских немоготу решимости: наброска на бытие быть не может, ибо бытие все уже здесь¹.

Что значит: остановившееся время? Это значит, что время повседневности переживается русским человеком как полнота существования. Актуальное присутствие суть не только сам по себе этот настоящий момент, но и *его* прошлое, и *его* будущее. Эти экстатические горизонты есть не границы настоящего, а его собственные экстазы. Настоящее, поэтому, не становится прошлым и не предшествует будущему: оно обращено к ним и, тем самым, несет, длит, продолжает их в себе. Оно полно этим прошлым и этим «отсутствующим» будущим.

Время «стоит»: каждый новый день столь же полон бытия, как был прошлый и будет будущий. Время не течет, оно повторяется. Почему? Потому что экстаз времени есть ис-ступание к себе самому. Здесь и открывается самое главное русского времени. Настоящее это только обращенность к себе самому, а это есть экстаз *прошлого*. Если бытие экзистенцирует к самому себе, то его экзистенция в настоящем разворачивается как обращение на себя, т. е. как повторение. А именно *повторение* прошлого: сегодня то же самое, что было и вчера, и завтра повторится то же самое, что и сегодня. Сегодня это суть обернувшееся прошедшее. Будущее – это только возможность повторения того, что было.

Поэтому действительным временем русской повседневности является прошлое. Настоящее дление есть только его воспроизведение; будущее есть только воз-вращение прошлого. Настоящее длится как попытка разобраться со своим прошлым, прожить его еще раз. И это крах существования, ибо такое проживание просто невозможно; возможно только его бесконечное повторение и нескончаемое пережевывание того, что было. Если отношение ко времени есть переживание, а не понимание, то остановить это дурное повторение становится невозможно.

Открывается ли в повседневности русского здесь-бытия будущее как возможность существования как таковая? Такое время выражается глаголами модального действия, т. е. категориями необходимости, желательности, ожидаемости и т. д. Конечно, русские знают активное действие; время и есть мера действия. Оно длится, пока совершается какая-то деятельность. Сама эта деятельность лишь совершается внутри бытия и окутана им. Да и сама она переживается как несовершенная, ибо результативность этой деятельности определяется нами самими («субъектами» ее) лишь в малой степени. Скорее, это определяется самим разворачиванием полноты бытия². Поэтому будущее время выражает слабую настроенность на ожидание благоприятности исхода: надо делать свое дело, а там как Бог даст...

¹ Отсюда эстетическое отношение у русских ко времени своего повседневного бытия. Они наслаждаются этой полнотой пребывания; это сладкое забвение в повседневном круговращении и удовольствие от коловращения знакомых дел. Это и забвение себя, своего бытия, времени своей жизни, и острое понимание счастья, любви и смысла своего пребывания. – См.: Козин Н.Г. Россия. Что это? В поисках идентификационных сущностей. М.: Академический проект; Альма матер, 2012. С. 172–222.

² Козин Н.Г. Россия. Что это? В поисках идентификационных сущностей. М.: Академический проект; Альма матер, 2012. С. 226–227.

Размыкание этого круга времени русской повседневности происходит только при условии обращения на будущее как нехватку бытия в здесь-существовании. А это предполагает *признание* своей конечности.

4. «Застрявшее время» истории и русская судьба. История рождается из повседневности: она всегда предполагает отношение к своему бытию, т. е. его понимание. М. Хайдеггер не просто играет словами, выводя этимологию слова «история» из смысла слова «судьба». Судьба есть удел, или тяжба бытия, т. е. линия бытия, на которую мы поставлены или посланы, и на которой уже всегда стоим¹.

Наша жизнь есть развертывание линии нашей судьбы. Если мы хотим осознанно ее прожить, то мы должны понять нашу жизнь как нечто целое и целостное, то, что придает смысл любому событию нашего существования. Человеку важно знать, что какой бы неудачной и провальной с любой точки зрения ни была его жизнь, это была именно его единственная и ему предназначенная жизнь, важно знать, что он проживает именно свою, а не чужую жизнь. Если мы знаем смысл своей судьбы, то в самых разных жизненных событиях, в самых разных ее вариациях, разыгрывается единственно значимая для нас линия жизни.

Такое понимание бытия как пути изначально связано с пониманием его историчности. История – это вовсе не собрание всех эмпирических событий нашего существования. Смысл истории и есть связывание в единое целое разнообразных событий, так что в них проступает, проявляется единство самого бытия. Однако смысл своего исторического бытия всегда предполагает его понимание. Только в рамках понимания как отношения к своему бытию открывается расположенность в истории. Какова же фигура русской истории?

Не-отношение к своему бытию рождает и неисторическую форму существования. Это не значит, что люди и народы не имеют эмпирического существования. Но в таком случае история имеет только внешнее отношение к существованию человека: он не живет в истории и историей. Иначе говоря, такое существование человека не имеет исторического измерения, не имеет исторического смысла. Мы просто пребываем, а не существуем исторически. Мы – вне истории.

Траектория истории в этом случае связывает события только в последовательности происходящего. Это могут быть как героические, так и не героические, важные или случайные события, исторические прецеденты и исторические анекдоты и т. д. История в этом случае предстает только как нарратив, в котором все события вплоть до настоящего времени моего существования «расположены» на виртуальной линии рассказа в некоторой последовательности. Такая история не имеет отношения к повседневному существованию человека, как и он не имеет отношения к истории. Это история как представление, а не как действительное бытие. Такой нарратив может выступать как историческая память народа, но сам по себе он еще историей не является. Это есть расхожее понимание истории.

Однако, история отнюдь не нарратив, сама она есть модус присутствия. Она есть такое здесь-бытие, в котором удерживается связь с прошлым и настоящим.

¹ Heidegger M. Das Wesen der Geschichte. “Anfang”. “Seyn” // Heidegger M. Die Geschichte des Seyns. Gesamtausgabe. B. 69. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2012. S. 93–105.

Это такое присутствие, в котором распахнут горизонт временности как единства экстазов времени. Это место *развертывания* самих горизонтов времени. Что это значит?

Настоящее «теперь» понимается не как вечность или сжимающее в точку присутствие, а есть переходящее, или идущее время (*Zugehenzeit*). Этот ход суть место, в котором разворачивается само прошлое как сбывшееся и будущее как грядущее. Это присутствие как сам переход (*Übergang*), или событие-место обретения и удержания смысловых горизонтов здесь-бытия как временности присутствия (*Dasein west die Zeit*)¹. Иначе говоря, присутствие как историческое событие есть «место» различения и связывания самих горизонтов времени как их сбывание. И наоборот: их с-бывание и есть событие присутствия в истории, актуальное осуществление присутствия как времени.

Поэтому действительная история есть дистанция к настоящему бытию. Время истории есть то, в чем мы по-настоящему сбываемся. В этом случае прошлое есть экстаз настоящего как действительно сбывшееся. Что это значит? Это значит: оно действительно было и прошло; оно сбилось, осело, завершилось и прекратилось. Оно присутствует в настоящем как именно «прошедшее», т. е. теперь не длится, не продолжается, не присутствует. Это действительная история, или *собственно* прошлое. Только по отношению к такому прошлому только и возможна дистанция различения. Однако вполне может быть и незаконченное, продолжающееся, длящееся в настоящем прошлое. Это незаконченное, не свершившееся до конца, застрявшее в настоящем прошлое. Оно есть момент самого настоящего присутствия. Это означает, что настоящее присутствие не разрешилось от бремени этим прошлым, несет его с собой и «болеет» им. Оно не решено и не разрешено как собственное прошлое. Такое не разрешившееся в прошлом прошлое есть повторяющийся морок. Оно есть не ставшее историей, или *застрявшее время*.

Так же и с будущим. Будущее как грядущее есть то, что может прийти и сбыться. Оно наступающее, то, что становится настоящим. Однако горизонт будущего содержит не только наступающее, но и то, что никак не может наступить и никогда не может осуществиться. Оно есть такое будущее, которое есть будущее «навсегда». В этом смысле это такое будущее, которое в действительности не-есть, «не могущее быть» (*seinskönnen nicht*) будущее. Действительное будущее это то будущее, которое имеет возможность быть; оно есть собственное будущего настоящего присутствия. Оно есть актуальный экстаз наличного бытия. Но если это только неспособное к наступлению и осуществлению в качестве настоящего будущее, то оно есть никогда *не свершающееся время*.

Действительное настоящее и есть такое со-бытие, о котором происходит «пре-вращение» (*Um-wendung*) горизонтов времени друг в друга: обретение прошедшего действительным смыслом прошлого как за счет становления прошлым настоящего, и обретение будущим действительного смысла будущего за счет его

¹ Heidegger M. Das Sein und Zeit und das anfängliche Denken als Geschichte des Seyns // Heidegger M. Über Anfang. Gesamtausgabe. B. 70. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 191–197.

становления настоящим. Каждый из экстазов времени обретает свою действительность за счет собственного отрицания и становления иным экстазом. Это «превращение» экстазов времени друг в друга и есть сбывание настоящего, т. е. завязка истории, ее действительное осуществление. Поэтому история как присутствие есть обретение смысла времени или линии судьбы. Судьба – это завязка узла времени в событии присутствия.

В свою очередь такое обретение истории означает понимание событийности нашего присутствия. Если такого понимания нет, если нет отношения к своему бытию, то это означает замкнутость в круге повседневности, или выпадение из истории. Именно это и имел в виду П.Я. Чаадаев, говоря о русской истории: нет связи, нет единого смысла существования. Русская история разворачивается всякий раз заново, с чистого листа, завязки единого существования не происходит. Мы – Иваны, не помнящие родства; каждое новое поколение не продолжает дело отцов, а начинает все заново. Круг и постоянное повторение событий русской истории: она никак не может «распрямиться» в единую линию судьбы. В чем тут дело?

Выпадение из истории связано именно с тем, что исторические события завязываются без понимания их действительного смысла. В самом событии и участии в нем не происходит понимания его как узла завязывания истории. Потому что нет действительного присутствия. Поэтому прошлое, не понятое до конца, никак не завершается; оно становится незаконченным, незавершенным делом, требующим разрешения в настоящем. Это стоящее в настоящем прошлое *живое*: оно «кровоточит» и «болит» в повседневности здесь-бытия его участников. Так же и будущее, которое никак не может сбыться, потому что нет способности к бытию. Оно не может сбыться, потому что его «место» в настоящем занято несбывшимся прошлым. Оно не способно к осуществлению, потому что вся энергия на его осуществление растрочена на борьбу в настоящем с не осуществляемым и застрявшим прошлым.

Это означает, что и настоящее, строго говоря, не имеет смысла такового: оно не настоящее, а «прошлое в настоящем», или «чистое будущее». Весь его смысл обращен к неосуществимому. Это как бы бытие спиной к будущему и лицом к прошлому. Вся настоящая история уже свершилась в прошлом, вот только в настоящем мы в полной мере не можем «оживить» это живое прошлое. Мы его оживляем через его нарратив, т. е. сказание о героическом прошлом. Такое бытие в прошлом есть не-бытие в настоящем и не-осуществимость в будущем. На поверку такое бытие оказывается не-существованием, или как-бы-существованием, его имитацией.

Почему фигурой русской истории становятся эти петли времени, круги повторения одного и того же? Постоянное повторение судорожных социальных движений, постоянное зачеркивание своего прошлого, постоянное повторение одних и тех же социальных паттернов (матрица «догоняющей модернизации», спор славянофилов и западников, «переписывание истории», гигантская государственная катастрофа с последующим взлетом народного духа, и т. п.)? Все начинается каждый раз с чистого листа, но оказывается повторением того, что уже было. Генетическая память русского народа только открывает это выпадение

из истории, эту трагическую «повторяемость» русской судьбы. Что-то в самом русском бытии мешает пониманию ее.

5. «*Высвобождение*» времени. *Русское чудо*. М.К. Мамардашвили по этому поводу пишет: «...За этим как раз и стоит извечное и тянущееся из глубины веков бессилие совершения поступков, которые бы доводились до конца, так что всякий поступок есть деяние, как бы совершаемое раз и навсегда, и ответственность за него беру я»¹. Дело суть в специфической модификации экзистирования русского здесь-бытия. Эта специфическая модификация связана с неприятием своей конечности.

Дело суть в *специфической модификации* экзистенции русского здесь-бытия, которая связана с *неприятием* своей *конечности*. Само по себе присутствие Dasein еще не выявляет нашей собственной событийности и историчности; таковым его делает именно решимость. Даже «вписанный» в структуру бытия, модифицированный бытийной эпохой, обнаруживающий свою «нейтральность», наш опыт есть действие понимания (интенция и выбор) субъекта. Поэтому для нас бытие существует лишь на основе *опыта личной медитации бытия*. Присутствующий есть в присутствии *для самого себя* только на основе своего отношения к этому присутствию.

Как же модифицирована решимость русского здесь-бытия? Если расположенность и настроенность в русском здесь-бытии модифицированы как *доверие* к бытию, а брошенность / найденность выступают как его *принятие*, то решимость модифицирована как *смирение*. Решимость всегда есть отклик на голос Бытия; но если Бытие всегда здесь, то и решимость выступает как хранение этого зова. Это есть не энергичный набросок на существование, а внимание к этой Вести.

Трансценденция своей конечности для западного Dasein разворачивается не только в энергии наброска на свое бытие, но и в понимании тщетности такого поступка. Ответственность на зов Бытия тогда разворачивается как именно сознание-понимание своей конечности как точки здесь-присутствия. Ответственный поступок и есть действие из понимания своей конечности; в этом случае все бытие «держится» самим моим поступком. Здесь сознание мотивирует волю, а воля определяет поступок. Ни надежды, ни упования на благодать здесь нет и быть не может².

Русское внимание к бытию есть *отрицание* своей конечности в желании слиться с Бытием. Это рождает специфическую слабую решимость изменения: наслаждение присутствием не предполагает внешней активности. Поэтому и преобразование переживается нами как внутреннее преобразование, преобразование себя, а не Мира. Вся энергия существования направлена на это. Преодоление своей конечности осуществляется путем постоянной трансценденции своего

¹ Мамардашвили М.К. Эстетика мышления. М.: Московская школа политических исследований, 2000. С. 357.

² Там же. С. 359.

здесь-бытия, которая для русских выступает не в опыте мышления-воли-поступка, а в опыте молитвы и стяжания благодати^{1,2}.

Наиболее ярко этот проявляется в т.н. феномене «русского чуда». Речь идет о событиях прорыва в историю (1380, 1612, 1812, 1914, 1917, 1945, 1961, 1991, 2014, а теперь вот в 2022–2024 гг., и т. п.). Таковы все известные переломные события в русской жизни, которые не могут быть вполне объяснены с точки зрения привычных причинно-следственных связей. В них линия течения «линейной» истории как бы «прерывается» и «опрокидывается» в иное бытие, открывая подлинно историческое существование русского народа. Внешнее впечатление таково, что в короткий момент времени происходит радикальное обновление мироощущения и самой личности русского человека. Именно эта «необъяснимость» таких перемен находит свое объяснение в спекуляциях о «русской душе», «подлинной миссии русского народа», «религиозном смысле русской истории» и т. п. Безусловно, такие события всегда связаны с чудовищным выплеском народной энергии, и переживаются как действительное проявление русского национального духа, восторг от участия в исторических действиях. Но в этом они мало отличаются от триумфа национального духа других народов. Суть их отнюдь не в этом, а потому всякие спекуляции о русской истории и энтузиазм исторического сознания далеки от ее понимания.

Суть в том, что в этих событиях проявляется специфически русская экзистенция к своему бытию. А именно: амбивалентное отношение к своей конечности. Действительно, решимость быть связана с таким трансцендированием собственной конечности, в котором она и «преодолевается», и «удерживается». Личный поступок как стремление полного осуществления в бытии возможен только как проявление собственной конечности³. С одной стороны, поступок

¹ См. ступени умного делания и собственной личной активности в опыте русской святости: установка-покаяние – подвиг – невидимая брань – трезвение – сведение ума в сердце – Иисусова молитва. Эта практика модификации нашего здесь-бытия должна завершиться стяжанием благодати, обожением и обретением святости, т. е. неслиянным слиянием с Богом (Бытием). Такая практика предполагает чрезвычайной силы активность и энергичность, но направленную не вовне, а внутрь здесь-бытия. Преобразуется не Мир, а само сущее. – См.: Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. М., Издательство гуманитарной литературы, 1998. А также: Новиков Н. Начало молитвы. Беседы о внутренней жизни. М.: Издательский проект «Путь умного делания», 2015. Сознание своей конечности связано у русских с сознанием своей изначальной греховности; преодоление ее возможно только «идеальным» путем – путем стяжания благодати. Попытка преодолеть греховность в Мире (Земном бытии) и стать идеальным без Божественной благодати собственными силами есть истерика своеволия, искус и дьявольское наущение.

² Заметим, что упование на Божественную благодать есть и утверждение конечности, и ее умаление. Это только выражение онтологического устройства здесь-бытия: оно есть место изначальной открытости Бытия. Такая медитация собственной конечности лежит в основе всей западной метафизики: ср., например, аргументы Декарта о собственной ущербности. Поэтому вполне может быть такая модификация решимости, которая одновременно «удерживает» сознание нашей конечности при внимании к бытию. Русским эквивалентом такой решимости быть без забвения своей конечности и без забвения бытия является поступок как «доброе дело», или «мирская молитва». – См., напр: Св. Феофан Затворник. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. – 4-е издание. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2013. С. 234–247.

³ Мамардашвили М.К. называет, поэтому, личный поступок «крещением воли. – См. его анализ поступка как единства сознания-бытия и «держания» конечности своего присутствия: Мамардашвили М.К. Эстетика мышления. М.: Московская школа политических исследований, 2000. С. 368–

как прорыв повседневности направляется отрицанием собственной конечности и доверием к бытию, с другой стороны, это всегда объективация моего присутствия, моего «я». С одной стороны, историческое действие есть собственно отрицание во имя общего, с другой стороны, само общее реализуется только в индивидуальном экзистировании¹.

Вот это противоречие и находит выражение в «русском чуде»: с одной стороны, это есть вхождение в историю как личностный поступок, проявление личной ответственности, личного присутствия. С другой стороны, он понимается как отрицание этой личной ответственности, собственной воли, собственного «Я». В своих собственных действиях русские отрицают свою собственную конечность; это присутствие как *не понимание* и *не доведение* поступков до их полной реализации, до подлинной историчности и событийности. Русское бытие как бы изначально надломлено в своем бесконечном доверии к бытию и собственной нерешимостью быть².

Именно поэтому суть «русского чуда», не в его «героичности» или «катастрофичности». Это стремление быть при отрицании этого стремления. В этой амбивалентности русского экзистирования открывается смысл повторения кругов русской истории. С одной стороны, это попытка обрести именно историческое существование, «развязать» узлы застрявшего прошлого и открыть действительное будущее. Это «высвобождение» времени как обретение действительного будущего как возможности быть. С другой стороны, это такая попытка, которая связана с повторением ранее неразрешенных проблем как их новым проживанием (изживанием), в котором время будущего является только возможностью, а не «совершением» его собственным усилием в настоящем. Это признание собственного прошлого как его утверждение³.

Действительно, экзистирование к своему бытию выступает как экстазирование к собственному времени. Поэтому, с одной стороны, это такое присутствие в настоящем, в котором «завязывается» узел времени: действие разворачивается как прехождение времени, т. е. обращение в настоящем будущего в прошлое. История делается тем, что настоящее становится проходящим, а будущее осуществляется как настоящее. Только такая событийность отсылает к личностному смыслу бытия, и только при этом экстатические горизонты времени предстают как горизонты исторической судьбы человека. Иначе говоря, выявление этой онтологической структуры поступка как присутствия есть *десубъективация времени*.

В таком случае экстатические горизонты несобственной или расхожей историчности могут быть обозначены как простая *Gegenwärtigkeit*; она лишь суждение от настоящего присутствия как простой наличности. Для такого «настоящего» будущее и прошлое есть только представления, не имеющие собственно присутствия. Собственная же историчность предстает как *Präsenz*; она также есть

374, 392–410. Здесь же он анализирует фундаментальную надломленность русского бытия, связанную именно с отрицанием своей конечности.

¹ См.: Козин Н.Г. Россия. Что это? В поисках идентификационных сущностей. М.: Академический проект; Альма матер, 2012. С. 215–217.

² Там же. С. 397–399.

³ См. о циклах русской истории: Россия как цивилизация: устойчивое и изменчивое. М., 2007.

суждение от настоящего присутствия как присутствия понятого; это решенное или разрешившееся от невозможности быть присутствием. Такое настоящее есть «сборка», «завязка», «сбывание» своего целостного присутствия и вхождение в историю. Это есть «разрыв» круга повторяющегося или стоящего времени, его выпрямление в вектор (линию), направленности в будущее.

Однако, с другой стороны, в историческом присутствии русских равноприсутствует не только отрицание своей конечности, но и только стремление к «объективности» присутствия. Десубъективация времени есть всегда присутствующая, но не реализуемая возможность русского бытия. Отрицание собственной конечности ведет к стремлению к идеальному воплощению своей бессубъектности. Объективация поступков не признается за подлинное существование; это всегда присутствующая в энтузиазме русского исторического свершения возможность падения в повседневность. Если доверие к бытию оказывается для русского человека сильнее, чем принятие на себя ответственности за свое бытие, то понимание тщетности трансцендирования своей конечности обрушивает решимость быть в повседневность. Это и есть «выпадение» из истории.

Это означает смыкание горизонтов времени в момент настоящего. Потеря ответственности и лица обрушивает экзистенцию в беззаботность повседневного существования. Содержанием временности нашего существования становится «отчуждение» от истории и замыкание в простой современности как своевременности (*Gegenwärtigkeit*). Горизонты исторического времени становятся горизонтами падшего *Präsenz*, которое само есть только исчезающее мгновение смыкания уже не существующего прошлого и еще не наступившего будущего. Это означает обратную *субъективацию времени*: прошлое и будущее «развязываются» в простых представлениях повторяющегося. *Линия времени вновь замыкается в круг, а «русское чудо» навсегда остается повторяющимся чудом истории, а не делом человека.*

Стратегии борьбы со временем: событийность и история

Тема статьи связана с пониманием нашей конечности. Наше бытие конечно, т. е. временно, а, следовательно, преодоление своей конечности связано с борьбой со временем. Этот сюжет повторяется в истории философии, выявляя одну и ту же онтологическую смысловую структуру: время-вечность, событие-история. Эта «четверница» есть повторяющаяся смысловая рамка, связанная с самим устройством нашего бытия. Конечно, каждая эпоха предполагает свое специфическое понимание этой смысловой структуры человеческого существования, свои способы овладения и преодоления времени, понимания событийности и истории. Однако XX век вносит нечто принципиально новое и существенное в само «устройство» этой структуры, а именно: «редукцию» вечности. Открытие повседневности (*Alltädlichkeit*) обнажает нашу фундаментальную конечность, и сводит «четверницу» – время-вечность-событие-история – к «троице» временности¹.

¹ Гайденок П.П. Время, длительность, вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. М.: Прогресс-Традиция, 2006.

Дело заключается не только в изменении содержания этих концептов, но в принципиальном изменении отношения современного человека к *своему* времени. Собственно, только с открытия собственной конечности и временности можно констатировать историчность и событийность антропологического. Целью данной статьи, поэтому, является именно анализ историчности и событийности современного человека.

Здесь, однако, необходимо сделать одно принципиальное замечание. Наше существование есть отношение к своему бытию. Понимание есть модус нашего конечного существования¹. Оно вырастает из определенной временности бытия и является ее манифестацией. При этом понимание вовсе не означает обязательно осознанное представление о своем бытии; непонимание, миф, сказка (Sage) есть такая же основополагающая, конститутивная структура нашей экзистенции, как и личностное самоопределение, волевая решимость и ценностный выбор. И все же следует отметить, что осознанное понимание означает принципиальное изменение в самой нашей экзистенции, поскольку обнаруживает не только данность нашего бытия, но и его не-данность. Наше бытие не только дано, но и задано. И эта заданность нашего существования, исходящая из его понимания, столь же конститутивна для нашей временности, как и его фактическая данность. Другими словами, понимание как модус существования не только определяется, но и определяет наше конечное бытие. Этот момент был пропущен или, скорее, опущен М. Хайдеггером в его фундаментальной онтологии. Однако понимание есть такая «машина», которая что-то производит в нас, меняя само наше наличное бытие, в том числе – и понимание нами нашей *собственной* временности, историчности и событийности².

Поэтому стратегия нашего исследования будет обратной. Во-первых, мы исследуем стратегии отношения к своей временности, которые определяют наше собственное существование. Мы называем их «стратегиями борьбы со временем», поскольку каждая из них предполагает определенное понимание времени. Затем, во-вторых, рассмотрим понимание сущности времени. Наконец, в-третьих, рассмотрим понятие события и историчности человеческого бытия.

1. Стратегии борьбы со временем. Время уходит. Для человека XX века в этом нет ничего нового. Принципиально новым является стремление быть современным. Современность включает в себе императив: быть со временем. Что означает этот императив? «Соответствовать времени» означает отвечать на запросы злобы дня. Это проявляется не просто в стремлении «быть в курсе» существующих событий. Постоянное получение новостей, присутствие в социальных сетях, обновление сообщений, сводящееся даже не к их прочтению, а к сообщению о получении этих сообщений, наконец, постоянное выкладывание в Telegram «моментов» повседневной жизни и т. п., все это есть признаки синдрома «не успеть».

Но в некотором смысле для современного человека быть всегда уже поздно. Мы постоянно откладываем дела «на потом» из-за «нехватки» времени для того,

¹ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 142–143.

² Мамардашвили М.К. Эстетика мышления. – М.: Московская школа политических исследований, 2000. С.353, 368.

чтобы уже не успевать всегда. Современный человек не живет, ибо вся его жизнь еще впереди, или уже позади; или мы гонимся за поездом времени, или провожаем его взглядом опоздавшего. Поезд времени пронесется мимо, а мы всегда рискуем не успеть вскочить на подножку, опоздать и отстать. Поэтому вопрос о своевременности существования есть ключевой вопрос существования в повседневности.

Однако не современность конституирует горизонт времени, наоборот, горизонт времени очерчивает то, что является современным. Современность экстатична по самой своей структуре и сути. Именно горизонт времени открывает даль, относительно которой и определяется наше наличное «здесь». «Быть со временем» означает открытость собственного конечного бытия в смысловом горизонте времени.

Это значит, что манифестация современности располагается между полюсами несвоевременности/своевременности и публичности/приватности. Отношение к ним и определяет стратегии борьбы со временем в повседневности. Эти стратегии выступают как ее трансцендирование и выход за пределы круга первопорядкового существования, а потому воспринимаются как прямое и непосредственное «обращение» (*sich wenden an*) к бытию как таковому.

а) *Первой стратегией* является попытка нейтрализации повседневности путем обнаружения ее временной пограничности. Современное выступает как настоящее только в горизонте выявления временной структуры вещей и явлений. Тогда отпускание напряжения современности выступает как спокойствие обретения смысла своего бытия как преходящего. Современность остается горизонтом нашего пребывания, но при этом теряет свою значимость здесь-пребывания, открываясь как *историческое*. Спокойствие обретается здесь как открытость прошедшему: именно оно выдает действительный смысл наставшего. Настоящее есть только граница прошедшего. Историческое открывает подлинные смыслы современного: настоящее остается как горизонт «здесь», но теряет свою значимость. Оно имеет смысл не само по себе, но только как обретенное в истории. Все, что имеет место быть, открывается в своем настоящем как уже состоявшееся, как определенное историей, как ставшее.

Примирение с современностью возможно только исходя из модуса ее преходимости. Здесь повседневное настоящее всегда несвоевременно и неуместно; оно в некотором смысле – недействительно. Оно есть свертка прошедшего. Оно не просто есть продукт прошлого, но его дление и сохранение в себе. Оно есть просто несение на себе прошедшего как действительно имевшего место быть, как действительно бывшего бытия. Современным является не момент преходящего как такового, а то в этом моменте, которое открывает уже ставшее как подлинно бытийное, подлинно настоящее. Поэтому само по себе современное не имеет собственного смысла; оно есть только упаковка смысла исторической укорененности. Здесь обретение подлинного существования может быть только путем различения исторического как временного и внеисторического как вневременного. Здесь действительное историческое есть не всякое бывшее, но такое, которое открывается в настоящем как его собственное. Это и есть современность как событийность исторического. Всякое становящееся и преходящее еще не

есть историческое, оно только должно им стать, если обнаружить себя как проявление прошлого.

Это стратегия «поиска утраченного времени» М. Пруста, или «подшив» философии к истории. Это *жизнь историей*, или «оживление» (реанимация или реставрация) истории.

б) *Второй стратегией* является трансцендирование повседневности, исходя из самой границы современности. Это стратегия публичности, т. е. своевременности для современности. Что значит быть современным? Это не значит пытаться сохранить» каждый момент своего существования; это попросту невозможно. Это значит быть своевременным, т. е. соответствовать текущему моменту времени. Иначе говоря, всякий раз выявлять господствующую сейчас тенденцию и ловить «момент» времени, выжидая наилучшее «схождение» естественных сил.

Публичность означает здесь несокрытость, ибо именно открытость злобе дня позволяет «шагать со временем в ногу». Такая публичность, конечно, противостоит захваченности «историческим» тем, что сводит горизонт времени к экстатической точке настоящего. Однако, вся суть в том, что такое настоящее есть только свернутая форма времени: горизонт времени теперь открывается как еще нераскрывшийся. Настоящее есть «превращенная форма» будущего, складка будущего, развертка которого в экстатический горизонт выступает как опространствливание: открытие простора для действия. Здесь быть современным значит: иметь шанс войти в историю, осуществиться в настоящем как реализовавшееся будущее. Событие и есть становление в настоящем будущего как его деятельное осуществление.

Быть своевременным – иметь власть над своим временем, управлять им. Не время (уходящий поезд времени) диктует мне мои действия, а я управляю временем, определяя его направление. Настоящее как современность и есть поезд движения в будущее; продвижение в будущее и есть сдвиг границы настоящего, наступление в то, чего еще нет. Настоящее есть граница будущего, которое распластанно как возможное. Для такого движения нужна сила, чтобы быть на границе наступающего, и отвага, чтобы заглядывать за его горизонт. Это значит не зависеть от времени, а самому задавать его смыслы. Это вопрос власти/свободы, вопрос о возможности распоряжаться бытием.

Фактически такая стратегия есть «подшив» философии политике; это выражение чистой субъективности как воли-к-власти. Нужна сила (*die Macht*) для того, чтобы стоять на границе бытия и задавать правила игры в современности. В этой борьбе со временем есть упоение (пафос) своеволия. Но, кроме того, она есть очарованность Ничто: все бытие здесь, в нашей власти, а будущее как такое – только Ничто. Это «пребывание» на границе есть заглядывание в бездну возможностей: «...Есть упоение в бою, и бездны дикой на краю, и в разъяренном океане...». Это политика своевременности есть стратегия *отрицания* власти *времени* путем его создания, его сотворения. Здесь «быть со временем» означает: открытость будущего.

в) Наконец, может быть стратегия *стоического обретения времени* с опорой на свое конечное бытие. Горизонт современности остается неустранимой границей, а потому такая стратегия есть попытка существования в «здесь» без обретения «там». Эта трансценденция времени выступает как выявление событийной структуры нашего существования, своеобразная инкапсуляция круга первопорядкового существования в себе. Такое открытие выступает как приостановка времени. Поэтому формой такого существования является «эстетизация» повседневности: когда экстатический горизонт настоящего выявляет чистую событийность присутствующего, тогда присутствие выступает как созерцание чистой формы вещей и явлений. Это пространство бдительного покоя, в котором вещи и явления теряют свою инертность, выявляя свою чистую форму пребывания. Созерцание чистой формы пребывания дарит эстетическое наслаждение. Поэтому это суть стратегия поэтики времени.

Здесь быть современным – это значит быть несвоевременным и слушать бытие. Это интенция на выход из круга повседневности к смыслам бытия; это пребывание в круге первопорядкового бытия, горизонтами которого являются экстатические структуры бытия, а не только горизонт современности как таковой. Такой опыт в полном смысле есть «обращение» субъекта и нейтрализация его сознания, для того чтобы открылись смысловые структуры бытия. И это приостановка времени: поезд современности бежит, но мы только смотрим, не провожаем его и не отчаиваемся догнать, но только следим за ним. Куда может уйти «современность», когда она есть только экстатический горизонт? Тем не менее иные стратегии борьбы со временем – истории и политики времени – всегда остаются возможными, поскольку они опираются на этот горизонт современности, который как структура бытия всегда имеет место быть. А потому всегда остается вероятность «возврата» к стратегии несвоевременности или публичности¹.

Итак, существует три стратегии борьбы со временем, конституирующих поразному нашу современность. Однако все они предполагают понимание сущности времени. Это ключевой вопрос для понимания нашей историчности и событийности.

2. «Сущность» времени: Деррида читает Хайдеггера. Для анализа сущности времени используем один текст Ж. Деррида, содержащий в свою очередь комментарии к текстам М. Хайдеггера².

¹ Заметим, что экстатический характер современности выявляет саму сущность времени (о чем дальше). Но отношение к временности может быть отнесено не только к конечному здесь-бытию. Понимание есть модус конечного здесь-бытия, но само отношение к бытию может и не носить индивидуального характера. Это означает, что отношение к бытию и стратегии борьбы со временем могут характеризовать не только бытие конечного сущего *Dasein*, но и совместное бытие *Mitsein*, т. е. бытие народа. В социальном бытии народов можно выделить эпохи современности под знаком «борьбы за прошлое» и под знаком «борьбы за будущее», стратегии исторического бытия («историчности» / несвоевременности) и стратегии устремленности в будущее (открытости/публичности).

² Деррида Ж. *Ousia* и *grammē*. Примечание к одному примечанию из “*Sein und Zeit*” // Деррида Ж. Поля философии / пер. с фр. Д.Ю. Кралечкина. – М.: Академический проект, 2012. С. 52–94.

Расшатывание «вульгарного понятия» времени («течение» прошлого-настоящего-будущего) связано с высветлением «сущности» (ουσία) времени. В чем она заключается? Деррида, читая Хайдеггера, указывает: сущность бытия в его темпоральном порядке есть присутствие (Anwesenheit). Это есть отсылка к определенному модусу времени – настоящему (Gegenwart). Однако эта привилегия настоящего у М. Хайдеггера поставлена в цепочке связанных понятий (ουσία, παρουσία, Gegenwart, gegenwärtigen, Vorhandenheit), и тут же отложена. Почему? Да потому, что «...от Парменида до Гуссерля привилегия присутствующего <настоящего> никогда не ставилась под вопрос. Она и не могла быть поставленной. Она есть сама очевидность, и ни одна мысль не кажется возможной вне ее стихии»¹.

Чтобы определить «сущность» времени, оно само должно быть выставлено в очевидности присутствующего. Именно когда время выставлено в горизонте присутствующего, оно начинает выступать как историческое. Каким образом? Время разворачивается как нечто *другое*, чем само присутствующее сущее. Если сущее есть *на-стоящее*, то время есть *преходящее*; истина времени в его меональности, не-присутствии. Понятно, что если это не-присутствие мыслится из присутствия настоящего, то, следовательно, оно само не есть, оно – суть негативное. Как мыслить время, если оно суть то, что не есть? «Если мыслить время на основе «теперь», следует прийти к выводу, что время не есть. «Теперь» дается одновременно как то, чего больше нет, и как то, чего еще нет», – комментирует аристотелевскую физику времени Ж. Деррида².

Мы попадаем в сложное положение. Как элемент времени момент *nun* сам по себе оказывается не темпоральным; и он становится темпоральным, лишь переставая быть. Пока есть сущий момент «теперь», он оказывается не-временным, когда он становится временным (элементом времени), он не-есть. Короче говоря, чтобы быть (сущим), нужно быть не затронутым временем, нужно не становиться (прошлым или будущим). И, наоборот, чтобы быть временным, надо все время становиться другим, т. е. не быть.

Возможно ли избежать этого, если прибегнуть к пониманию меональности как момента того же самого? И в самом деле: момент «теперь» как то, что есть, выступает таковым только и именно по отношению к становлению, к тому, что не есть (прошлому и будущему). И наоборот. Следовательно, как время он есть свое иное сущего. В таком случае, очевидно, что мы должны мыслить время *диалектически*: время есть иное бытия (сущего); оно есть становление сущего.

Ж. Деррида указывает, что гегелевское диалектическое мышление времени, являющееся «высшей» формой его понимания, содержит двойную парафразировку времени Аристотеля. Первый момент парафраза времени заключается в сведении времени к моменту «теперь» как сущему, т. е. горизонту или абсолютной границе, из которой мыслятся иные моменты времени как его собственные.

¹ Деррида Ж. Ousia и grammē. Примечание к одному примечанию из “Sein und Zeit” // Деррида Ж. Поля философии / пер. с фр. Д.Ю. Кралечкина. – М.: Академический проект, 2012. С. 55.

² Там же. С. 61.

В этом случае выступает собственная негативность времени¹. Второй момент парафраза заключается в том, что негативность времени выражается не только во внутренней, а также и во внешней противоположности самого себя – в развертывании времени как пространства (в «Философии природы»). Время, отрицая себя, должно разворачиваться как себе противоположное. Но что может быть противоположно точке «теперь»? Она может отрицать себя, только противопоставляя себе иную точку. Однако полагание такой противоположности есть качественное различие: полагание иной точки, а такое полагание иной точки есть ее собственное движение, т. е. линия. Точка не занимает места в пространстве; она может сохранить себя как точка, именно по отношению к противоположному. Иначе говоря, она сохраняет себя как не-пространство, полагая свою противоположность. Она одновременно и отрицает пространство, и сохраняет его. Поэтому линия есть явление точки как точки. Аналогичным образом, отрицая теперь свое отрицание (линию), время разворачивается в поверхность. Поверхность является, таким образом, явлением линии как линии. Время становится пространством, теряя себя и отрицая свою исходную абсолютную неразличенность, но только таким образом оно и является как различенное время. Но это значит, указывает, Ж. Деррида, что теперь возможно обратное движение. «Двигаясь в противоположном направлении, можно доказать, что линия не составлена из точек, поскольку она состоит из точек, подвергнутых отрицанию, из точек вне-себя; и что поверхность по той же причине не состоит из линий. Тогда можно решить, что конкретная целостность пространства помещена в начало, что поверхность является его первым негативным определением, линия – вторым, а точка – последним. Не-различенная абстракция неразличимым образом оказывается в начале и в конце круга. И т. д.»². Таким образом, пространство есть явление, или *истина времени*.

Однако какой вывод – спрашивает Ж. Деррида – делает М. Хайдеггер из этого диалектического анализа явления времени? Вывод следующий: теперь уже поздно ставить вопрос о времени. Почему? Да потому, что гегелевское *Aufhebung*, выражающее негативность времени, само строится понимании настоящего времени как нетемпорального присутствия. Присутствие в настоящем называется нетемпоральностью, которая и обуславливает диалектическое движение мысли как развертывание времени. Последняя суть не негативная абстракция

¹ «Граница (Grenze), или момент настоящего (Gegenwart), абсолютное это времени (das absolute Dieses der Zeit) или «теперь» (das Jetzt) является абсолютно и негативно простым, исключаяющим из себя всякую множественность, и, следовательно, абсолютно определенным... Оно как акт отрицания (als Negieren) также абсолютно соотнесено со своей противоположностью, и его деятельность, его чистый акт отрицания является отношением с его противоположностью, и «теперь» есть непосредственно противоположность самого себя, акт отрицания самого себя... «Теперь» обладает своим небытием (Nichtsein) в самом себе и становится непосредственно отличным от себя... Эта сущность, которая принадлежит ему (Dies sein Wesen), есть его небытие (Nichtsein)». См.: Гегель Г.В.Ф. «Философия природы»». – Деррида Ж. *Ousia et grammē*. Примечание к одному примечанию из “Sein und Zeit” // Деррида Ж. Поля философии / пер. с фр. Д.Ю. Кралечкина. – М.: Академический проект, 2012. С. 63.

² Там же. С. 65.

времени, не-время или вне-время. Эта форма времени есть постоянное настоящее, постоянное присутствие, т. е. вечность.

Только в свете этого постоянного настоящего как горизонта мышления возможно понимание времени как перехода, перемены, изменения, становления. Именно на основе такого понимания времени открывается историческое время как преходящее и становящееся (как приходяще-уходящее). В самом деле, как отмечает Ж. Деррида, все, что получает в гегельянстве предикат вечности, не должно мыслиться вне времени. Историческое время есть только разворачивание вечности¹. Вечность как иное имя для момента не-сущего «настоящего» суть сущность исторического. Именно такое понимание вечного настоящего служит для различения исторического и неисторического: что может быть вневременным, если историческое есть временное?

Итак, время мыслится на основе присутствия: оно – не-сущее. Теперь может быть заново поставлен ранее оставленный вопрос о сущности (*ousia*) самого времени. Это значит, что теперь присутствие является смысловым горизонтом для обретения сущности времени². Время определяется через присутствие; не-сущее – через сущее. Ранее сущее определялось через время, теперь время определяется через сущее (это так и у Аристотеля, и у М. Хайдеггера). Что это значит? Это значит, что бытие и время, различаясь, являются смысловыми горизонтами друг друга, «прочитываются» друг в друге как горизонты присутствия.

1) Если бытие дается как экзистенция, то время раскрывается как *ex-tasis*. Здесь время есть условие бытия. Если бытие выступает как экзистирование здесь-бытия, то время обнаруживается как экстазы «историчности» или «проекта грядущего». Время в этом смысле есть со-бытие (*mit*). Несвоевременности и публичности присутствия соответствуют экстазы истории и политики времени. Экстазирование времени есть развертка линейного хода события, когда *Zeit zeitigt*. Здесь время разворачивается как прехождение присутствующего, смена моментов его пребывания как прошлого – настоящего – будущего. А потому время есть событие: оно про-из-водит, выводит бытие в присутствие. Можно сказать, что время есть «рас-кладка» бытия. Бытие «раскладывается» во временную последовательность событий. Так понимается время в «Бытии и времени».

2) Но если обратным образом, бытие дано как смысловой горизонт времени, то это «переводит» экстатические схемы времени в пространственные горизонты; *ex-tasis* переходит *in-tasis*, в «вывернутое» время бытия как присутствия. Здесь уже бытие есть условие времени. Если время дано в своих экстатических горизонтах, то бытие существует (*Sein west*) как «стояние», т. е. со-временность. Что значит *in-tasis* времени? Это означает, что время присутствует как настоящее; оно есть присвоение (*sich er-eignen*) себя как со-временного. *In-tasis* есть настоящее как «остановка» времени. А точнее – развертка времени в виде экстатических структур как пространства вмещения бытия как события. Здесь само время становится присутствием (или присутствованием, чтобы подчеркнуть динамический характер осуществления бытия). Можно сказать, что бытие здесь

¹ Деррида Ж. *Ousia* и *grammē*. Примечание к одному примечанию из “*Sein und Zeit*” // Деррида Ж. Поля философии / пер. с фр. Д.Ю. Кралечкина. – М.: Академический проект, 2012. С. 68–69.

² Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Ad Marginem, 1997. С. 437.

«складка» времени. Время присутствия «сворачивается» в событийную линию судьбы. Такое понимание времени эскизно присутствует в маленькой работе «Время и бытие».

Однако, указывает Ж. Деррида, в такой постановке вопроса о сущности времени остается обойденным вопрос о том, как понимается само бытие (присутствие). Если присутствие является смысловым горизонтом времени, то чем и как оно является, чтобы время выступило как время? Вся суть в том, что здесь совершается своеобразное *éлоχη* бытия, а именно: сведение его к наличному существующему (сущему). Действительно, ведь только по отношению к такому наличному сущему время выступает как видоизменение его настоящего присутствия. Почему? Да потому, что оно при этом молчаливо уже понимается предопределенным его отношением во времени как сущего-присутствующего-в-настоящем (Физика, 218а 25–30)¹.

С этим жестом связана вся европейская метафизика. Собственно, поэтому бытие и время и могут «прочитываться» друг в друге. Диалектическая негативность остается внутренним моментом такой метафизики присутствия в настоящем. Однако такое решение теперь не может быть признано удовлетворительным. Здесь необходима *смена горизонта*. Дело в том, что такое наличное бытие не определено; оно сводится к любому наличному сущему, сущему как таковому, сущему вообще. Вопрос не в том, чтобы мыслить иначе, а в том, чтобы мыслить *онтологически иное*. Здесь пролегает различие между Гегелем и Хайдеггером.

Решение М. Хайдеггера известно. Обойденным метафизикой как раз и является фундаментальное различие между простым присутствием субстанции и экзистенцией субъекта. Возможность мыслить иное сущее (бытие) означает необходимость мыслить существующее не просто как сущее вообще или любое наличное сущее, но как такое, способ присутствия которого заключается в его отношении к своему бытию. Иначе говоря, мыслить не как объект (субстанцию), присутствие которого можно было бы просто редуцировать к моменту настоящего как вневременному. Поэтому Ж. Деррида пишет: «Именно это обойденное в вопросе Хайдеггер снова вводит в игру... время тогда окажется тем, на чьей основе заявляет о себе бытие сущего, а не тем, чью возможность нужно пытаться выводить из уже заранее заданного (и неявно темпорально предопределенного) сущего как сущего настоящего (в изъявительном наклонении, в *Vorhandenheit*), будь то в форме субстанции или объекта»². Иначе говоря, вопрос теперь может идти только о таком сущем, способом существования которого является дление своего присутствия, т. е. *само* время. Именно поэтому только относительно *Dasein*, «которое есть мы сами», может быть поставлен вопрос о *собственной* событийности и историчности.

3. *Событие. Другое начало времени*. Смена горизонта заключается в том, чтобы мыслить из собственного присутствия. В этом случае время открывается

¹ Аристотель. Сочинения в 4 т. Т. 3. М., 1981. С. 146

² Деррида Ж. *Ousia и grammē*. Примечание к одному примечанию из “*Sein und Zeit*” // Деррида Ж. Поля философии / пер. с фр. Д.Ю. Кралечкина. М.: Академический проект, 2012. С. 71.

как событие (das Ereignis). Как уже отмечалось, вся загадочность оборачиваемости бытия и времени заключается в том, что они не могут теперь рассматриваться на основе сущности как формального горизонта. «Стержень сущности» бытия и времени заключается в их «со-существовании», или их «со-бытийности»¹. Каждый из двух терминов является только тем, что он не есть; и каждый из них состоит только в самом этом взаимном со-явлении. Бытие-вместе является самым производством присутствия как времени².

Бытие – инвариантно, событие – индивидуально. Множественность единому бытию придает именно событийность. Событие (das Ereignis) есть двуединое присутствие/отсутствие в одно и то же время, т. е. одномоментно. В событии начинает нечто присутствовать в-месте с тем, что отсутствует, или перестает присутствовать. В событии сразу дано и то, что есть, и то, чего нет; то, что имеется, самым своим фактом презентует и то, чего нет. В моменте события (молнии) присутствует настоящее как присутствующее всегда, и его собственные прошлое и будущее как то, что в со-бытии отсутствует. Прошлое и будущее события есть его отсутствующее; они есть его темпоральность, в то время как настоящее оказывается *не-темпоральным* моментом события.

Если событие есть про-из-водство в присутствие того, чему следует быть, то одновременно оно есть выведение в присутствие и того, чему быть не дано. В событии присутствует то, что настало, и отсутствует то, что перестало быть или то, чего еще быть не может. Поэтому событие есть присутствие отсутствия или отсутствие (уже или еще не) присутствующего. Событие оказывается местом, в котором разом присутствуют бытие и небытие, настоящее и ненастоящее.

Опыт присутствия выступает как постоянное сворачивание экстатических структур времени в ин-статические структуры пребывания. Событийность есть различие между временем как настоящим в модусе присутствия и модусе отсутствия. Поскольку парменидовское бытие не может быть поставлено под сомнение, постольку *μéov* времени доступен только на основе бытия времени, но понимаемом теперь не как присутствие, а как событие. Мыслить время как небытие можно только в соответствии с модусами времени – прошлым и будущим.

Это означает, что мы должны понять событие как *другое начало* (die andere Anfang) времени. Теперь началом времени является совместное пребывание того, что одновременно (одномоментно) и есть, и не есть, и тождественно, и различно. Событие, поэтому, и есть различие бытия как одновременного присутствия и отсутствия, и времени как настоящего и ненастоящего. Оно есть различие, которое тут же исчезает, с одной стороны, полагаясь как наличное бытие и его противоположность (иное), а с другой стороны, развертываясь как настоящее присутствие и того, чего уже нет или что еще только должно совершиться. Иначе говоря, событие исчезает в самом действии различения сущности бытия и отсут-

¹ Деррида Ж. Ousia и grammē. Примечание к одному примечанию из “Sein und Zeit” // Деррида Ж. Поля философии / пер. с фр. Д.Ю. Кралечкина. М.: Академический проект, 2012. С. 79–80.

² Хайдеггер М. Время и бытие // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: пер. с нем. М.: Республика, 1993. С. 391–406.

ствия, времени и не-временного. Оппозиция при этом выступает как пространство выражения: «с одной стороны»..., «с другой стороны»... Время – это *место бытия*.

Именно это и стерто в маленьком греческом слове «*ηαα*», которое означает «вместе» и «одновременно», и то, и другое разом, «в одно и то же время»¹. Это выражение изначально не является ни пространственным, ни временным; оно как раз выказывает со-появление как условие всякого явления бытия. Поскольку парменидовское бытие несомненно есть, постольку *ηαα* выражает именно *μείον* времени. Мыслить время можно только в соответствии с его модусами – прошлым и будущим, но они теперь суть не модусы присутствия, но и модусы отсутствия, точнее – модусы события. Понимание времени «в акте», а не «присутствии», открывает смысл времени на основе *настоящего как не-времени* (не аристотелевское «теперь», не гегелевская «вечность» и не хайдеггеровское «сущее»). В экстатическом горизонте Ereignis-Zeit модусы времени получают иное содержание: единство экстазов присутствия/отсутствия.

Прошлое теперь выступает как бывшее или сбывшееся, т. е. то, что определенно закончилось. Что значит: определенно закончилось? Это значит: перестало быть. Это то, что уже осуществилось; оно принадлежит прошедшему как его бывшее, как то, что осело, ушло, прекратилось, а не длится, не продолжается, не присутствует в настоящем. Оно есть действительно история. Это просто прошедшее, и как таковое оно принадлежит этому прошлому. Это собственно прошлое. А то прошлое, которое имеет место в настоящем («тянется» и «никак не может закончиться»), есть незаконченная история. Оно не момент присутствия, настоящее прошлое, а прошлое в настоящем, т. е. *несобственное* или *недействительное* прошлое. Это значит, что хотя оно и прошло, в действительном смысле такое прошлое еще и не осуществилось как прошлое. Оно и не решено, и не разрешено как собственное прошлое. Это стоящее в настоящем прошлое «живое»; оно «не уходит» и «болит». Такое неразрешенное прошлое есть бесконечно повторяющийся морок, «застрявшее» время. Только понятое как собственный момент настоящего, оно открывает шанс разрешиться как прошлое и на самом деле стать бывшим, т. е. историей. Это разрешение прошлого, поэтому, связано с пониманием как модусом нашего существования.

Будущее суть то, что может прийти и сбыться. Что значит: может быть? Это значит: наступит, станет настоящим. Однако не все из возможного бытия может настать в качестве настоящего. Есть такое грядущее, которое может не наступить никогда, не осуществиться. Оно есть грядущее как чистый горизонт настоящего. И в качестве такового оно «навсегда» будущее. В этом смысле оно есть не просто будущее, т. е. то, чего пока нет. Это такое будущее, которое никогда не настанет. Иначе говоря, это *несобственное* будущее. Будущее, которое есть, это наступающее будущее. Это будущее, которое прибывает, т. е. осуществляется в настоящем, действительное, а не возможное будущее. В качестве такового оно есть *собственное* будущее. Что значит: собственное будущее? Это значит: будущее, которое выступает экстазом наличного бытия. Иначе говоря, связано с пониманием

¹ Аристотель. Сочинения в 4 т. Т. 3. М., 1981. С. 146

своего здесь-бытия как настоящего. А *несобственное* будущее это такое, которое является никогда не наступающим грядущим. Это будущее, которого на самом деле нет, поскольку оно не способно, не в силах настать и пройти; будущее, «не могущее быть» (*seinskönnen nicht*). Оно суть никогда *не свершающееся* время.

Настоящее «теперь» теперь должно быть понято не как вечность или сжимающееся в точку присутствие, а есть *переходящее* (*Untergang*) или «*идущее*» время (*Zugehenzeit*). Этот ход суть место налично присутствующего, в котором последнее получает смысл временности. *Dasein west die Zeit*. В качестве такового настоящее есть место события присутствия как «движение» самих горизонтов времени. Это «место» различения / обретения самих смысловых горизонтов наличного здесь-бытия (экзистенциалов «брошенность» / найденность», «расположенность» / «наличность», «открытость» / «закрытость»), и горизонтов времени (экстазов «прошло» / «произошло», «происходит» / «присутствует», «грядет» / «прибывает»). «Движение» горизонтов суть их сбывание, т. е. *настоящее событие* присутствия. В нем мы обретаем само время как то, в чем мы сбываемся, а не как то, чему мы стоим.

Итак, обретение времени выступает как понимание событийности нашего присутствия. Встает вопрос: как можно помыслить бытие и время иначе, чем отправляясь от настоящего события здесь-бытия, от которого не может уклониться никакой опыт? Ибо опыт мысли и мысль опыта всегда имеют дело с тем, что относится к присутствию *Dasein*. Однако присутствие *Dasein* само по себе еще не выявляет нашей собственной событийности и историчности; таковым его делает только решимость (*die Entschiedenheit*).

Даже М. Хайдеггер не смог уклониться от этого вопроса¹. Поэтому Ж. Деррида пишет «...Для Хайдеггера вопрос не в том, чтобы предложить нам мыслить иначе, если это значит мыслить *нечто другое*. Скорее, вопрос в том, чтобы мыслить то, что *не* могло *ни* быть, *ни* быть помысленным *иначе*. В мысли невозможности иначе, в этом не-иначе производится определенное различие»².

Различие позиций Ж. Деррида и М. Хайдеггера представлено в нашей статье³. Собственная новация самого Ж. Деррида в отношении временности заключается в том, чтобы проводить различие и держать дистанцию. Событие есть не просто место пересечения бытия и времени; событие есть их *различие*. Это и есть новый горизонт мышления временности.

¹ «Sein heißt Anwesen. Dieser leicht hingessagte Grundzug des Seins, das Anwesen, wird nun aber in dem Augenblick geheimnisvoll, da wir erwachen und beachten, wicin dasjenige, was wir Anwesenheit nennen, unser Denken verweist. Anwesendes ist Währendes, das in die Unverbogrenheit herein und innerhalb ihrer west. Anwesen ereignet sich nur, wo bereits Unverbogrenheit waltet. Anwesendes ist aber, insofern es in die Unverbogrenheit hereinwährt, gegewährtig. Darum gehört zum Anwesen nicht nur Unverbogrenheit, sondern Gegenwart. Diese im Anwesen waltende Gegenwart ist ein Charakter der Zeit. Deren Wesen läßt sich aber durch den überlieferten Zeitbegriff niemals fassen». – Heidegger M. Was heißt Denken? // Heidegger M. Vorträge und Aufsätze. Gesamtausgabe. – Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann. 2000. Bd. 7. S. 142.

² Деррида Ж. Ousia и grammē. Примечание к одному примечанию из “Sein und Zeit” // Деррида Ж. Поля философии / пер. с фр. Д.Ю. Кралечкина. М.: Академический проект, 2012. С. 60.

³ Комаров С.В. Программа философии. Комментарий к одному тексту Ж. Деррида // Вестник ПНИПУ. Культура. История. Философия. Право. 2014. № 1. С. 60–77.

Следуя этому жесту, необходимо мыслить некое *Wesen* и побуждать мысль посредством него мыслить такое *Anwesen*. Время не есть *ousia*, и само *ousia* не обладает. Преодоление временности как раз и заключается в мышлении такого различия, в котором мы удерживаем дистанцию между присутствием и присутствующим. Удерживая такое ускользающее различие, мы схватываем именно временность конечного сущего как его явленность или событийность. Этот переход и есть само время как существование. «...Если бытие всегда означало только сущее, тогда, быть может, различие более старо, чем само бытие. Должно быть еще более немислимое различие, чем различие между бытием и сущим. ... По ту сторону бытия и сущего это различие, беспрестанно различая(сь), прочерчивало(сь) бы (само), это различае <différance> было бы первым и последним следом, если здесь можно было бы говорить о начале и конце»¹. Окончания в скобках глаголов в этой фразе как раз и выражают различие между присутствием и действием присутствующего, временностью и событийностью. Время есть событие решения (*die Entscheidung*), по М. Хайдеггеру, и событие различия (*différance*), по Ж. Деррида.

Это означает, что мы сбываемся, выбирая свое бытие и свое время как собственные. *Опыт* ведь *есть* именно *личностная медитация бытия*. Наше присутствие всегда есть след различения². Даже «вписанный» в структуру бытия, модифицированный в бытийной эпохе и обнаруживающий свою «нейтральность», опыт есть действие понимания (интенция и выбор) субъекта. С одной стороны, событийность опыта открывается в «нейтрализации» субъективности, но эта событийность бытия имеет смысл только по отношению к самому субъекту. С другой стороны, сама событийность бытия ставит вопрос о стратегии субъекта. Экзистенциальная решимость есть медиация самого бытия, но открывается она всегда как экзистенциальная решимость сущего по имени *Dasein*. Экстатические горизонты времени есть горизонты исторической судьбы, а событийность отсылает к личному смыслу бытия. Поэтому экстатические горизонты несобственной историчности могут быть обозначены как простая *Gegenwartigkeit*; но она лишь суждение от настоящего присутствия как простого присутствия. Наша же собственная историчность предстает как *Präsenz*; она также есть суждение от настоящего присутствия как присутствия понятого; это решенное присутствие³. Поэтому стратегии несвоевременности или публичности обретают действительный смысл в параллельной констатации их событийности.

¹ Деррида Ж. *Ousia* и *grammē*. Примечание к одному примечанию из “*Sein und Zeit*” // Деррида Ж. *Поля философии* / пер. с фр. Д.Ю. Кралечкина. М.: Академический проект, 2012. С. 94.

² Поэтому Хайдеггер пишет: «Впервые раскрывается различие, присутствующее и присутствие (*das Anwesende und das Anwesen*), но не как различное. Скорее этот ранний след (*die frühe Spur*) различия даже стирается, через то, что присутствие самовыявляется как присутствующее (*das Anwesen wie ein Anwesendes erscheint*) и находит свое происхождение в некоем высшем присутствующем (*in einem höchsten Anwesenden*)». – Хайдеггер М. *Изречение Анаксимандра* // Хайдеггер М. *Разговор на проселочной дороге*: Сборник: Пер. с нем./ Под ред. А.Л. Доброхотова. – М.: Высш. шк., 1991. С. 62.

³ Мамардашвили М.К. *Эстетика мышления*. – М.: Московская школа политических исследований, 2000. С. 375.

ЧАСТЬ III. МОДУСЫ НАСТОЯЩЕГО ВРЕМЕНИ

Машина и время: счет, память и скорость

«...Мало у нас оснований считать, что у часов есть душа, заставляющая их показывать время».

Декарт¹

1. *Принцип машины и время.* Основной целью («то, ради чего») любой машины (от простейших механизмов до современных компьютеров, машин социальной организации и идеальной тепловой машины Карно и машины Тьюринга) является выполнение полезной работы. Сам полезный эффект достигается за счет конструкции машины, т. е. пространственной организации сочленений ее элементов и частей, обеспечивающих возможность осуществления рабочего движения. Сама пространственная организация соединений деталей и механизмов любой машины является статической формой ее потенциального движения, непосредственным воплощением возможности совершения актуальной работы. Собственно, инженерная деятельность и направлена на решение задачи пространственной организации этого рабочего движения: конструкция всегда является прямым решением задачи, связывающей его цель и условия осуществления². Система дифференциальных уравнений, описывающих движение рабочих элементов, непосредственно воплощается в устройстве червячных и зубчатых механизмов, электрических цепей и каскадов транзисторов, функциональных блоков и элементах контроллеров. В искусственной форме конструкции воплощена форма закона естественного движения. Другими словами, конструкция любой машины заключает в своей пространственной организации возможность совершения работы, перевода ее потенциальной энергии в кинетическую энергию. Энергия есть только мера совершения работы. Принцип машины и заключается в переводе возможности, заключенной в ее конструкции, в актуальную действительность ее рабочего движения.

Работа есть всегда функция времени. Способность совершить полезную работу заключается в конструкции машины; актуальное ее осуществление есть результат приведения в действие заложенного в конструкции энергетического принципа. Конструкция машины – это «свернутое», «потенциальное» время работы, а приведение ее в движение – «развернутое», «актуальное» время ее совершения. Работа, поэтому, суть непосредственное осуществление времени.

Однако о каком времени идет речь? Речь идет о настоящем, актуальном, наличном времени работы³. В движениях рычагов простейших подъемных

¹ Декарт. Р. Описание человеческого тела. Об образовании животного // Декарт Р. Соч. в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 424.

² Комаров С.В. «Хитрость» инженерного разума: постав и изъятие // Комаров С.В. Вестник Пермского национального исследовательского политехнического университета. Серия: Культура. История. Философия. Право. 2015. № 2. С.30.

³ Юнгер Фр.Г. Совершенство техники. Машина и собственность / пер. с нем. И.П. Стребловой. СПб.: Издательство «Владимир Даль», 2002. С. 63–72.

устройств, возвратно-поступательном движении кривошипно-шатунных механизмов, в круговых движениях кулачков и шестерней, и т. д. воплощается действительное время. В постоянных замыканиях и размыканиях реле электрических цепей, в переключениях триггеров, в двоичной системе сигналов электронных устройств, движении светового луча по экрану, в переходе от одних строчек растра к другим на дисплее, в открытиях и закрытиях окон на мониторе компьютера, и т. д. реализуется настоящее время. В движении поездов, автомобилей, ракет и кораблей осуществляется актуальное время. Любое перемещение как переход из одной точки пространства в другую открывается как счет мгновений настоящего времени. Любая работа есть мультипликация настоящих мгновений. Любое движение осуществляется как переход от потенциального к актуальному присутствию в настоящий момент. В переключениях электронных устройств, в счете битов информации, в регистрах скорости, и т. д. куется и отливается само время. *Принцип и существо машины заключается в производстве, продуцировании, фабрикации наличного времени.*

Иначе говоря, любая машина есть *машина времени*. Весь вопрос в качестве этого времени. Приведение времени в наличность, которое осуществляется в работе любой машины, означает количественное время. Настоящее время здесь выступает как простое и бескачественное время счета, время перебора одинаковых мгновений, перехода от одного момента к другому. Между этими моментами нет существенного различия; это время повторения того же самого. Одинаковые повторяющиеся движения рабочих органов есть дифференциальные шаги осуществления полезной работы. В повторяемости моментов и заключается осуществление самого рабочего эффекта любой машины; в однообразности моментов присутствует очарование и захваченность ее ритмом.

Это означает, что каждый момент есть момент «настоящего», в котором осуществлен весь принцип работы машины: в каждое мгновение вся машина целиком налично представляет все время своей работы. Пробег по всей линии времени работы машины есть только перебор и вереница равных моментов. Настоящий момент отделен от прошлого и от будущего, однако они ничем не отличаются друг от друга; каждый момент равен предыдущему и последующему. Движение здесь есть повторение; различие определяется только актуальностью: потенциально моменты работы абсолютно равны. Собственно, в этом повторении моментов и заключается эффект настоящего.

Такое понимание времени работы машины как количественного времени означает на деле изъятие из времени. Настоящее – значит присутствующее не только в данный момент, но всегда; настоящее – означает стоящее на данном моменте, в котором воплощен принцип работы. «Вечное» настоящее, заключенное в самой конструкции машины и ее рабочем принципе, означает исключение действительного настоящего. В самом деле, настоящее отличается от прошлого и будущего именно тем, что оно есть то, что присутствует актуально, однако в данном случае, прошлое и будущее ничем от настоящего момента не отличаются. Как уже было сказано, длительность работы самой машины есть только повторение однообразных движений. Консервация настоящего здесь заключается в однообразии моментов. Это различие тождественного, различие самого

счета. В этом смысле количественное время машины оказывается не настоящим, а именно иллюзорным временем.

Это означает, что само время здесь не является действительным временным синтезом моментов прошлого, настоящего и будущего, поскольку они не отличаются друг от друга. Время в работе машины вообще не является, а *задается* их изначальным синтезом в ее принципе и конструкции. В целевой установке конструкции машины дано все время ее работы (Allerzeit). Это бесконечное в конечном: актуальная бесконечность осуществления работы дана потенциально как наличная возможность повторения простого рабочего движения. Актуально – в различении моментов времени – она задана только для субъекта цели (инженера). Для самой машины – в ее принципе – времени нет; она есть «законсервированное», «остановленное», «редуцированное» к повторению работы время.

2. *Машина сознания: трансцендентальный счет.* Это означает, что действительное время существует только для создателя и работника машины¹. Действительное время как единство различного существует для субъекта, который и различает моменты времени в их синтезе. Время тогда выступает не как различие тождественного, а как действительное различие моментов времени в объективных явлениях. Однако такое возможно только в случае, если мы имеем дело с действительным временным синтезом.

Необходимо различать синтез времени и временной синтез; первое есть представление времени для его субъекта, второе есть становление самого времени (сознания) субъекта. Кантовское различие между объективным и субъективным единством самосознания (апперцепции) связано с различием этих двух синтезов, первый из которых является формой явления второго².

Временной синтез есть синтез воображением чувственного многообразного опыта в соответствии с категориями рассудка под управлением трансцендентальной апперцепции. Чувственный образ суть реально осуществляемое соединение разрозненных элементов чувственного многообразного, но это соединение, как известно, осуществляется воображением в соответствии с категориями рассудка, которые суть презентации единства сознания. Фигурный синтез чувственных представлений совершается вместе с категориальным синтезом рассудка. Единство представлений согласуется с представлением единства. Иначе говоря, единство сознания есть действительный синтез элементов чувственного многообразного в моем сознании, и этот синтез разворачивается как время. Это время самого синтеза сознания субъекта. Какова механика такого синтеза?

Реальный синтез – это последовательность конечных шагов антиципации, аппрегензии и рекогниции: первое, второе, третье... Эта последовательность действий синтезирования есть живая энергия воображения, которая направляется представлением синтеза – темпоральной схемой понятия, т. е. изначально включает в себя «время».

¹ Никакого идеализма в этом нет: объективное время объектов мира как независимое от познающего субъекта дано только для самого этого субъекта, но не для самих объектов мира. Время есть объективная форма существования объектов мира, но именно поэтому оно не дано им как нечто от них независимое; для них время существует «в-себе».

² Кант И. Критика чистого разума М.: Мысль, 1994. С. 104.

Кратко это выглядит таким образом. Чтобы из многообразного чувственного получилось единство созерцания необходимо его обозрение и собрание вместе; этот синтез схватывания называется антиципацией. Такое предвосхищение единства самого явления дается посредством развертывания пространства и времени как «вместилища» чувственного содержания. Само развертывание пространства и времени восприятия уже есть объединение чувственного многообразного; другими словами, горизонтные схемы времени и пространства являются фактическими условиями-средствами синтеза схватывания. В этом смысле чистая форма созерцания времени как условие антиципации является всем временем (*Allerzeit*) единства предмета любого опыта.

Однако само пространство и время разворачиваются как сукцессивно-синоптический синтез, т. е. последовательный переход от одного элемента чувственного содержания к другому. Такое движение возможно только при условии наличия самой схемы фигурного синтеза. Аппрегензия и есть реальный синтез воображением предмета опыта на основе такой временной схемы. Иначе говоря, являясь синтезом последовательного схватывания элементов многообразного, она внутри себя содержит репродуктивный синтез времени (трансцендентальный счет). Этот счет является своеобразным *генератором* времени, априорным условием фактического синтеза схватывания. Синтез схватывания вообще неразрывно связан с синтезом воспроизведения.

Иначе говоря, реальный синтез осуществляется как единство антиципации границ опыта (всего времени и всего пространства) с аппрегензией единства предмета опыта (на основе последовательного временного счета в схеме понятия). Для того чтобы такое единство – синтеза и понятия – действительно осуществилось, должно быть дано еще и представление самой их связи. Такое представление служит образом действия воображения не только для самого схватывания (синтеза) согласно трансцендентальной схеме, но и отнесения его к представлению его единства (понятию). Эта операция узнавания в понятии есть рекогниция. Она есть осознание действительно совершившегося синтеза (*я мыслю*)¹.

Таким образом, временной синтез разворачивается как линейная последовательность: антиципация – аппрегензия – рекогниция. *Сначала* предвосхищение единства как развертывание пространства и времени восприятия, *затем* реальный синтез схватывания на основе временных схем чистых рассудочных понятий, а *потом* узнавание воспринятого единства как моего восприятия. Этот линейный синтез есть последовательность временных определений: «раньше» – «сейчас» – «позже». Иначе говоря, антиципация как предвосхищение выступает модусом «будущего», аппрегензия как действительный синтез есть модус «настоящего», а рекогниция как воспроизведение единства в понятии является модусом «прошлого». Темпоральная схема синтеза предполагает единство модусов времени.

¹ Заметим, что в рекогниции также реализуется время, ибо она может быть узнаванием только такого единства, которое уже *фактически* осуществилось как временной акт. В синтезе осуществляется реальное единство сознания, которое в понятии только возможно. Поэтому аппрегензия по-существу есть реальная *презентация* трансцендентальной апперцепции.

Эта схема временного синтеза лежит в основе восприятия любых предметов опыта, в том числе – синтеза самого времени. Мы не можем представить себе никакого времени (временного объекта), не разворачивая его в воображении в виде «стрелы времени», натурального ряда чисел, линейного развертывания последовательности счета, последовательности открывания окон на мониторе, и т. д. Синтез времени осуществляется как представление синтеза моментов времени.

Этот линейный характер временного синтеза открывает его действительную тайну: трансцендентальный счет осуществляется как чистое *количественное*, или репродуктивное, время. Редукция «Я» к его временному синтезу (бытию) открывает сознание как своеобразную идеальную машину времени¹. Сознание может быть понято как идеальная машина воображения.

В самом деле, синтез совершается на основе таблицы категорий рассудка, в соответствии с которым организованы и временные схемы воображения. Ячейки таблицы категорий представляют собой пространственную организацию самого времени синтеза любого явления. Поэтому существует жесткая связь таблицы категорий и правил перехода между ними, ибо в ней заключается временная последовательность синтеза предмета любого опыта (это же касается и таблицы основоположений рассудка). Рассудок для Канта есть аппарат для «вычисления» истинных представлений, своеобразный арифмометр с жестко заданной программой вычисления и считывания полученных результатов. В сочленениях колес его кулачково-шестеренчатого механизма заданы все возможные варианты предмета явления. В этом смысле «конструкция» таблицы категорий содержит все схемы временного синтеза предмета любого опыта и является набором «мыслящих колес», рабочее движение которых, согласно счету времени, дает конфигурацию синтеза предмета любого явления.

Тогда деятельность рассудка в синтезе чувственности может быть понята как реализация «встроенной» (априорной) машинной программы. Рассудок как такая «программа» управляет продуктивным синтезом; в этом случае таблица категорий выступает не просто логической структурой организации самого материала чувственности в созерцании, но является своеобразной операционной системой по отношению к нему. Любой эмпирический материал в пространстве созерцания располагается воображением по силовым пространственным линиям в соответствии с пространственной организацией таблицы категорий. Последняя есть структура самого экрана явления. Кантовский синтез в этом случае является вычерчиванием на виртуальном экране фигур предметов восприятия: луч воображения, проходя через силовое поле («прорезы») таблицы категорий, поляризуется, структурируется и приобретает фигурную форму, в соответствии с которой

¹ Согласно коперниканской установке, субъектом нашего познавательного опыта является активное «Я», однако, согласно критической установке, Кант представлял себе действительным субъектом явления трансцендентальное воображение. «Десубстанциализация» ноуменального «Я» противоречит «коперниканскому» перевороту, но позволяет трактовать наше сознание как объективную работу машины чистого воображения. Кант глубоко усвоил урок Юма: наше «Я» есть только представление (идея). В этом отличие Августина и Гуссерля от Канта; они не допускают десубстанциализации нашего «Я»: при всех *époç* к чистому присутствию (Богу) или к трансцендентальной субъективности, всегда остается нередуцируемый остаток нашего «я», который и совершает эти познавательные процедуры.

на экране созерцания высвечиваются фигуры предмета явления. Третьим измерением пространства в этой модели является сама деятельность продуктивного воображения, т. е. время самого синтеза. Априорная структура рассудка существует только в формальной трансцендентальной топике, а в действительности является дифференциацией самого поля чувственности. Другими словами, и на «машинном» языке это означает: конструкция машины рассудка дана только в статике, а в работе она представляет собой энергию движений элементов машины. Или: организация машинного интеллекта дана в качестве набора «мыслящих» элементов, но в работе она проявляется как вся совокупность передачи электрических сигналов, импульсов и контактов между «мыслящими» элементами. В любом случае в пространственной организации интеллекта инсталлировано время работы.

Таким образом, объективное представление временного синтеза сознания (в том числе – и синтез самого «Я») приводит к его машинному представлению. Время является объективным условием и средством синтеза сознания, но в качестве такового оно представляется чисто количественным, одномерным, линейным временем. Понимание сознания как *механизма* или машины возможно только на основе такого представления его временного синтеза¹.

Однако парадоксально: именно такое репродуктивное представление времени не позволяет понять явление *памяти*, т. е. само действительное время.

3. *Машина и память*. «Машина и махинация не знают ни памяти, ни даже воспоминания»². Это очевидно, ибо продуцирование настоящего как наличного означает фактическое устранение прошлого и будущего. Счетное время означает тождество моментов; количественное время стирает всякие различия между моментами времени, и фабрикация счетного времени есть толькоковка однообразного. Но в таком случае, строго говоря, и настоящий момент так же становится неуловимым, ибо он тут же в мгновение ока перестает быть настоящим. Это парадокс: на-стоящее, которое не обладает стойкостью. Повторение означает то, что все состояния реализованы как один момент: модусы времени могут быть различены только по отношению ко *всему* времени, но не сами по себе как таковые. Никакой из них не обладает собственным статусом, никакой из моментов не может быть понят как «прошлый», воспринят как «настоящий» и предвосхищен как «будущий».

Конечно, существует различие продуктивной и репродуктивной деятельности воображения, но, строго говоря, различить их в машинном представлении сознания становится трудным. Во-первых, для того, чтобы нечто вспомнить, его необходимо забыть, но как можно забыть *повторение* того же самого? Во-вторых, само воспоминание означает какое-то привилегированное начало (импульс воспоминания), которого в ряду одинаковых моментов просто быть не может. В-третьих, само воспоминание строится как представление в настоящий момент

¹ Иное – *органическое* – представление сознания будет требовать иного представления временного синтеза. – См.: Бергсон А. Опыт непосредственных данных сознания // Бергсон А. Собрание сочинений в четырех томах. М., 1992. Т. 1. С. 82–97.

² Хайдеггер М. Размышления II–VI (Черные тетради 1931–1938) [Текст] / пер. с нем. А.Б. Григорьева; науч. ред. перевода М.Маяцкий. М.: Изд-во Института Гайдара, 2016. С. 322.

того, что было ранее: оно есть «прошлое в настоящем». Но это означает, что оно должно обладать маркером опознания и отличия его от настоящего. А таковым является только одно: мы сейчас относим этот момент влево *от* момента «*теперь*» по стреле времени. Строго говоря, это означает произвол, ибо на стреле количественного времени все моменты абсолютно равноправны.

Машина не знает памяти, ибо для нее нет времени. Для того чтобы могла быть память, моменты времени должны качественно различаться. *Качественное* время означает, что время понимается как такая полнота присутствия, в которой все моменты времени в их различии даны в-месте. Как это понять? Только так, что первичным является единство моментов времени, а не их различие; такое время есть тождество различного, а не различие тождественного. Тождество различного означает, что каждый момент времени должен быть понят как единство всех трех модусов. Собственно говоря, само различение возможно лишь по отношению к единому: лишь по отношению к моменту «настоящему» существуют моменты «прошлого» и «будущего». Никакого «субстанциализирования» момента «теперь» не происходит: актуальный момент является «настоящим» только по отношению к моменту уже «прошедшему» и по отношению к моменту еще «будущему», но не сам по себе. Но и они тоже не существуют сами по себе в этих статусах, а являются таковыми только как «иные» «настоящего» момента.

Суть дела в том, что каждый из этих модусов в своей определенности (как «прошлое», «настоящее» или «будущее») *дан* только по отношению к другим; они суть те же самые, но всякий раз – как таковые – иного конкретного «момента». Иначе говоря, каждый момент «несет» («держит») на себе два другие момента, и наоборот; они в этом смысле обращены друг к другу. Сам по себе момент настоящего оказывается только обращенностью на то, что *уже* настало («было») и на то, что *еще* только наступит («будущее»). Это не точка, а интервал перехода, в котором совмещены (даны вместе) то, что уходит, то, что наличествует и то, что при-ходит.

Собственно, на этом и основан эффект памяти. Как показал Гуссерль, интенция настоящего всегда сопряжена с интенцией того, что только что было, и того, что вот-вот случится. Ретенция и протенции существуют как «моменты» импресии настоящего. Импрессия в действительности оказывается интервалом перетекания или погружения одного модуса времени в другой: модификации живого интенционального «Теперь» в «Теперь-бывшее». «Настоящее» выступает как интервал дифференцирования «прошлого» и «будущего», что и отражено в диаграмме времени. Именно потому, что интензирование настоящего включает в себя «удержание» вот-вот бывшего, возможна репродукция прошлого (непосредственное восприятие прошлого настоящего момента, простое прошлое время), а также воспоминание как воспроизведение когда-то бывшего в настоящий момент («прошлое в настоящем», перфектное время). Память в этом смысле есть вторичная репродукция: во вторичной памяти воспроизводится не сам предмет в его актуальной современности («репрезентация»), но репродуцируется его ретенциальная модификация. Интенцией памяти является первичная ретенция.

Все это означает, что сам временной синтез может быть понят по-другому. Он представляет собой последовательность актов, однако вся суть в том, что кантовские антиципация, аппрегензия и рекогниция взаимно «предполагают» друг друга. Все три операции основываются на репродуктивном воображении (трансцендентальном счете), которое и порождает нелинейность времени. Каждый момент «теперь» трансцендентального счета есть предвосхищение еще-несосчитанного и уже-сосчитанного времени.

Так, аппрегензия есть схватывание элемента в момент времени «теперь». Однако для этого схватывания репродуктивное воображение должно продуцировать не только сам схватываемый момент «теперь», но все время как «место» схватывания – вереницу моментов. Иначе говоря, в настоящем моменте схватывания не только происходит схватывание, но этим же актом предвосхищается «еще-не-теперь» и «уже-не-теперь». Аппрегензия в точке настоящего оказывается антиципацией будущего и рекогницией прошлого.

Аналогично репродукция содержит в себе аппрегензию как таковую: воспроизведение в следующий момент того же самого предполагает отличие следующего момента от настоящего. При этом то, что антиципировалось ранее, «теперь» становится актуальным, а ранее схваченное – репродуцируется. Воспроизводится может только то, что ранее было схвачено, т. е. аппрегензия выступает антиципацией для репродукции. Это означает, что способность репродукции в действительности оказывается продуктивной, ибо способность воображения должна всякий раз заново образовывать такой горизонт для нее.

Наконец, актуальное схватывание содержит в себе и рекогницию. Если аппрегензия и репродукция имеют дело с одним и тем же схватываемым сущим, то в самом схватывании должно содержаться представление этого тождества. Рекогниция как представление этого единства требует различения точки «теперь» от точки «уже-не-теперь», т. е. повторения этих моментов. На деле оказывается, что синтез рекогниции, который при эмпирическом анализе выглядит как замыкающий, при живом временном синтезе является опережающим или «просматривающим» (*hindurchsehend*) будущее единство *моего* сознания.

Таким образом, действительный временной синтез предполагает не последовательность времен, а их единство – «вложенность» модусов времени друг в друга. Временной синтез является временем реального синтеза сознания. Количественный трансцендентальный счет только отмеряет реальные шаги *перехода* и *обращения* качественных моментов времени; репродукция является мерой качественных событий времени.

В таком случае здесь есть важный момент. Если изначальная временность сознания основывается на единстве продуктивного и репродуктивного воображения, то различие между количественным и качественным временем основано на представлении времени, и существует только для субъекта времени¹. Объективно

¹ Различие между Кантом и Гуссерлем в понимании темпоральности сознания заключается в том, что у Канта идет речь о самом временном механизме сознания, в то время как у Гуссерля – в первую очередь об осознании временных процессов (*Zeitbewußtsein*). Конечно, создатель феноменологии, описы-

качественное и количественное время представляют собой *онтологическое различие* в тождестве: одно дано через другое. Однако поскольку сам временной синтез дан через синтез времени, то различие этих времен дано через разные их представления. Иначе говоря, различие между количественным и качественным временем является относительным: это онтическое различие времени.

В машине реализовано именно количественное время, поскольку именно такое представление выражает ее изначальную временную структуру. Для самой машины нет ни времени, ни памяти. В памяти репродуцируется именно «прошлое», а машина есть повторение настоящего. Можно, конечно, ввести нейрофизиологическую метафору памяти как «травмы» – «телесной» для механических и «нейронной» для электронных машин, когда при сбое или аварии в самой конструкции машины и ее элементах остаются «следы» прошлого. В этом случае можно понять изменения микроструктуры материала или малые электрические потенциалы, обуславливающие неконтролируемые переходные процессы в электрических цепях, как «память». Они могут привести к тому, что в новых условиях режим работы машины может «воспроизвести» прошлый сбой, глюк или аварию. Но, строго говоря, эти деформации опять же задаются конструкцией машины: сломы происходят только там, где имеется напряжение конструкции, пробой электрических цепей осуществляются только в тех местах, которые обусловлены самой электрической схемой. В этом смысле в машине все ее состояния – включая аварии, сбой и пробой – всегда и уже заданы.

Поэтому никакого смысла в такой нейрофизиологической метафоре памяти нет, если только не интроецировать в машину собственную душу. В противном случае и в самом деле можно расслышать «голос» машины в рокоте шестерней, лязге шатунов, стуке поршней, реве мотора, выхлопах пара и газа. Можно усмотреть «душу» электронных устройств в потрескивании электрических разрядов, тонком писке нагревания плат, рокоте вентиляторов компьютеров, скрипе мониторов, ровном шуме серверов, изменениях световых сигналов и смене цветowych картинок на экране. А «разумные» сообщения и «социальное» поведение роботов принять за действительный этический выбор и моральное сознание¹.

Именно это «одушевление» техники позволяет в темпоральности машины усмотреть то, чего в ней нет – качественное время. Но и качественное, и коли-

вая синтезы времени, также доходит и чистой временности как таковой. Так же как выявление темпоральности сознания связано у Канта с «десубстанциализацией Я», выявление изначальной временности сознания у Гуссерля связано с бессубъектной трансцендентальной субъективностью. Однако феноменологическая установка только позволяет ему обнаружить изначальную абсолютную временность сознания, но продвинуться от данностей временных объектов к темпоральности актов, конституирующих само сознание, оказалось невозможным. Эти темпорально-конститутивные акты находят основу в «абсолютно сверхвременном потоке сознания, для описания которых «у нас уже не хватает слов» – См.: Гуссерль Эд. Собрание сочинений. Том I. Феноменология внутреннего сознания времени. Пер. с нем. / Составл., вступ. статья, перевод В.И. Молчанова. М.: Издательство «Гнозис», 1994. С. 79.

¹ Breazeal C. Social Interactions in HRI: The Robot View. [Электронный ресурс]. URL: <http://robotic.media.mit.edu/wp-content/uploads/sites/14/2015/01/Breazeal-IEEESSMC-04-trv.pdf>.

чественное время существуют только для самого субъекта. В самой машине никакого времени и памяти нет, поскольку нет необходимости в новом временном синтезе. Время машины изначально задано ее конструкцией.

4. *Скорость и время машин.* Декарт говорит, что можно понять все страсти человека как работу его телесного механизма (машины). Страсть есть увеличение или уменьшение способности к совершению движению¹. Это наиболее наглядно проявляется в переходных процессах работы машин. Реальные машины отличаются от машин идеальных тем, что в последних нет именно переходных процессов. Переходные процессы – это процессы перевода потенциального в актуальное движение, перехода от *δυναμις* к *ενεργεία*, от статики конструкции машины к движению ее рабочих органов. Это всегда переход от одного состояния к другому рабочему состоянию, которые всегда совершаются как ускорение², началом которого является толчок (*jerk, Anstoß*).

Скорость перехода от одного состояния машины к другому характеризует быстрый выход машины на рабочий режим, а повышение скорости рабочих движений обуславливает производительность машины. Поэтому постоянное сокращение времени переходных процессов и повышение скорости машины становится целью ее совершенствования, поскольку это повышает количество ее работы. Скорость есть *страсть* машины.

Машина производит настоящее время, но скорость фабрикации этого настоящего означает его сокращение для человека (субъекта). Само настоящее время благодаря машинам становится другим. Триумф машин означает сокращение пребывания человека в настоящем, ускользание настоящего времени для него³.

Это сокращение пребывания в настоящем выражает себя, прежде всего, в сжатии пространства: благодаря большим скоростям большие (*riesige*) пространства становятся «проходимыми», «пробегаемыми», «проживаемыми» за короткое время. Пространство как возможность движения утрачивается и скрадывается за счет больших машинных скоростей. Мы легко перемещаемся из одной точки пространства в другую за считанные часы; за счет скоростей движения происходит искривление пространства, приближение точек пространства друг к другу. Интернет вообще делает такое перемещение почти мгновенным: электронная коммуникация как бы «изымает» расстояние, превращая его ничто.

Сжатие пространства по существу означает его искривление, а потому – сокращение времени. Проживаемое время благодаря скорости перехода сжимается для нас в почти исчезающую, моментальную точку. Это приводит к тому, что время пути переживается как пустое, незаполненное, скучное время. Спасение в

¹ Декарт говорит: «То, что страсть в отношении какого-то одного субъекта, в другом отношении есть действие; поэтому различие между телами заключается в различии материальных причин их движений» – Декарт Р. Описание человеческого тела. Об образовании животного // Декарт Р. Соч. в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 482, 484. Ему вторит Спиноза: «Под аффектами я разумею состояние тела, которые увеличивают или уменьшают способность самого тела к действию ...» – Спиноза Б. Этика // Спиноза Б. Сочинения в 2 т. Т. 1. СПб.: Наука, 1999. С. 335.

² Переходные процессы, конечно, касаются и замедления, но различаются они по своему качественному протеканию, строго говоря, только вектором.

³ Люббе Г. В ногу со временем. Сокращенное пребывание в настоящем. М.: Изд. Дом Высшей школы экономики, 2016.

том, чтобы еще больше ускорить этот переход: все современные технологии направлены именно на это. Временная диаграмма переживаний современного человека ведет к уменьшению горизонтальной оси импрессии и увеличению оси ретенции. Это означает, что из-за огромных скоростей перемещений и коммуникаций, быстрых перемен и ускорения течения процессов настоящее ускользает от человека, и растет архив прошлого.

Это парадокс скорости: машина фабрикует настоящее, которое тут же изымается, становясь *нестоящим* (прошлым). Настоящее – не совершенно; впрочем, как и прошлое. Рост архива прошлого является еще более нестоящим делом, поскольку оно теряет свою ценность. «Прошрое» – совершенно несовершенно: в нем нечего делать и с ним нечего делать. «Настоящее» – все же менее несовершенно, поскольку оно «начало» «будущего». Само по себе пребывание в настоящем для современного человека становится неуместным: он готовится жить в «будущем». «Настоящее» принимается только как «стартовая позиция» для перемен. В мире скоростей только будущее имеет ценность: машины и куют настоящее только как переход к будущему. Отсюда – современный бум инноваций. Только будущее имеет ценность в мире машин и их скоростей; победа техники – это нигилизм настоящего¹.

Скорость перемен такова, что современный человек практически ничего не переживает как достойное и действительно настоящее. Темпоральная шкала теперь определяется стремлением «успеть». Это выражается в стремлении двигаться быстрее, однако поспеть за скоростью машин невозможно. Машинное сжатие пространства и сокращение времени означает, что временной синтез сознания не поспевает за машинным производством времени. Мы не успеваем за счет естественной собственной телесно-психической организации овладеть пространством и временем. Синтез времени, хотя и основан на временном синтезе, строится теперь по форме машинного времени. Количественное, счетное, одномерное время становится господствующим временным представлением.

Проблема в том, что это одномерное время является пустым и скучным временем; оно сводится к чистой длительности. Возможность избегания этой скуки заключается в наращивании скорости его пробегания (*verlaufen*), что ведет к совершенному исчезновению «настоящего»; оно становится не воспринимаемым и не переживаемым. Поэтому стремление освоить мир машинных скоростей выражается в противоречивом стремлении к его «остановке». Это стремление современного человека выражается, во-первых, в консервации прошлого – утопическом стремлении жить прошлым, вопреки нарастающим переменам. Здесь наступающее оценивается только через призму прошлого, а потому – фактически упускается как «настоящее». Во-вторых, в прямом стремлении успеть остановить исчезающее мгновение настоящего благодаря современным техническим средствам. Это «документирование» настоящего, где важным становится сам момент схватывания настоящего, а не его действительное содержание. Примерами такого стремления успеть являются пребывание в социальных сетях, общение по

¹ Урри Д. Мобильности. М.: Издательская и консалтинговая группа «Праксис», 2012. С. 471–501.

электронной почте как сообщение о получении сообщения или выкладывание фотографий в Telegram¹. В-третьих, «остановка» скорости изменений осуществляется за счет клипования сознания. Поскольку скорости машин ведут к потере самого перехода от момента к моменту, т. е. *самого времени*, то жизнь распадается на отдельные моменты, формально скрепленные количественным временем. Так мы смотрим на нашу детскую фотографию и опознаем в ней себя, но не можем соотнести прошлые события нашей жизни с настоящим моментом. Потеря линии судьбы, т. е. качественного времени нашей жизни, замещается чисто количественным временем биографии (анкеты). Фрагментация жизни выражается в клипировании сознания. Такое сознание позволяет «справиться» со скоростями тем, что произвольно выделяет на стреле количественного времени те или иные моменты в качестве событий. Поскольку в однородном машинном времени привилегированных моментов нет, то любому из них может быть приписан статус важного и значимого, т. е. «настоящего». Это и позволяет заполнять скучное однородное количественное время произвольно выбранными интересными моментами внешних событий.

Однако, самое главное, что такое сознание вообще «редуцирует» время. Мобильности не позволяют переживать перемены, поэтому клипированное сознание в условиях больших скоростей определяет себя не по времени (стреле времени), а по развертке пространства. Оно само есть не временное, а пространственное сознание. Клип – это картиночное, плоскостное или пространственное представление ситуации; сами пространства ситуации сжаты, поэтому переключение происходит мгновенно. Время устраняется в условиях всеобщей коммуникации, но пространство становится важным. Поэтому для новых мобильностей становится важным не вопрос: ты *когда*, а вопрос: ты *где*?². Онтология мобильности вообще меняет здесь-бытие человека.

Таким образом, триумф машины ведет к триумфу машинного времени. Скорость есть его первая производная, ускорение – его вторая производная. Чтобы успеть, надо вообще исключить, устранить, утилизировать (*abschaffen*) качественное время. Такая утилизация времени есть производство *другого времени*: времени вторичного синтеза как время изъятия настоящей человеческой жизни. Это «превращенное» время – время переключения с одной пространственной ситуации – на другую, с одного события – на другое, от одной ситуации – к другой, а *не* время *пробытия* человека. В конце концов, время как объективное явление всегда открывается как время для нас: даже космологическое время имеет смысл

¹ Выкладывание в Инстаграм фотографии каждого момента своей «жизни» является типичным примером потери настоящего. Здесь сам факт запечатления события становится важнее его содержания. В серии записи моментов само настоящее как настоящее исчезает; важной становится сама бесконечная серия моментов. Архив или массив информации растет так, что становится важен сам его рост или размер, а не его содержание или отдельный факт. Как раз отдельными мгновениями или фактами этого архива никто не занимается именно потому, что в своей массовости они теряют ценность отдельного когда-то бывшего момента переживания настоящего. Само отдельное настоящее никого не интересует, а прошлое интересует только как серия моментов.

² Феррарис М. Ты где? Онтология мобильного телефона. М.: Новое литературное обозрение, 2010. С. 57.

только в отношении нашей конечности. Именно наша конечность является онтологическим базисом «стоимости» времени; в своей устремленности к концу время ценно именно тем, что оно *проживается*, а не просто проходит. Но теперь время превращается не в переживаемое событие, а в череду смены событий, при которой содержание самого события редуцируется к его перемене. Такое время – не *extasis*, а *intasis* как событие «*перенада*» времен¹. Вся особенность этого инстазирования времени в том, что оно разворачивается как чистый счет событийности. В эпоху господства машин сама событийность редуцирована до простой репродукции.

Истоки технэ

Основы западного мышления лежат в греческой философии. Здесь изначально задаются рамки того, что и как вообще нечто может существовать. Здесь же определяется и само понятие «техники»: это не просто специфическая деятельность и вид искусства-ремесла, связанный с имитацией и подражанием природе. Это определенный тип специфического отношения к миру, весь размах которого человечество ощутило только в XX веке.

1. *Онтология технэ*. В основе греческого мышления лежит взгляд, обращенный к образцу². Таким образом для греческого мышления вообще выступает природа (*φύσις*). Как известно, понятие природы выступает не просто как наличная действительность, но, прежде всего, как основополагающий принцип, обуславливающий все существующее. Каждая вещь имеет свою сущность, которая и определяет ее динамическое существование. Для античного человека все существующее находится в бесконечном процессе изменения. Поэтому сущность вещи выступает, прежде всего, как его *εἶδος* – полнота его воплощения и его подлинное, развернутое, осуществленное бытие. Противоречие между Платоном и Аристотелем было снято признанием единства реальности как непосредственной совокупности наличных сущих (отдельных субстанций). Это наличное бытие вещи есть конкретное единство действительности и возможности вещи, актуальности и потенциальности ее существования, уже наличной осуществленности и еще не воплощенности в фактическое существование (Met., 1048a30-1048b9)³.

В этом случае *эйдос* выступает как идеальная форма полноты существования; он составляет как бы «возможное» бытие вещи, ее *εντελεχεία*. Сама вещь в этом случае есть сущее среди других сущих; она есть *εργον*. В этом смысле *Эйдос* выступает как образец завершенной полноты развития, завершенного воплощения вещи в ее развитии. Развитие вещи осуществляется как энергетическое напряжение между актуально-неполным фактическим существованием и потенциальной полнотой воплощения-осуществления. Именно этот разрыв между

¹ Komarov S.V. Strategies of struggle against time: eventfulness and history // *Evropský Filozofický a Historický Diskurz*. 2015. Vol. 1. Iss. 2. P. 34.

² Жульен Фр. Трактат об эффективности / пер. с фр.; науч. ред. Н.Н. Трубникова. М.; СПб.: Московский философский фонд, Университетская книга, 1999. С. 11.

³ Аристотель. Собр.соч. в 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 241–242.

фактической наличной неполнотой осуществления вещи и возможностью ее идеального осуществления и порождает устремление и силу развития (*ενεργεια*).

Для Платона эйдос как образ полноты бытия всякой вещи и есть сила, вызывающая ее движение, стремление осуществиться; но эта полнота воплощения как причина движения не совпадает с самой несовершенной вещью. Собственно, именно в этом несовпадении и заключается сама причина движения-становления вещи как эргона: завершённую деятельность, энергию можно найти только там, где эйдос полностью представлен в сущем. Именно это и рождает кругооборот вещей и эйдосов («Софист»)¹.

В принципе Аристотель понимает взаимоотношение отдельной вещи и эйдоса аналогичным образом, с той лишь разницей, что эйдос как чистое и совершенное бытие не имеет самостоятельного онтологического статуса. Существуют только отдельные вещи; эйдос означает выражение сущности вещи, которая выступает как единство формы и материи, эйдоса и его выражения в каком-то материале. Поскольку во всякой вещи эйдос как полнота формы еще не реализован до конца (обременен материей), то никакая конкретная вещь еще не является действительной. Она вся – в процессе становления, т. е. в процессе все большего приближения к полноте выражения своего эйдоса как своей *ουσια*. Эйдос как форма вещи – это *παρουσια*².

Однако греки четко различают природу (*φυσις*) и деятельность (*τεχνη*); и то, и другое есть разные способы понимания существования вещей. «Природа» означает саморазвитие, т. е. развитие под воздействием «внутренних» причин. Причина есть именно внутренний разрыв между наличной фактичностью вещи и возможностью ее осуществления («то, почему или вследствие чего»). «Деятельность» означает развитие по цели, где источником динамического изменения является эйдос как внешний образ («то, ради чего»). Цель (*τελος*) здесь идеальная форма, которая выступает как образец для воплощения в реальной действительности.

Такое двойное понимание существования вещи прослеживается в двойственности природы и деятельности, причинности развития и целеполагания деятельности, эффективности и продуктивности деятельности, времени как процесса и времени как момента, случая как разрыва и случая как события, знания как «теории» и знания как «практики», наконец, мышления как рассудка и мышления как разума.

Вообще говоря, и причинный, и целевой способы объяснения существования вещей равноправны. Поэтому, согласно Аристотелю, можно рассматривать существование вещи, с одной стороны, как ее «самодвижение» и раскрытие ее внутреннего потенциала, а с другой стороны, как «действие» и целенаправленное управление в соответствии с целевым образцом. При этом «саморазвитие» выступает как естественный процесс развития вещи, как ее постепенное изменение, а объяснение динамики такого изменения осуществляется через понятие

¹ Платон. Софист. Сочинения в 4 т. Т. 2. М., Мысль, 1993. С. 332.

² Хофмайстер Х. Что значит мыслить философски. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. С. 102.

энергии (энтелехийи). «Действие» выступает как искусственный процесс, это искусство (техника) направления или преобразования изменений в соответствии с внешним образцом. Здесь изменение осуществляется через понятия цели и воли¹. Как можно «заставить» объективную вещь изменяться? Только если сам образец-эйдос выражает возможность ее изменения. Тогда преобразование будет выступать как действия по созданию условий для раскрытия внутреннего потенциала вещи в соответствии с этим образцом. Деятельность в отличие от саморазвития есть деятельность по средствам: средство (от: среда) есть изменение внешних условий для проявления потенциала вещи. Средство есть инструмент изменения внешней формы вещи.

Для человеческой деятельности целевое причинение является основополагающим: мы сами выстраиваем идеальную форму (εἶδος), которую затем ставим перед собой как цель (τέλος) и дальше действуем, стараясь осуществить эту цель, сделать ее фактом реальной действительности. Эйдос задает образец стремления нашей воли, основание плана деятельности и направляет волю при придании реальной действительности его формы. Функция образца состоит в том, чтобы задавать «теоретическую» модель, которой должна быть подчинена «практическая» деятельность.

Отсюда следует само разделение «теории» и «практики», θεωρία'и и πραχίς'а. Это различие миров означает подчиненность реального мира миру замысла, идеальному миру. Сама модель (εἶδος) есть основание для подчинения ей материального мира. Практическое применение модели есть доказательство ее *эффективности*. Эффективность есть возможность изменения действительности в соответствии с идеальным образцом, возможность подчинения действительности соответствующему образцу.

2. *Гносеология технэ*. Изначальная идея эйдосов-образцов-целей приводит к разделению реальности на мир идей и мир вещей, а онтологии – на теорию и практику. Действительность всегда отличается от модели, не «совпадает» с ней, сопротивляется своему «определению» со стороны этого идеального образца. Поэтому само понятие эффективности двойко. Понятие эффективности означает «эффект», т. е. само явление нужного изменения вещи. И здесь эффективность всегда означает меру между самим явлением изменения, т. е. желаемым результатом, и используемыми при этом средствами. Деятельность эффективна, если полученный результат «совпадает» с желаемым, с образцом; действие осуществилось в соответствии с образцом-эйдосом. Деятельность неэффективна, если результат серьезно отличается от желаемого образца. Почему это произошло? Это может быть или в случае неправильных действий, или в случае использования неверных средств. И в том, и в другом случае действия-средства не соответствовали требуемому результату, задаваемому образцом. Поэтому эффективность означает соответствие между действиям-средствами и целью, между затратами и полученным результатом. В этом смысле понятие эффективности есть *ретроспективное* понятие, потому что ее внутренней характеристикой является

¹ Жульен Фр. Трактат об эффективности / пер. с фр.; науч.ред. Н.Н. Трубникова. М.; СПб.: Московский философский фонд, Университетская книга, 1999. С. 46–54.

время самого процесса расходования средств на достижение нужного результата. Эффективность здесь есть *мера* производительности *процесса* деятельности: соотношение нужного результата в единицу времени, соотнесенное с соответствующими затратами. Эффективность характеризует, поэтому, возможность *выбора средств*. Такое понимание эффективности лежит в основе самого европейского мышления как его фундаментальный архетип.

Но в таком мышлении имеется возможность и другого понимания эффективности, а именно «результативности» и «продуктивности» преобразований. Мера эффективности может задаваться не соответствием потраченных ресурсов на достижение результата, а качеством самого результата для дальнейшей деятельности и развития. Отсутствие нужного результата в этом случае связано с тем, что поставленная цель неполно выражала потенциал развития вещи, а потому полученный результат не выразил, не раскрыл полноту возможного осуществления вещи. В отличие от «эффективности», которая связывает результаты со средствами, «продуктивность» связывает *результаты с целью*. Такое понимание означает двойственный характер самой цели-эйдоса. Цель может выражать желаемый результат деятельности, связанный с наличием соответствующих средств; в этом случае раскрытие внутреннего потенциала вещи осуществляется «по мере» этих средств. Цель может выражать желаемый результат деятельности, раскрывающий внутренний потенциал развития самой вещи; в этом случае цель-образец должен внутри себя включать «знание» энтелехий вещи, соотношения ее актуального и возможного развития. В этом случае раскрытие внутреннего потенциала вещи осуществляется в соответствии с ее «природой». Это и есть «продуктивность» как полнота осуществления самой вещи и реализация в этом осуществлении целевого образца. Другими словами, продуктивность есть возможность *выбора целей*. В этом смысле понятие продуктивности есть *перспективное* понятие, потому что его внутренней характеристикой является время как сам процесс осуществления действия по раскрытию потенциала (развитию) вещи. Продуктивность здесь есть *мера* производительности *результата* деятельности, а именно не только реализация актуальной возможности в действительность, но и создание новой возможности для дальнейшего целеполагания и развития.

Это предполагает иное понимание времени. Время есть само актуальное бытие сущей вещи. Это «процессуальное» время как характеристика развития-раскрытия потенциала вещи и характеристика развертывания последовательности актов деятельности. Бытие вещи есть ее временение как последовательный переход от одного ее состояния к другому в результате внутренних причин развития или внешних целей деятельности. Поэтому мерой времени является понятие процесса как целостности всех состояний вещи в ее полном осуществлении от «зачатия» до полноты воплощения эйдоса. Однако, есть еще и время *момента* (Augenblick), которое выступает как мера данного состояния вещи. Каждый момент времени характеризует состояние вещи не только как действительный момент достигнутого, действительный момент осуществленного; настоящее есть не только граница между прошлым и будущим, между уже реализованным и еще не реализованным в процессе осуществления. Каждый момент процесса

есть актуальное соотношение актуального и потенциального; каждый момент процесса есть единство актуализированного актуального и актуального потенциального, уже осуществленного действительного настоящего и настоящего как беременного возможностью стать другим. Поэтому момент времени есть такая действительность и такое настоящее, которое, с одной стороны, есть реализованное будущее своего прошлого, а с другой стороны, настоящее своего еще не реализованного будущего. Это означает, что время есть единство процесса и момента¹. Эффективность как характеристика времени есть характеристика процесса как соотношения *необходимости/действительности*; продуктивность как характеристика времени есть характеристика момента как соотношения *действительности/возможности*. Процесс указывает на достигнутое и актуальное; момент времени на возможность развития.

Такое понимание временности деятельности приводит к пониманию важной роли *случая*. Случай (καιρος) есть такой момент развития, который открывает новые перспективы. Поэтому случай есть событие; событие как совместное (в одном месте) существование иной возможности развития вещи или развертывания деятельности, как бы параллельную (наряду) возможность осуществления². Поэтому у греков двойственное отношение к случаю.

С одной стороны, случай есть то, что вмешивается в процесс развития, нарушает – вплоть до разрушения – его закономерности развития; случай заставляет изменять цели деятельности. Он есть чистая игра социальных и интеллектуальных сил. Поэтому, строго говоря, знать и полагаться на случай нельзя. Случай не предполагает поэтому знания закономерностей развития сущего или целесообразной деятельности. Хотя случайность и выступает как обнаружение новых возможностей, она требует только умения и готовности воспользоваться этим выпавшим стечением обстоятельств. Там, где исключена возможность использования образца, где нет готовых правил и твердых рецептов нужны не знания, а хитрость, ловкость и интуиция в комбинировании имеющихся под рукой средств. Поскольку всех случайностей предусмотреть невозможно, постольку справиться с ним позволяет только природная сметка, наблюдательность и обман³. Так справляется Одиссей со всеми трудностями, выпадающими ему на его пути домой, только хитростью, коварством и предательством⁴.

С другой стороны, случай всегда открывает новые перспективы; он есть выпадение выигрышного шанса на победу, *удача*, которой следует воспользоваться. Отсюда в греческом мышлении присутствует и иное понимание случая: это есть событие встречи как открытия новой перспективы судьбы. Поэтому случайность суть не только неполное знание о закономерностях существования: как

¹ Lauth R. Die Konstitution der Zeit im Bewußtsein. – Hamburg, Felix Meiner, 1989. S. 63–65.

² Жульен Фр. Там же. С. 80–83.

³ Хитрость (Метида) играет большую роль в греческом мышлении, однако мы не найдем теории хитрости. Хитрость определяет подвижное и неуловимое, а значит не поддается отливанью в форму, воспроизведению в образец, исключает возможность отождествления и закрепления, привязки к бытию. И именно потому, что она носит исключительно эмпирический характер, она – элемент изменчивого мира. Поэтому хитроумию было суждено навсегда остаться за пределами того, что составляло ядро эллинской мудрости.

⁴ См.: Гомер. Одиссея. М.: Азбука: Мирская классика, 2016. С. 34–35, 69–72, 134–134.

уже указывалось, в случае удачно выпавшего шанса в таком знании вовсе нет необходимости. Случай при этом есть, прежде всего, открытие иных возможностей существования сущей вещи или условий изменения целевого образца деятельности. Важно воспользоваться случившимися обстоятельствами в свою пользу. Поскольку изменение закона существования вещи может быть только его естественным изменением, хотя и еще не проявленным, скрытым, то всякие непредусмотренные ситуации является раскрытием потенциально-возможного преобразования сущего, новым соотношением действительности и возможности вещи. Эти новые «обстоятельства» теперь могут быть включены в новый образец, и должны скорректировать цель деятельности.

Поэтому, поскольку эйдос до конца не «воплощен» в вещи, всегда возникает необходимость имитации природы, действия по ее аналогии. Технэ поэтому есть *мимесис*, т. е. подражание природе в том, чего сама природа пока не способна достичь.

3. *Прагматика технэ*. Следование тому, что открывается в этот момент и в этом конкретном случае суть «исправление» естественного образца. Всегда имеется «разрыв» между знанием выражения сущности вещи и закона ее существования, с одной стороны, и реальностью ее воплощения или осуществления в практической деятельности. Какие знания в таком случае требуются? Во-первых, знание причин, знание сущности самой вещи, знание законов ее развития. Во-вторых, знание целей, знание тех действий, которые нужно производить с вещью, знание средств, которые нужно использовать. Но цель-образ есть не только «желаемое» самой деятельности, но, прежде всего, «желаемое» в соответствии со знанием сущности вещи. Сначала – познание, потом – создание.

«Θεωρία» – это умозрение, продуктом которого является знание; «πραξις» – это «искусство», которое основывается на умениях и навыках, опыте работы. Поэтому необходим «посредник» между «теорией» и «практикой». Разрыв между ними Аристотель ликвидирует с помощью введения особой интеллектуальной способности, которая непосредственно подчиняет себе практическую деятельность, включая и деятельность управления. Такая практическая мудрость есть «рассудительность» (φρονήσις) (Никомахова этика, 1140 a 24 – 1140 b 11, 1141b8 – 38)¹. Она, с одной стороны, не есть наука, поскольку занимается отдельными случаями, а не общими законами, с другой стороны, она не есть и «искусство», поскольку нацелена именно на практическое действие. Развитие европейской цивилизации основывается на этом различии между наукой, объяснением причин и инженерией, связанной с целеполагающей деятельностью. Хотя инженерия и управление основываются на научных знаниях, их практическое применение всегда остается открытым вопросом. Если «теория» довлеет технологичности, то «практика» требует креативности.

Это означает, что целеполагание, практическая деятельность, ориентация на креативность требуют *другого типа* мышления, другого строя мышления. Собственно, мышление – это созерцание сущностей вещей; это разум (νοῦς). Поскольку сущности вещей есть эйдосы, постольку разумение и есть взгляд,

¹ Аристотель. Собр. соч. в 4 т. Т. 4., М., 1984. С.176–177, 180–181.

устремленный к образцу-идеалу. Поскольку среди вещей мира есть сам разум, постольку созерцание деятельности самого разума есть мышление мышления, самосозерцание, усмотрение эйдоса самого разума.

Предмет «рассудительности» – другая сторона мыслящей души. Это есть не созерцание неизменных сущностей, но «схватывание» отличий, изменений, расхождений между образцом и непосредственным воплощением его в вещи. Это – фронезис. «Рассудок» движим «разумом», но направлен на другое, не на эйдос (бытие), а на саму вещь (эргон). Если в плане познания функция души – созерцать окружающий мир таким, каким он предстает нашему умственному взору, мир, который не может быть изменен, то своей рассуждающей частью душа смело производит расчет уместных действий в постоянно изменяющемся внешнем мире. В расчет принимается «способность суждения» (γνώμη), способность ориентироваться на практике, соблюдая истинные правила. Действовать – это значит применять средства, обеспечивающие достижение поставленной цели; в основе противопоставления «средства» – «цели» лежит именно «рассудительность» как умение выбирать. В деятельности, с одной стороны, всегда на горизонте пребывает то, что является пределом и целью, к чему устремлен пристальный взгляд разума, с другой стороны, под рукой (vorhanden sein) всегда имеется набор средств, готовый веер ресурсов. А с другой стороны, технэ есть искусство выбора средств, «исправления» естественных отклонений природной деятельности от ее собственного пути, аналогическое подражание природным процессам в том, что необходимо человеку¹.

Все медитации на тему теории и практики, которыми западная философия не уставала предаваться со времен Платона и Аристотеля, имеют одно и то же место – разрыв между реальностью и ее образцом. Греческий (западный) путь создания и воплощения образцов лежит через противопоставление бытия и сущего, сущности и явления, эйдоса и вещи, идеального и реального миров, и, как результат, – «средства» и «цели». Можно изменить сами рамки, изменить одну из сторон, но выйти за рамки такого мышления трудно. Даже сегодня те, кто ищет новых моделей в области науки управления, не могут обойти этого отношения.

«Хитрость» инженерного разума: постав и изытость

Под инженерным разумом понимается определенный тип рациональности, основными признаками которого являются целеполагание, и связанные с ним целесообразность и эффективность (соотношение самой цели и затрат на ее достижение). Этот тип рациональности, возникая в XVII веке, становится господствующим в XX веке, подчиняя себе все сферы человеческой деятельности, все формы культуры и все виды социальных, культурных, телесных и интеллектуальных практик².

¹ Шадевальд В. Понятия «природа» и «техника» у греков // Философия техники в ФРГ. М.: Прогресс, 1989. С. 101.

² Хоркхаймер М. Затмение разума. К критике инструментального разума. М., 2011.

Целью данной статьи является анализ антиномичности («хитрости») этого разума и его онтологических оснований. А именно, во-первых, онтологических оснований самого дискурса технэ, и, во-вторых, сущности метафизического акта, лежащего в основе технического отношения к миру. Такой анализ не предполагает оценочного отношения к самому инженерному разуму.

1. *Антиномии инженерного разума.* Инженерный разум – это решение задач. Но что значит: задача? Задача всегда есть некое соотнесение условий и требуемого ответа; этот ответ выступает как цель и является истиной задачи. Она есть условие согласования искомого и условий, цели и заданного. Хитрость заключается в том, что истина задачи как ответ есть и искомая цель, и изначально данное условие: задачи без ответа не бывает. Это означает, что истина определена одновременно и как цель, и как смысл (смысловой горизонт) самой задачи. Этим определяются все антиномии инженерного разума.

а) *Антиномия цели.* Ключевая антиномия инженерного разума: с одной стороны, истина *положена* как условие задачи, с другой стороны, она *изъята* как безусловная цель. Антиномичность инженерного разума и заключается в том, что цель задачи выступает одновременно и как безусловное – смысл самой инженерной деятельности, и как обусловленное – конкретное желаемое и достижимое сущее. Истина цели заключается в том, что она выступает одновременно в двух противоположных ипостасях: как смысл деятельности она есть должное, как конкретно достижимое состояние она есть сущее; как смысл она есть безусловный горизонт, определяющий саму деятельность, как конкретно достижимый результат она есть условие, придающее реальность самому смыслу деятельности. В этой «хитрости» технического разума и заключается вся проблема инженерной деятельности: в ней условное и безусловное есть одно и то же.

б) *Антиномия эффективности.* Для человеческой деятельности целевое причинение является основополагающим: осуществимость цели и есть практическое доказательство эффективности целеполагающей деятельности. Однако само понятие эффективности двояко. С одной стороны, эффективность означает меру между желаемым результатом и используемыми для его достижения средствами. Деятельность эффективна, если полученный результат «совпадает» с желаемой целью. Деятельность неэффективна, если результат серьезно отличается от желаемого образца. При этом важным является то, что такое соответствие всегда определяется ретроспективно – относительно результата как уже наличного сущего. С другой стороны, мера эффективности может задаваться не только соответствием потраченных ресурсов для достижения результата, а качеством самого результата для дальнейшей деятельности и развития. В таком случае надо говорить об эффективности как о продуктивности. Результат выступает как определение целесообразности соотношения актуального и возможного в нем для дальнейшего развития деятельности. В этом качестве эффективность оказывается перспективным понятием.

Таким образом, антиномичность инженерного разума заключается в том, что его эффективность измеряется двояким образом: относительно наличного

результата как воплощенной цели и относительно этого результата как презентации *смыслового горизонта*. Действительное присутствие в качестве результата воплощает в себе и актуальное, и потенциальное сразу и одновременно.

в) *Антиномия рассудка*. Однако это значит, что в инженерном разуме имеется «разрыв» между знанием как выражением сущности вещи, с одной стороны, и реальностью ее воплощения в практической деятельности, с другой. Цель как желаемое самой инженерной деятельности есть, прежде всего, желаемое в соответствии со знанием сущности вещи. Это означает ориентацию на особенное как само действие различения общего и единичного. Действовать – это значит применять единичные средства, обеспечивающие достижение общей цели. Поэтому сущностью инженерного разума является способность суждения, или рассудительность, т. е. способность ориентироваться на практике, соблюдая общие правила¹.

Однако, способность суждения всегда выступает в двух ипостасях: во-первых, построения единичного на основе целевого образца (действие по правилам), во-вторых, проектирование общего представления на основе единичных экземпляров (генерация и идеация)². *Антиномичность инженерного разума и заключается именно в том, что всегда имеется возможность двойного движения от всеобщего принципа технического устройства к его единичному воплощению и обратного движения от единичного образца к генерации общего принципа.* «Хитрость» инженерного разума в этой альтернативности движения способности суждения при решении актуальной задачи.

2. *Онтология технического*. Это означает следующее.

а) *Конечность / бесконечность*. Для инженерного разума мир должен быть, безусловно, конечным, целостным для того, чтобы мы могли решать задачу. Мир конечен в силу самой его завершенности и совершенности. Если мир оказывается бесконечным и незавершенным, решение задачи не имеет смысла; она оказывается принципиально не решаемой³. Инженерная деятельность превращается в ремесло, имеющее только случайные, а не законосообразные основания. Для инженерного разума мир изначально должен быть задан как конечный; бесконечность должна быть конечным образом представлена. Это значит, что сам инженерный разум конечен; он есть *техно-логос*.

б) *Смысл техно-логоса*. Инженерный разум есть техно-логос, потому что это логос (свет и смысл) технэ – искусства. Что такое технэ как искусство? Это такое искусство, которое имеет дело с сущим как уже налично-данное. Сущее

¹ Аристотель первый вводит такую особую интеллектуальную способность, которая непосредственно подчиняет себе практическую деятельность. Кант связывает эту способность также с практической деятельностью, в которой он видел, прежде всего, искусство, а не инженерную деятельность.

² Коген Г. Теория опыта Канта. М., 2012. С. 411.

³ Это принципиальный момент инженерной деятельности именно как деятельности, т. е. *труда* человека. Только Ж.Симондон исключает человека, рассматривая развитие техники как некий объективный процесс с «открытым кодом», наподобие любых физико-химических процессов. В этом случае техника выступает как особая реальность со своими закономерностями вне отношения к деятельности человека. Наоборот, именно человек становится в отношении к техническим индивидам. – См.: Simondon G. Du mode d'existence des objets techniques. Paris: Aubier, 1958, 1969.

уже должно быть приведено в наличность, поставлено как непосредственно присутствующее. Логика инженерного разума как дискурса технэ – это логика оперирования с наличным, подручным, непосредственно данным, здесь присутствующим, т. е. *сущим* (Мет., 1031b1-1032b5)¹. Логика инженерного разума разворачивается внутри таким образом заданного (данного) сущего. Само данное (= сущее = наличное) трансформируется, обрабатывается, преобразуется и т. д. как *конечное*. Безусловным условием инженерного разума является приведение к наличности: постав (Gestell)².

в) *Фронеzis*. Смыслом инженерного разума является цель. Что такое цель? Цель – это реализация эйдоса, энтелехии вещи, т. е. того, к чему эта вещь как сущая предназначена и развернута-направлена. Поэтому основной категорией инженерного разума является эффективность, а его формой – фронеzis (φρονήσις). Фронеzis и есть рассудок, который связывает цели и средства; увязать их возможно, только увязав актуально-наличное и возможное конечной последовательностью шагов-действий, т. е. во времени. Это логос самого соотношения меры / границы, т. е. гармонии между наличным сущим и должным (Никомахова этика, 1140 а 24 – 1140b11)³. Поэтому фронеzis полагает и включает в себя не просто последовательность шагов-действий, но некую «хитрость». А именно попадание, некую обманку, удачное стечение обстоятельств, позволяющее эйдосу выйти в наличное развернутое состояние здесь, т. е. стать совершенным и завершенным сущим.

Итак, фронеzis есть последовательность соотнесения цели и средств. Однако само это соотнесение совершается внутри самого фронеzиса как смыслового горизонта такой последовательности. Это смысловой горизонт самой этой последовательности; в таком случае это свет внутри света. Гармония цели и средств – это малый просвет внутри большого света-логоса, присутствующего и в то же время изъятого, остающегося вне самого конечного рассудка, фронеzиса.

Инженерный разум изымает из бытия сущее, полагая его как *только* наличное; фронеzis и есть акция изъятия как положения в наличность. При этом фронеzis, полагаясь как акты поставы, в каждом акте сам изымается из наличности. Это и есть внутренняя спекуляция самого инженерного логоса.

г) *Время поставы / изъятия*. Есть конечное время последовательности действий, и есть время цели. Время цели – это «большое» время смыслового горизонта, которое есть условие времени последовательности. Это время есть, налично, но изъято из временной вереницы конечных шагов-действий, связанных с реализацией цели. В процессе осуществления деятельности время превращается в наличное⁴, «переводится» в регистр наличности. Но это осуществление времени суть одномоментно его *неосуществление* как времени, ибо то, что приведено в наличность не есть время, а есть – как *на-стоящее* – сущее.

¹ Аристотель. Собр. соч. в 4 т. Т.1., М., 1976. С. 196–197.

² Хайдеггер М. Вопрос о технике // Хайдеггер М. Новая технократическая волна на Западе. М., 1986. С. 45–66.

³ Аристотель. Собр. соч. в 4 т. Т.4., М., 1984. С. 176–177.

⁴ «Пре-вращается в наличность» – значит: «оборачивается (sich wenden an)» наличным временем

В этом смысле время – это *ничто* инженерного разума. Инженерный разум производит, фабрикует, отликает, куёт само время в ритме производства вещей, в ритме движения машин, в переключениях электронных реле, схем, чипов и т. д., в открывании окон на дисплее компьютеров, в перекачке битов информации, в числовых регистрах серверов и т. п. Какой образ времени наиболее ярок? – Образ машины или образ мелькания картинок на мониторе. Возьмем чистую форму этого движения: что это? – Чистое время.

Это значит, что инженерный разум опредмечивает, овеществляет время, приводит его в форме производимой и фабрикуемой вещи к чистой наличности. Ибо что такое чистое время? – Смена, просто смена, последовательность конечных шагов... Но при этом само время, приводясь в наличность, опредмечиваясь, становясь настоящим, теряет смысл перехода, смены, становится не-существующим именно как время. Становясь, оно изымается как временность; приводясь к наличности, оно именно как временение исключается из присутствия.

Таким образом, технолос разворачивается как редукция времени. *Поставляя* время в фактическую наличность его использования, он тем самым его и *изымает*, исключает, редуцирует как *само* время. Постав в наличность есть выдвигнутость из времени в безвременье.

Собственно, в таком безвременьи сила инженерного разума: это возможность начать процесс производства сначала, повторить все сызнова. Механизм работает всегда; однажды сочлененные детали и элементы заключают в себе полную и актуальную потенцию (возможность) совершения работы, т. е. присутствия. «Наутилусы» всегда плывут, механизмы всегда работают, атомные бомбы всегда взрываются...

Что значит здесь: *всегда*? Всегда – значит в настоящий момент; время здесь изъято. Оно всегда за пределами самого сущего, самой техники, самой технологии. Цель машины или механизма присутствует в *принципе* его устройства, т. е. в структуре соединения его элементов так, чтобы реализовать, опредметив в наличной форме, сам его принцип. Но это значит, что сам принцип присутствует в этом устройстве одномоментно и как цель, и как наличная структура. Точнее, принцип и присутствует как наличная структура, и отсутствует как реализованная цель. Он – как принцип – актуально реализуется только в работе данного устройства, агрегата, механизма, машины. Он, тем самым, презентует актуально изъятое время и изымает из наличности время актуальное¹.

Итак, дискурс фронезиса – это логика опредмечивания (вплоть до овеществления) смысла, и, одновременно, логика изъятия из бытия, логика распредмечивания вещи. *В инженерной деятельности пребывание и прибывание живут изъятием, изыманием, исчерпанием* – можно было бы сказать: «ресурсов», «энергий», «человеческого материала» и т. п., словом, «материи». Но в действительности *это изъятие из бытия: когда нечто переводится в сущее, в бытии образуются дыра*.

3. *Метафизика технѳ.* Что высвечивает сама ситуация господства инженерного логоса? Логос (смысл) есть свет, благодаря которому есть сам инженерный

¹ Юнгер Ф.Г. Совершенство техники. СПб., 2002. С. 163–168.

разум, но который для этого разума как его основание остается «за кадром»: это предел инженерного разума. Это *предел разума* вообще: данность сущего есть бытие; это его явление; вещь дана, присутствует, поставлена в присутствие, наличествует как сущее. Только в этом случае с нею возможна какая-либо деятельность. Деятельность вообще возможна только с сущим, присутствующим, наличным, предметом, вещью; с не-сущим, не присутствующим, не наличным, не-предметным и не-вещественным деятельности просто быть не может.

Но не такова ли вообще вся человеческая деятельность как приведение к сущему из несущего, выведение бытия из не-бытия, т. е. постав путем изъятия (Мет., 1033 а 25-1034а 5)¹? А если это так, то не является ли инженерный разум (инженерная деятельность) всего лишь манифестацией и демонстрацией принципа любой человеческой деятельности? В таком случае нет ничего удивительного в современном господстве технолога.

Тогда в каком смысле благодаря инженерной деятельности образуется «дыра в бытии»? Ведь это не метафора: где же еще может быть сущее, если не при своем бытии? Где же еще может быть бытие, если не при его сущем?

Вопрос о метафизике технэ заключается в том, что делает техническое техническим? Все происходит из того, что ему предшествует; что предшествует сущему как продукту инженерного разума? Не-сущее и не-бытие; сущее есть из не-сущего, бытие из небытия (ничто). Это не-бытие есть само бытие, взятое как отсутствие первого, как то, что еще не получило статус и смысл бытия. Это смысловой горизонт бытия, который дан вместе с бытием, но по смыслу ему «предшествует». Короче, это горизонт Ничто. Конечно, из ничего ничего не происходит; *ex nihilo nihil est*. Но это ничего (Ничто) дано вместе с бытием. Это иное бытия, как само бытие есть иное сущего.

Само различие между не-сущим и сущим, между сущим и бытием, между бытием и не-бытием есть такое событие развертывания и выхода в присутствие из непотаенности, горизонтом которого является Ничто. Это не-бытие есть такое иное бытия, которое присутствует как его возможность, т. е. как присутствующее отсутствие. Такое ничто всегда присутствует как тень бытия, поскольку само бытие и есть, и не есть. Это суть сам смысловой горизонт высвечивания бытия некого сущего, который всегда оказывается не актуализируемым и не тематизируемым горизонтом, просветом, различием и событием.

В чем «хитрость» инженерного разума? В том, *как* он приводит к наличию, *как* делает сущим сущее. Инженерный разум делает не-сущее сущим посредством того, что при этом наличное сущее перестает быть таковым и превращается в не-сущее. Это событие бытия есть постав и изъятие.

В своей работе «Вопрос о технике» М. Хайдеггер указал только на постав как на такое отношение к бытию, когда последнее выводится (про-из-водится) как сущее, наличное. Но он не указал, что при этом оно еще и ничтожится². Осуществляясь, становясь, реализуясь в виде бытия наличного сущего, само бытие всякий раз ничтожится, нивелируется, низводится как бытие, а сущее изымается

¹ Аристотель. Собр. соч. в 4 т. Т.1. М., 1976. С. 200–202.

² «Техника – вид раскрытия потаенного» – См.: Хайдеггер М. Вопрос о технике // Хайдеггер М. Новая технократическая волна на Западе. М., 1986. С. 50.

из бытия, становясь в своей предметной наличности при всей вещественности, очевидности, мощи настоящего на самом деле не-сущим, не-присутствующим. Что и позволяет его изменять и на смену одному сущему изготавливать *новое*.

Производство, поэтому, фактически есть выведение как ничтожение, постав как изъятие. Это не две стороны одного, а само одно и то же: одно живет другим. Постав бытия в наличность как сущее есть изъятие его как бытия и присутствие его как не-бытия; такое изъятие из не-бытия есть приведение бытия к присутствию как бытия в форме сущего, которое при этом становится в своей наличности не-сущим.

Различие, которое мы при этом проводим, и которым мы подвижны, само есть результат и выражение того, что наш логос есть приведение к присутствию. Однако, как только мы задаем вопрос о бытии сущего, мышление (логос) развертывается в этом отношении между таким различием бытия и сущего. И также – как только мы вторым шагом ставим вопрос: что есть бытие? – так сразу же мышление (логос) развертывается в отношении между бытием (сущим) и ничто как его иным. Бытие при этом определяется и сразу же ничтожится, превращаясь в сущее. Вся суть в том, что мышление как логос движется *внутри* этого горизонта, распахнутости, просвета, т. е. внутри горизонта ничто. При этом сам горизонт ничто изъят из самого логоса, и наоборот, логос как таковой изъят из своего горизонта. Оба присутствуют как таковые путем изъятия друг из друга. Иначе говоря, они присутствуют путем изъятия. Мы видим посредством света, но не видим сам свет («Государство», 507 д – 508 а-д)¹.

Таким образом, «хитрость» инженерного разума в том, что он производит сущее *не из бытия, а из его ничто*. Само ничто остается при этом всегда нетематизированным. Это суть тот метафизический акт, который творится внутри инженерного разума. В этом логос инженерного разума демонстрирует сущность логоса как такового, понятого только как присутствующее.

Technogenic Subjectivity and its social projections²

Introduction. Technogenic subjectivity is defined as a transformation of classical intelligence affected by the development of modern digital and information devices. The development of digital devices, on the one hand, shapes the subject with specific anthropological features. This subject is adapted to the work with these devices and the exploitation of new information gadgets. A new subject turns out to naturally fit into this environment. On the other hand, this technogenic subjectivity determines performance in this digital medium and its further development. In other words, technogenic subjectivity results from the development of information technologies and serves as a prerequisite for their further development, a factor for their work.

Studies which are being conducted in this area mainly refer to the psychological and/or social aspects of developing a new subjectivity. Scientists analyze the impact

¹ Платон. Государство. СПб, 2005. С. 351–353.

² Статья была написана в соавторстве с А.Ю. Внутских.

of digital technologies on the mental abilities of a person – perception, memory, imagination, decision making, a skill to act in a new environment, etc. These studies tend to consider human-machine interaction and engineering psychology; therefore, they don't question the dramatic transformation of the psyche under the impact of these new devices. In the end, they focus on designing a user-friendly interface which enhances the efficiency of human-machine interaction. This can clearly be illustrated with a large body of User Experience (UEX) studies.

Thus, the concept of subjectivity in modern science is taken for granted, while subjectivity is likely to undergo serious transformations in the context of total digitalization. That is why it is philosophy that has to pose a question about the essence and the structure of technogenic subjectivity, since the concepts of subject and subjectivity are the inventions of Modern Philosophy.

The purpose of this paper is to comprehensively analyze the structure and the social projections of technogenic subjectivity. The structure of subjectivity is defined as a system of classical intelligence, while the social projections are the structures of motivated intelligence-determined behavior. That is why our task is to consistently describe the transformation of sensuality, imagination, and intellect, as well as the respective social psychological phenomena as social projections of this subjectivity.

Approaches and methods. Presently, the question of technogenic subjectivity is discussed in the following areas.

The first field includes studies associated with the invention of the so-called radical technologies¹. They are mobile devices, augmented reality, and Internet of things, digital manufacturing, blockchain, cryptocurrency, and machine learning. In fact, these areas of research traditionally focus on the analysis of the technology impact on changes in the human routine activities (W. Benjamin, P. Virilio, D. Kamper, G. Gebauer, etc.). However, there is a key difference – an extreme nature of the radicalism of these technologies; in other words, their impact transforms human existence in a qualitative manner. These devices and technologies are designed with new ways of communication, information usage and storage; they function in a network since their software, hardware, and maintenance is designed to be technologically, operationally, financially, and legislatively connected, thus comprising their external infrastructure and a system of services. These radical technologies demand not just special skills from the owners of mobile devices – these devices technically establish a particular dimensionality of new anthropological sensuality. For example, touch screens transform the tactile sensitivity of a human by determining a basic set of gestures (tapping on the screen, sliding, moving your fingers apart to zoom in and out on the screen) which turns out to be universal and applied in all manufacturing industry of these gadgets².

These devices transform both humans routine existence and communication methods. The simplest functions of a smartphone can be enabled only with an obligatory access to the social networks, databases, GPS-navigation systems, Google maps, etc. A personal cell phone turns out to be a means of orientation in space and identification of its owner; the device turns out to be a structural element of being for a modern

¹ Greenfield, Adam, *Radical Technologies: The Design of Everyday Life*, Verso (2017).

² *Ibid.*, p. 38.

man, thus functioning as an ontological evidence in a performative manner¹. The key problem here is that we perceive the world around us with information which is not chaotically provided: it is defined by the algorithms of the operational systems which, actually, do not reveal any connections with particular subjects. Finally, this “embeddedness” of a modern man into the global digital infrastructure problematizes the democratic procedures and the principle of justice with the access to these resources, as well as the principle of security: it is impossible to have an access to the network resources with no access to personal data.

However, these studies point to the transformation of sensuality and routine human behavior under the impact of radical technologies; but still, they are mainly focused on the social and ethical implications of their exploitation. These studies consider the issue of technogenic subjectivity as a peripheral one. What is more, they typically examine the particular empirical implications of their expansion and do not move to the level of a serious philosophical analysis.

A new philosophy of embodiment is another area of studies. The development of the media environment facilitates new “modes” of body and a special digital anthropology². It is not about designing technical devices being “amplifiers” of a human body (caps and additional parts, prostheses, exoskeletons, etc.) but about new body practices and working in close ties with the technical organs of a human body. This is the development of “a digital body”³ – from digital monitoring of a human body to implanting the electronic devices into a human body, designing “hybrid bodies”, including media cityscapes which are seen to be “an additional organ” of a human body⁴. Here, the studies primarily concentrate on the human mode of existence in digital reality, means of communication with digital objects or virtual environments⁵. The development of “body-gadgets” mainly designed under the principles of social engineering of a body (P. Bourdieu, M. Foucault, G. Vigarello, etc.) “blurs” the concept of embodiment, which is one of the main hotly debated issues in this area of studies. In fact, the possibility to digitize a body, its mapping and virtual reconstruction lead to the situation when the body is no longer an identifier for being a human in the interactive digital process. The possibility to screen the internal organs deprives the skin of its function as an impermeable border between the seen and unseen; understanding the work of cells as a mechanism of nucleic acid replication and code based protein synthesis eliminates the differences between the biological and informational systems; designing prostheses and exoskeletons controlled by computer coded brain signals blurs out distinctions between human and machine; informational coding and decoding of mental images erase the borders between physical and virtual realities. That is why the concept of the bodily as a feature of being human is problematized⁶.

¹ Ferraris M. Dove sei? *Ontologia del telefonino*. – Bompiani, Milano, 55–56 (2005).

² Horst, H., Miller, D. (eds.): Bloomsbury, New York (2013).

³ Lupton D.: *Digital bodies*. Routledge Handbook of Physical Cultural Studies. Routledge, London (2017). P. 200–208.

⁴ McQuire, S.: *The Media City: Media Architecture and Urban Space*. SAGE Publications Ltd, London (2008).

⁵ Lisenkova, A.A.: Transformation of identity in the digital age. *Vopr. Filos.* 3, (2016). P. 65–74

⁶ Li, S., Gu, X., Yi, K., Yang, Y., Wang, G., Manocha, D.: Self-Illusion: a study on high-level cognition of role-playing in immersive virtual environments from non-human perspective. *IEEE Trans. Vis. Comput. Graph.* 28(8), 3035–304914 (2020).

Theory of media and analysis of media evolution in culture is an independent field for analyzing the transformation of sensuality. This is about the development of new media technical devices which transform sensuality (typically, new visuality) [M. McLuhan] and demand new body practices together with new media (graphic interfaces, computer animation, new movie, etc.). Here, interface technologies are looked upon as ways to organize new experience where typical sensuality capabilities obtain additional dimension due to their unexpected applications (either forms of experience organization, or perceived objects are transformed, or the capacities are unusually applied). These devices serve to be mediators inspiring and determining new real perception experiences. This experience expands annotated human sensuality to new ecstatic ways of seeing (for example, a capability “to see” radiation, or to remove some elements in the visual surroundings which are perceived as undesirable¹. In other words, this type of study considers human subjectivity as a technogenic one, i.e., determined by these media devices². These studies are characterized by the fact that a sensual effect can be explored outside its bodily perception as some “virtual residue” or “surplus” which potentially belongs to the perceived matter but is actualized with its interaction with a subject³. That is why, sensemaking of this new sensual experience is closely associated with the disassembly of the traditional concepts of “embodiment”, “intelligence”, and “subjectivity”, and a search for a new definition of “human” itself.

Artificial intelligence and robotics are one more important field of science. Since it is connected with the development of neuron networks and machine learning, basic metaphors for these technologies are rooted in the humanities. However, the achievements in this area of technologies have eliminated the borders between the “human” and “technological”, “natural” and “artificial”⁴. This is about robots’ anthropopathy: the discussions refer to the possibilities and borders of eliminating the superficial differences between a human and a robot and to defining the areas where these differences matter, etc.⁵. Empathy towards robots gives birth to both a new ethics and a new legislation. The concept of subjectivity is also reviewed in the discussions connected with the expansion of the area of ethical: historically, this concept was consistently transferred from sensuality in the Renaissance era to consciousness in the Modern Age, from consciousness to embodiment at the beginning of XX century, from embodiment to normative-rational at the beginning of XXI century. With the advent of modern robots, subjectivity was closely associated with a particular type of behavior, a particular normative position in behavior and decision-making⁶.

¹ Greenfield, Adam, *Radical Technologies: The Design of Everyday Life*, Verso (2017). P. 107.

² Li, S., Gu, X., Yi, K., Yang, Y., Wang, G., Manocha, D.: Self-Illusion: a study on high-level cognition of role-playing in immersive virtual environments from non-human perspective. *IEEE Trans. Vis. Comput. Graph.* 28(8) (2020). P. 47–48.

³ Birnbaum, D.: *Chronology*. Lucas & Sternberg, New York (2005). P. 210.

⁴ Clough, P.T.: The affective turn: political economy, biomedicine, and bodies. In: Gregg, M., Seigworth, G.J. (eds.) *The Affect Theory Reader*, pp. 206–222. Duke University, Durham (2010).

⁵ Slater, M., Perez-Marcos, D., Ehrsson, H.H., Sanchez-Vives, M.V.: Towards a digital body: the virtual arm illusion. *Front. Hum. Neurosci.* 2(6), 6 (2008).

⁶ Nijssen, S.R.R., Müller, B.C.N., Bosse, T., Paulus, M.: You, robot? The role of anthropomorphic emotion attributions in children’s sharing with a robot. *Int. J. Child-Comput. Int.* 30, 100319 (2021).

Finally, a special field of research includes psychological studies connected with the development of new person's skills and abilities required to interact in the context of a digital world with the radical technologies, bodies-gadgets, new media, artificial intelligence, and robots¹. At the same time, digital optimism or digital pessimism remains to be outside the scope of these studies: since it is next to impossible to avoid technological progress, the purpose of major part of the studies in this new area is to find the best human adaptation to new living conditions. That is why, main discussions in this area refer to the psychology of image recognition, issues of digital information comprehension, issues of applied anthropomorphism, solutions of the artificial intelligence tasks, etc.

Thus, we can arrive at the following conclusions. Firstly, all these areas tend to be of an empirical nature and to follow different conceptual principles. Secondly, these areas refer to these or those aspects of technogenics subjectivity, although none explores technogenic subjectivity as a holistic phenomenon.

That is why there is a need for a comprehensive analysis of technogenic subjectivity and its impact on the development of social reality within a philosophical discourse.

The purpose of our research is to comprehensively analyze the transformations of the basic transcendental parameters of human subjectivity under the impact of technogenic factors. It is necessary to analyze the nature of the affected impact (intrusion) of the technogenic factors on the human intellect. It means that the key function of the intellect with regard to the affected part of consciousness (an emotional sensual flow) is to define this affected part in terms of "I" or affection for sensuality from the inside of consciousness. However, there is a modern trend to speak about an actual objectification of intellect as a total colossal body of modern technologies and digital reality. That is why the modern intellect functions in a transformed form: technogenic factors form an external rigid but quite rational structure against human subjectivity. It means that an individual's inner life is characterized by the external centers of affectation.

The hypothesis of our research is that the technogenic transformation of subjectivity is connected with such a transformed rationality when an irrational flow of consciousness is structured by the external rigid rational frame. Transcendental structures of the intellect push through the affected life of consciousness in the form of a set of rational connections with the reasons and motives being technogenic by nature and positioned outside an individual. Since the affected part of the consciousness is defined in terms of intellect from the outside, this totally determines the suffering conditions of a person. The task is to show the transformations of the functions of sensuality, imagination, and intellect in the overall intelligence structure under the impact of external technogenic factors.

Methodologically, the research compares the functioning of the elements in technogenic subjectivity and classical intelligence. We select the four key elements of Kant's archetype of reason as the input parameters for our analysis of technogenic subjectivity: 1). affected sensuality, 2). spatial and time characteristics of perception, 3).

¹ Lundgren, B.: Ethical machine decisions and the input-selection problem. *Synthese* 199(3–4), 11423–11443 (2021).

correlation between productive and reproductive imagination, 4). unity of consciousness. Comparison of each element in classical intelligence which functions under their affectation and determination by the external technical environment defines the description of technogenic subjectivity and the nature of its social psychological correlates.

Results and discussion.

a) *Affectated sensuality.* An active “I” of a person fails to define sensuality under the impact of modern digital devices. Now, it is represented as experiencing a blurred amorphous and, at the same time, rigid externally rationalized flow of life determined by the power of the digital devices.

It means that sensuality is no longer defined by the active “I” of a person. Now, affect is seen as a movement of all technological infrastructure triggering human sensuality rather than the localization and movement of sensual tissues of a subject. Actually, activation of sensuality appears to be a bodily epiphenomenon meaning this technical infrastructure as a huge “virtual residue” of affect.

However, affect is not just realized by a subject, since it appears to be a kind of “without-ego actant”^{1, 2}. Affect’s virtual residue as digital infrastructure can be viewed apart from its bodily manifestation as a reaction of a purely technical nature^{3, 4}. Since digital virtuality serves to be an internal property of technical processes, then affectation is totally deprived of anything human. It turns out to be a manifestation of the dynamism of the material interactions in the digital device: M.Hansen writes, “...аффективность присуща самому потоку материи: она всегда уже имеет место в вибрирующей связности материального континуума”⁵. In extreme cases, total “desubjectification” of affect means abandonment of materiality priority and shift to procedurality priority. This also happens in modern digital devices where a material information carrier loses its meaning while the effect is only explained with the internal energy of the processes. “The turn to affect points instead to a dynamism immanent to bodily matter and matter generally – matter’s capacity for self-organization in being informational”⁶.

So, technical infrastructure and its virtual states “produce” the current states of changes in digital data. Affectation appears to be an autonomous mode of existence originated from uninterrupted information processes localized outside the subject. Its autonomous nature is determined by these processes rather than is defined by “I”. Experiencing and emotions of an individual determines the final point of these processes only when a new actual reality is assembled. This moment unites an individualized essence with a pre-individualized hidden virtual material informational reality. However, in this case self-realization as a flow of experiences turns out to be realization of

¹ Tsai, C., Marshall, J.D., Choudhury, A., Serban, A., Tsung-Yu Hou, Y., Jung, M.F.: Humanrobot collaboration: a multilevel and integrated leadership framework. *Leadersh. Q.* 33(1), 101594 (2022). P. 85–86.

² Massumi, B.: The autonomy of affect. *Cult. Crit.* 31, 83–109 (1995). P. 501–502.

³ Birnbaum, D.: *Chronology*. Lucas & Sternberg, New York (2005). P. 210.

⁴ Tsai, C., Marshall, J.D., Choudhury, A., Serban, A., Tsung-Yu Hou, Y., Jung, M.F.: Humanrobot collaboration: a multilevel and integrated leadership framework. *Leadersh. Q.* 33(1), 101594 (2022). P. 85–86.

⁵ Sedgwick, E.R., Frank, A.: Shame in cybernetic fold: reading silvan tomkins. *Crit. Inq.* 21(2), 496–522 (1995). P. 68.

⁶ Birnbaum, D.: *Chronology*. Lucas & Sternberg, New York (2005). P. 211.

one's externalized and embodied rationality. "I" of an individual is paradoxically transformed into the "Not-I" (virtual digital rationality). And vice versa, the Not-Self as an irrational flow of technogenic sensuality becomes its "I". An individual loses his intellect and acquires it in an alienated and external form.

This generates a kind of psychological duality, which means a symmetrical correlation of two opposing emotions of technogenic sensuality resulted from the external rationalization of the life of a modern person. On the one hand, these emotions are anxiety, panic attacks, and spitefulness. They are defined by realizing the irrationality of your emotional experiences, to be more precise, by the effect of external alienated rationality and the loss of the Self (its displacement). On the other hand, an individual experiences the feeling of stability related to understanding an externally rationalized living environment, and thus to rationalization of the affected flow of sensuality (its displacement). On the one hand, technical rationalization leads to external normalization of living conditions and displacement of the affected sensuality and institutionalization of the transformed "stable" "I". On the other hand, it is technical rationalization that helps realize the sensuality affectation and establishment of "I" irrationalization. Social projections of these emotions are exaltation in search for the true "I" and extreme rationalization of experiencing respectively. However, neither guarantees a return to "true" life. Technogenic reality turns out to be the living world for a modern person.

b) Spatial and time characteristics of perception. The nature of technogenic affectation of sensuality points to the lack of a priori productive synthesis of space. Spatial schemata are defined by the affectation of a human body rather than by the power of a productive imagination. It is the body which serves as an "operator" designing the spatial configuration of the surrounding world. And this factor significantly transforms the whole area of external sensuality (external perception) of a modern person.

On the one hand, the space for the existence of a modern person is experienced locally only: this is the sphere of my bodily being. Actually, it means that a person is dropped out from the global space and literally falls into his place which he knows or has to know. On the other hand, a cell phone which visually expands the borders of space turns out to be the means of this localization. That is why there is no particular localized place, since the network visually represents the global space there. The space in a cell phone is presented as a potential presence of a human body. Geolocation is a basic feature of any cell phone; therefore space is a priori synthesized outside human consciousness. Space is not a form of external experience but a form of digital devices representation; it is supplied as a function of this device rather than synthesized by imagination. Its geometry is replaced by its virtuality.

Thus, the spatial world is structurized with manipulations with cell phones. A cell phone equips a person with space as something which is at hand. It is not only about the global space virtually represented in a cell phone but also in a direct "local" space since it is also defined by a cell phone. The location itself is found with the local topographic reference points of a virtual network. That is why location is, first of all, location in a network, and only then it is the localization in the real physical place. In the local place, the global space is virtually given to a person; although the local place

turns out to be detected with a technical device. Such a glocality of space is a feature of a cell phone, when space can be used by a person as cash¹.

However, this technogenic deformation of space feeling is manifested in the contradiction between existential proximity and existential distance. Space is given to a person in a way that the person is placed in space. Since space is not structured by imagination but is supplied by devices, existential proximity and existential distance appear to be “aligned” into one, indistinguishable “here” thanks to mobile devices. The real geometry of space appears to be a violated virtual topology, while global space actually acquires the structure of rigid cells of local existence. Social space is experienced as a set of local places determining the possibility of social relocations.

Socially, and psychologically, this means a discrepancy between the local narrowing of space and freedom of movement in global space. Technogenic affection for space generates ambivalent emotions which reflect the contradiction between existential proximity and distance. On the one hand, nonflexible attachment to a local place means a narrowing of the social horizon when the entire global space is limited to its representation on a cell phone. In this case, global space is experienced as something illusive, unreal, untrue; this is likely to be about a local place, a rigid social cell of being. We exist “here”, while the “there” horizon is seen as something unreal and untrue being. On the other hand, virtualization of global space is experienced as its accessibility. In this case, it is the global space that is experienced as something authentic and true, while being attached to the place is seen to be a narrow and untrue small world of existence. This is manifested in higher disorientation of a person in space, a loss of connection with something you are accustomed to, topological cretinism, failure to understand global space outside a cell phone interface.

Like space, time also fails to be the power of productive imagination. It turns out to be a set of flows of all external rationally experienced processes. That is why it is a parameter of consciousness rather than the self-consciousness of a modern person. This time is not constituted by our “I”, actions, and behavior of a person but rather, on the contrary, is defined by the flow of external events, time of organizers, watches, and quantum generators of mobile devices. This is not my time, but the time of technical gadgets.

Now time is not produced but reproduced; therefore, it is a kind of flowing backwards. Indeed, there are so many events that their importance is lost. Consciousness cannot keep up with reality, and this results in its reproduction: the present turns out to be a construction from an archive with the time moments. But in modern conditions an archive is filed with the help of technical devices and is stored in a net. All these moments lose their clear historic dimension inside the digital archive, since here the flows of information are mixed up in an absolute of unstructured network omniscience. By their nature, digital objects are alienated from the historic sensuality detecting the figures of memory. This means that memory loses its functions to story and to point out valuable moments from the past with regard to the present. A digital archive is a place to accumulate and store information of an unclear time nature. This archive manifests

¹ Hansen, V.B.N.: Feeling without feelers, or affectivity as environmental force. In: Angerer M.-L., Bösel B., Ott, M. (eds.) *Timing of Affect: Epistemologies of Affection*, Diaphanes, Zurich, Berlin (2014). P. 65–86.

ontologically hybrid on-demand reality right from its productions: digitized reality is given in this or that modus of time on-demand and depends on samplings. This means that the mechanism of data filtration and retrieval defines time and its modi¹.

Indeed, the present time loses its status as the real time, since it serves to be a projection of the dearchived and reconstructed. When data is filtered and extracted, there is a real-time delay between the past and present. Digital time is present time only, but every present moment is a real-time delay due to the speed which consciousness cannot cope with. This operational delay is a localized retention as a tool for digital construction of the present: an inquiry is an impression, while a data filtration delay is retention of the present. In this case, things and their textures are only represented by combining sensual and lost for a moment. The only thing left from reality is its digital code, while the sensuality historically localized by a material object is completely dissolved in a digital archive. Decayed mnemonic track is filled with technical media sensuality: a virtual digital environment is embedded into this sensuality and functions outside conscious perception.

This means affected blocking of human rationality in such a way that time is perceived as an endlessly resumed and multiplied experience triggered by the external watch. No matter how reactive the perception of time is, it is associated with realizing the differences between distribution and reproduction, between representation and memory, between reality and archive. This is the contradiction between life and the time of watch, since human consciousness cannot entirely turn into a mechanical process. This means that both time and space acquire a cell structure, with each cell having a separate structure of time modification.

A gap between temporariness of experience and temporariness of self-consciousness destroys common basis and multiplies the sum of experiences, evaluations and statements about the present. What is embodied in the digital technologies is now embodied in the social reality in the nature of discourse about the time: a person experiences his fall-out from the present and history or, on the contrary, tries to speculate about the present and history to retain them; the past can be experienced as the true present, while the present can substitute the past². A setback in the fundamental temporal characteristics which structurize the discourse generates this polyphony. The diagrams of this speculative discourse have a mosaic structure which matches technogenic sensuality, virtuality of the data in modern archives, and mobile devices. These conditions cannot provide efficient mutual existence for people and their fully-fledged communication.

c) Correlation between productive and reproductive imagination. In technogenic subjectivity, the overriding priority is given to reproductive rather than productive imagination. Reproductive imagination is strictly determined by the rational structure of a technologized world of a person (Umwelt). However, the point is that this connection is not realized, and imagination seems to freely play the wishes of a person. Meanwhile, the game has started with the priority given to the reproductive imagination over the

¹ Zayakin, A.V., Komarov, S.V.: Mediation effect: being between privacy and publicity. Bulletin of chelyabinsk state university. Philos. Sci. 8(430), 5335–5343 (2019). P. 94–100.

² Komarov, S.V.: Strategies of struggle against time: eventfulness and history. Evropský Filozofický a Historický Diskurz. 1(2), (2015). P. 29–36

productive one since this imagination multiplies the objects of external wishes and strongly attaches them to consciousness. The true reality is hidden with a wave of imagination, but the more rigid the frame of the need is, the more intensive the flow of the game is. It is the reproductive imagination that lets all individual unconscious affects in intellect and programs it.

There are two types of imagination: referring to the past and referring to the future. Referring to the past means being attached to intrusive memories; referring to the future means being attached to compulsive cravings. Digital reality can destroy this attachment, because it reproduces the past or future in the present with no direct impression of the pain.

Digital archivation turns out not just to preserve time heterotopy; it changes the chronology of time. Digital time turns out to be constantly reproduced and reconstructed present. Both past and present are seen in the modus of present as now reproduced past or future. Their content is totally defined by the mechanisms of their reproduction: digital reality transforms a playback mode (*Vergegenwärtigung*) which now depends on search queries but has the structure of retention or memory. The past or future fail to be the functions of imagination; they are displayed by access, search, query, and error. Existential meaning of memories or expectations is totally defined by the nature of their reproduction.

This means that productive imagination is actually reduced in the mechanisms of digitalization, database filtration, and search queries. There is no more need for productive imagination, while its functions appear to be replaced with a recombination of digital information types or machine learning. A linear nature of productive imagination is destroyed by a feature of the digital devices to compensate the limitations of its elements and to provide the desired functions, as well as by their efficiency outperforming social needs. Reproduction is the reproductive imagination which is, in fact, self-reproduced in new combinations. Digital ontological negation of the future and past gives priority to imagination and receives its technogenic institution in digital technologies.

Digital reality is characterized by the fact that the reproductive imagination turns out to be the only access to time. However, on the one hand, the past and present are reproduced as the moments of the valid present; thus they lose their own status of the past and future; modus of the present is the only reality of time. On the other hand, reproduction of the past and future is the only valid reality, while the present appears to be their representing reality. Paradoxically, the present turns out to be outside the time. Hesitation between the two time modes defines blocking of the productive imagination in the consciousness of a modern person. Reproductive imagination is an affected imagination, while the affectation itself is experienced by "I" as a rationally determined affectation. In other words, our Self does not perceive the work of the reproductive imagination as an intrusion of uncontrolled affects. In fact, our "I" sees affected imagination as a free play of productive imagination.

This means a dramatic technogenic transformation of time oversimplification. Time vanishes: the reproductive imagination just imitates the present from the perspective of the past or future. Time is not produced by our Self: it is found to be a time series of external events, a priori given content of time, a pre-found order of time and

the whole set of time. Time being a time series of external events given from within is found in all digital technical devices which define our existence (digital organizers, quantum generators of mobile devices). A priori given content of time is found in the database of any digital archive (as the eternal present). A pre-found sequence of time is set in the operational systems and ways to connect with the technical devices which make it possible to handle the systems; technology is the subjectified sequence of time. Finally, the total set of time (Aller Zeit) is exposed to us in the digital archive, operational system of any computer or machine, since their design includes all modalities of existence time. As we can't cope without them, they cover all the time of our existence.

In other words, imagination schemes are mainly embodied in the structures and flows of data, designs, and technologies. They appear to be forms of storing and distributing time rather than presenting it.

d) *Unity of consciousness*. This context triggers the question about the subject, namely about the unity of consciousness. Traditionally, the unity of consciousness was manifested in an ego cogito structure which connects the intellect and sensuality with supreme worldview ideas, ethical and esthetical values guarding human thinking. However, these days, consciousness is being centered by external technogenic factors only rather than by its own logical structures.

Indeed, we always perceive ourselves as acknowledging ourselves in the flow of experiences, but never in the specific self-presence of now moment. It is always delayed against itself. This means retention of self-perception of oneself or “a crack” in the subject¹. Traditionally, this “crack” in the subject was, metaphorically speaking, “mended” with the logical structures and rigid system of norms and values. But now, the “crack” in “I” is “mended” from outside – with an externally rational technogenic structure of human existence.

The thing is that the subject is no longer defined with the unity of apperception. This unity is sure to be present in every consciousness, although it is no longer supported by the unity of the intellect's logical structures and the overall unity of personality. “I” is significantly transformed and serves to be heterogenic sets of atomic cogitations. Since “I” is not given but rather is manifested as addressing oneself as the other, each cogitation has its own time of experience and is not united into common time. The subject just imitates the sameness of self-consciousness and uses language or images². However, both a language and image are just means of identification or simulacra of subjectivity. The point is that referring to language or image serves to be “a shift” to another temporal zone and cannot be considered as a return to the past, i.e. to the authentic “I”. Subjectivity temporariness reveals its original affectation.

However, today new forms of subjectivity do not come from a language or image, but rather from different technical devices. The heterogenic nature of subjectivity is defined by its affectation with digital technologies. It is worth noting that a technical method to refer to oneself maintains and even amplifies the shift in time which underlies the “crack” in the *Self* (G.Deleuze). For example, Aitken is trying to grasp escaping

¹ Li, S., Gu, X., Yi, K., Yang, Y., Wang, G., Manocha, D.: Self-Illusion: a study on high-level cognition of role-playing in immersive virtual environments from non-human perspective. *IEEE Trans. Vis. Comput. Graph.* 28(8), 3035–3049 (2020). P. 42–43.

² Le, D.V., de Sujet, C.: *Enquête sur le fait d'agor de soi-même*. Éditions Gallimard, Paris (2004).

subjectivity with various mechanisms which enable a human eye to see oneself in the act of seeing. This is impossible to achieve without a complicated system of mirrors, subsystems of prosthesis and special visual technologies, flashing screens or cutting-edge robotics. In any case, one cannot avoid the shift in time, which means a breakdown in the sequence of time. Subjectivity turns out to look like a matryoshka doll: one condition is placed inside the other, so that the complete set of atomic experiences does not unfold into a sequence of time. It serves to be a kind of nest-like mechanism of heterochronology¹. It is not consciousness but rather the moments of consciousness that are united by external determinant – either language or body or technical devices – rather than by the unity of “I” and common time.

This lack of time sequence in the unity of consciousness (time series, time content, sequence of time, and all time can be given independently and in parallel with each other) determines the situation when externally programmed “I” cannot think systematically but can express oneself in the flow of separate “reflections”. This is a poorly regulated flow of judgments which “I” covers as the border of the natural psychological field. But this activity does not give any synthetic effect to “I”; that is why the original “crack” of consciousness persists. If in their classic sense, self-consciousness and psychological model of personality is considered to be uninterrupted self-identification of the transcendental ego, then consciousness maintains multiple sets of atomic cogitations in modern conditions. It is not about the multiplicity of consciousness but about the fact that the “crack” in “I” gives greater loss in the unity of consciousness of a modern person in the digital affectation of experience.

So, an ability to judge is no longer grounded in the power of the productive imagination, while the intellect’s categorical structures do not longer function as the united whole in digital reality. However, this means that thinking can no longer perform its synthetic function towards experience. Indeed, the above-mentioned deformation of the temporal schemes of imagination results in a situation when the categories of quantity do not structurize experience but just intensively shape passive imagination. A user can freely create the virtual images on the screens of their cell phones (select the colour, sound, external shape, dimensions, etc.). The categories of quality do not longer preempt the intensity of the sensual flow, but rather define the object which is ingrained into the intellect besides experience. All objects from the digital archives and databases are given to the intellect in their ready-to-use forms. Categories of relations do not longer manifest their substantial unity in experience but perform the role of designing subjective illusions by simulating their reality. Indeed, various options of software and hardware can model the relations between these objects in accordance with their wishes with no connection with reality. Finally, categories of modality do not longer connect the possible with the actual and necessary but instead break their temporal correlates (the future, present, past) and isolate our here-being from being-existence. As it has already been shown, digital existence eliminates ontological differences between the possibility, need, and reality of any object and its temporal modi. It is clear that this intellect does not think of any possible object of experience,

¹ Li, S., Gu, X., Yi, K., Yang, Y., Wang, G., Manocha, D.: Self-Illusion: a study on high-level cognition of role-playing in immersive virtual environments from non-human perspective. *IEEE Trans. Vis. Comput. Graph.* 28(8), 3035–304914 (2020). P. 65.

but actively creates and “articulates” an object’s simulacrum instilled from the outside. In other words, it does not create from experience, but projects the subjective content which is set from the outside onto experience. This is the performance of the intellect which is foreign to an independent autonomy of a thinking and willing “I”.

Similarly, the content of experience axioms shifts from the active production of time to passive structurizing of abstract digital time, i.e. from planning autonomous activity to planning to be more adaptive to external factors. A faster pace of the processes leads to the fact that the existence of a human becomes a receptive adaptation to the changes of the technified world. The content of perception anticipations reveals a clear layering of the subject content of time and the time itself as a mechanical or digital process localized in computer technologies. Then, one is likely to speak about technogenic transformation of the dynamics of the events set by the analogies of experience: a modern person can easily grasp the series of cause-and-effect relations but has certain difficulties with thinking about substantial entities and unities. And the other way round: a modern intellect “brought up” by the newsfeed in social networks still can postulate these entities, but cannot find the cause-and-effect connections between them. As for the postulate of empirical thinking (respective Kant’s categories of modality), their content clearly reveals a break in time modi: the technogenic intellect easily works in the actual area but can hardly transfer the possibility into necessity. Reproductive imagination appeals to the past and the future, so the intellect connected with this imagination is likely to declare that everything is possible and necessary but struggles with defining the actual reality (the present). Everything possible is declared to be actual, but this intellect finds it difficult to define what is really necessary. This means that thinking is turned into a flow of speculations about different topics rather than logic reasoning. The intellect does not cognize, but instead expresses and shapes its desires which it claims to be reality. This technogenic thinking does not produce, does not preempt, does not design, and does not imagine an object but rather rationalizes something which it is received from the outside, i.e. performs the adaptive function only. The discourse landscape of this thinking is an area of constantly multiplying utterances, statements, gestures. This is the field with spontaneous production of these statements and senses at every point and in all directions of this field.

In this context, the function of the subject which is manifested in the principles of empirical thinking and will-defined actions is performed by the technologies of artificial intelligence and self-learning neural networks. A human intellect fails to perform its productive function; therefore, artificial intelligence and neural networks claim to be the actual subjects these days^{1,2}. In this case, it is necessary to speak about a symbiosis of human and technological, rather than about a person as an actor of practical actions. The actual subject is an actant that is a hybrid creature. This hybrid creature could be either a living creature (human and non-human-like) or a smart machine, AI algorithm, etc. This actant could perform actions and change reality³.

¹ Lappin, S.: *Deep Learning and Linguistic Representation*. Chapman and Hall/CRC, Abington (2021).

² Aggarwal, C.: *Neural Networks and Deep Learning: A Textbook*. Springer, Yorktown Heights (2018).

³ Beckers, A., Teubner, G.: *Three Liability Regimes for Artificial Intelligence Algorithmic Actants, Hybrids*. *Crowds*. Bloomsbury Publishing, Oxford (2022).

Thus, the subjectivity of a modern person is radically problematized. It is no longer defined by unity and singularity, but seems to be a set of flows and experiences which have the nature of technogenic affects. If the subject is temporal by nature, it means that the “I” is the original and subjectless mnemonic construction where the lack of the original unity and sameness isolates the events of experiences, but, at the same time, preserves their resonance. In this sense, the subject today appears not to be something which is given but is developed with the help of complicated mediation systems – not only through language or image, but also through devices.

The results of our study could give the following conclusions. Let us put aside the issues of technogenic subjectivity impact on the digital environment (requirements to artificial intelligence, friendly interface, anthropomorphic dimensionality of mobile devices, options of “thinking cells”, etc.) and point out the problems of social reality transformations. Technogenic subjectivity produces a new social reality.

1. Desubjectivated affectivity. It has been shown that affectivity is a set of “activation points” with their virtual body as rationality embodies in digital technologies. That is why desubjectivation of affect means a transfer of all characteristics to this alienated rationality. The affect itself appears to be distributed over all set of material energy processes of digital technologies. This means that the borders between human and non-human, organic and technical are eliminated, affectivity is narrowed to the pure energy process, which is one of the principles of fashionable “object-oriented” ontologies. In all cases, this is an attempt to look at reality “on that side of human”¹. Technogenic subjectivity shows reality as a reality of finite objects being outside any relations with others², or as a network reality where the objects play the role of “virtual” nodes. All things in existence are equal in their ontological status despite their differences in their nature (flat ontology)³; being outside these relations with others, they turn into contingent being, assemblies, hyperobjects or assemblages^{4,5}. These ontologies are based on the oppositions of material – energy, stable – processual, consistent being – virtual being, etc. However, to what degree are these ontologies efficient at experiencing actual reality? To what degree can technogenic subjectivity rely on these ontologies in solving real tasks? These are the questions of much debate, but, as we see it, the underlying and irrefutable statement is that this reality is the result (product) of technogenic reality.

2. Deformation of space. It has been shown that technogenic sensuality defines life orientation in space with virtual characteristics of technical devices rather than with perception. This actually means reality reduction. In other words, the actual reality appears to be hidden by virtual reality; for example, Google Maps, various Internet services, navigators, QR codes which read additional information right from the surfaces

¹ Meillassoux Quentin/ *After Finitude. An Essay on the Necessity of Contingency* / Translated by Ray Brassier/ London, Continuum (2008). P. 11–12.

² Harman G. *The Quadruple Object* / G. Harman. Zero Books. Winchester, Washington (2010). P. 97–111.

³ Bryant L. *The Democracy of Objects* / L. Bryant. Open Humanities Press, An imprint of MPublishing – University of Michigan Library, Ann Arbor (2011). P. 155–160.

⁴ Morton, T.: *Huเปอร์objects: Philosophy and Ecology after the End of the World*. University of Minnesota Press, Minneapolis (2013). P. 61.

⁵ DeLanda, M.: *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*. Continuum, New York (2006). P. 17–61.

of physical objects. The devices of augmented reality perform the function *επόχη* technologically: now virtual reality has a truly ontological status, while physical reality is seen to be its extension. That is why physical carriers do not have any ontological meaning; actual reality is reduced. What is more, a user does not have to know anything about it. Therefore, actual physical and social reality ignites fear: the loss of the net becomes a discovery of the actual space of existence. This discovery is catastrophic in its implications, and a digital person has no skills to manage this actual space. Multiple discussions about the places and non-places of human existence turn space management methods into crucial practical issues of modern times¹.

3. Cognitization of time. It has been shown that technogenic deformation of time perception means that time appears to be the product of reproduction. It does not flow, but is produced by digital devices as a mosaic structure ready to be decomposed (the past) and to be recombined (the future). This means not only “rewriting” history (including the personal biography). This, first of all, means the loss of modernity, since modernity in digital reality appears to be speculatively reproduced: a person does not experience the present moment but discursively constructs thanks to the possibility to reconstruct the past and future. Modernity fails to exist in its own parameters and is defined in the categories of scarcity and absence². Digital reality produces cognitization rather than ontologization of time. Technogenic subjectivity does not see time as something given, but rather as something subjectively reproduced. Today, the issues of time are mainly inspired by technogenic subjectivity, while cutting-edge technical gadgets provide the methods to describe time³.

4. Transformation of imagination. Our study helped us understand that technogenic subjectivity gives priority to reproductive imagination. It has been shown that productive imagination is just a transformed form of reproduction: digital information processing rate, options of information representation in digital interfaces, elements of machine learning perform the tasks of productive imagination by recombining, structuring, and iterating the information inputs. That is why imagination development these days is similar to creativity development, i.e. combinations and recombinations of the input elements. It is no longer developed as an experience of actual synthesis of sensuality and intellect. In terms of social reality, this means its construction rather than experiencing its laws as the actual situation, which demands experience and reliance on productive imagination. This gives a known bias in the social sciences: a shift from experiencing social reality to the processes of management, modeling, and designing which rely on the possibility of reproduction of pre-represented, i.e. reproduced, reality. Technogenic subjectivity reproduces social reality as a project.

5. Deformation of thinking. It has been shown that technogenic subjectivity means the affectation of a judgment ability rather than rationality. This ability is motivated with “activation points” of affectated sensuality which is defined by reproductive imagination in the forms given before and defined from the outside rather than with

¹ Augé M. *Non-lieux*, introduction à une anthropologie de la surmodernité. Paris, Seuil Publ. (1992).

² Evangeli, A.: *The forms of time and technogenic sensuality*. Krasnaya Lastochka, Nizhnii Novgorod (2019). P. 238.

³ Bogost, I.: *Alien Phenomenology, or What It's Like to be a Thing*. University of Minnesota Press, Minneapolis (2012).

productive imagination. The options of digital devices give a full set of ready-to-use forms of rationality representation. Therefore, the lack of any differences between possibility and reality is the key principle for technogenic subjectivity. Since social reality, space, and time are not discovered but constructed, modeled, reproduced, everything which can be thought of must be embodied. This is the strive of technogenic subjectivity for direct embodiment of any projects because they are considered as not yet embodied realities rather than possibilities. When a technologized intellect ignores the need, it strives to “exclude” actual reality and to replace it with constructed or virtual reality. The point is that only technologized and constructed reality can be manageable. The more reality is technically rational, the more understandable it is. The more understandable it is, the easier it could be managed or designed. Technologized judgment ability is embodied in the project of reality. That is why the deformation of the technogenic intellect both comes from and creates a technologized reality.

It is clear that the outlined trends are the subject for debate with further detailed discussions.

Conclusion. Hegel saw an alienated and embodied form of human subjectivity in the forms of the objective spirit. This statement of a great German philosophy is still valid today: the whole huge body of technical infrastructure of a human society is an objectified human reason. This means that the forms of modern devices become the form of a person’s own rationality. But this generates main collisions of social development: technogenic subjectivity, on the one hand, appears to be an irrational and transformed form of technical rationality, although, on the other hand, it is a method of genesis and objectivation of this rationality. Our key task is to show that technogenic subjectivity produces modern (digital) technologies and is produced by them. The point is not that digital technologies are produced by this subjectivity. We argue that in terms of the structure of technogenic subjectivity, digital technologies provide a social reality which matches this way of experiencing, imagination, and thinking. Technogenic subjectivity generates a particular understanding of reality with the right to contribute into its design.

That is why our study should not be narrowed to the structure and functions of technogenic subjectivity and its social projections. Further studies should be focused on a more specific and detailed analysis of its technogenic function: how is this subjectivity embodied in practice and how does it define the development of new digital devices?

Обретение настоящего времени

1. Ситуация современности: антиномии настоящего времени. Время проходит. Для современного человека в этом нет ничего нового и мистического. Это для людей прошлых веков время открывалось как нечто удивительное, поскольку изменения окружающей жизни происходили редко, для человека XX и XXI веков это настолько очевидно, что не вызывает никаких вопросов. И если Гегель еще мог утверждать, что новизна Нового времени заключается в том, что новости в утренней газете определяют жизнь обывателя, то для современного человека это обыденность. Наше повседневное существование непредставимо

без ленты новостей. Постоянное получение новостей, присутствие в социальных сетях, обновление сообщений, сводящееся даже не к их прочтению, а к общению о получении этих сообщений, наконец, постоянное выкладывание в Инстаграмм «моментов» повседневной жизни и т. п., все это есть признаки быстротечности текущего момента.

Но вот именно эта обыденность времени представляет собой главную загадку, ибо даже сам смысл вопроса о времени для современного человека ускользает. Временность настолько очевидна, что она все время забывается. С чем связано это забвение времени? Именно с тем, что мы обвыклись во времени и обустроились в нем. Смысл вопроса о времени ускользает, поскольку принципиально важным для современного человека является именно стремление «шагать в ногу со временем».

Что означает этот императив? Это требование «соответствия времени», т. е. все время быть в курсе злободневности происходящего. Мы стремимся быть со временем, а поскольку время «течет», стремимся изменяться вместе с ним. Современность то, что актуально. А что актуально? То, что соответствует «настоящему» моменту, моменту «сейчас». Именно это и проявляется в болезненном синдроме «не успеть», «не соответствовать актуальному», «устареть»; именно это и проявляется в стремлении постоянно обновляться, в скорости инноваций, в моде.

Но это означает, что в действительности для современного человека приоритетом является будущее. «Соответствовать времени» значит соответствовать не настоящему, но «наступающему»: оно обладает ценностным приоритетом. Поэтому происходит сокращение пребывания в настоящем¹. «Настоящее» несовершенно, как и «прошлое». Только «прошлое» – совершенно несовершенно: в нем нечего делать и с ним нечего делать, поскольку оно не имеет никакого отношения к будущему, а «настоящее» – менее несовершенно, поскольку, так или иначе, связано с будущим: оно суть его «начало». «Настоящее» несовершенно, потому что сжимается для нас в почти исчезающую, мимолетную точку; само пребывание в настоящем для современного человека является неуместным. Современный человек практически ничего не переживает как настоящее, достойное, действительное: он готовится жить в будущем. «Настоящее» принимается только как «стартовая позиция» для перемен.

Поскольку современный человек одержим будущим, постольку его темпоральная шкала определяется стремлением «успеть». Поскольку обладание «будущим» как будущими процессами, вещами, отношениями, наступит только «потом», то современному человеку нужно спешить. Это выражается в стремлении двигаться быстрее, чем это доступно его собственным естественным способностям. Собственно, эта спешка обозначается терминами «прогресс» и «успех». «Прогресс» – от латинского слова *progredere* – «забрасывание вперед»; «успех» – от слова «успевать», «спешить» значит: двигаться как можно быстрее. В этом смысле время современного человека – приближающее время. Все современные

¹ Люббе Г. В ногу со временем. Сокращенное пребывание в настоящем. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2016.

технологии направлены на то, чтобы свернуть время, сократить его. Сокращение времени есть по существу его «искривление», поскольку всякое такое сокращение есть «сжатие» пространства. Способом жизни современного человека становится движение, а символом – скорость. Это ускорение событий поддерживается всей гигантской технической инфраструктурой, современными информационными технологиями, транспортом. Все современные формы мобильности являются выражением «сжатия» пространства и «сокращения» времени¹.

Таким образом, стремление успеть и направленность *на* и *к* будущему означает «выпадение» из настоящего. Но поскольку «будущее» неопределенно и неограниченно, постольку его «достижение» и «обладание» им превращаются в никогда не достижимую иллюзию. «Успех в будущем» есть также неопределенная возможность. Определенным является только настоящее, однако оно отдано на откуп будущему. Иначе говоря, стремление быть настоящим, соответствовать настоящему оборачивается в современных условиях него *отрицанием, нигилизмом* в отношении к нему.

Отрицание этой устремленности в будущее рождает *утопии* времени – постизм и «резервации» повседневности.

Постизм есть попытка удержания сокращения времени за счет «дления» прошлого в настоящем. Это практика бытия в настоящем из истории. Современность остается горизонтом нашего пребывания, но при этом теряет свою значимость здесь-пребывания, открываясь как историческое. Примирение с современностью возможно, только исходя из модуса ее преходимости. Здесь повседневное настоящее всегда несвоевременно и неуместно; оно в некотором смысле – не действительно. Оно есть свертка прошедшего, его дление и сохранение в себе. Только настоящее, хранящее в себе прошлое, опознается как подлинное. Такая практика отнюдь не сводится к памяти и ностальгии по прошлому, когда в настоящем рассматривается только то, что когда-то «сердцу было мило». Нет, настоящее и современное здесь рассматривается как действительно, связанное со своей историей и вырастающее из нее. Настоящее есть совершенное прошлое – и совершенное, и совершенное, т. е. действительно осуществленное прошлое. То есть здесь имеется в виду модус перфектного времени в смысле Лейбница – «лучшего из возможного» стечения событий, а не ценностного измерения прошлого. Настоящее – «лучшее» в смысле реального осуществления, а не потенциальной возможности; само по себе это осуществившееся прошлое может быть хуже всех имеющихся в том прошлом настоящем возможностей². Так или иначе,

¹ Урри Дж. Мобильности. М.: Издательская и консалтинговая группа «Праксис», 2012. Обычно при этом обращают внимание на «сжатие» пространства, в меньшей степени – на «сокращение» времени за счет использования современных технологий; настолько это очевидно. Но практически при этом не замечается «уменьшение» времени: время в пути, поиске, движении теперь не рассматривается как время жизни. Это «пустое», зря растрчиваемое время, скука и тщета существования. Потому, кстати, и требуется его действительно сокращение.

² Кроме того, это настоящее может содержать и не разрешившееся прошлое; такое прошлое в настоящем есть не собственно прошлое: оно – «живое» прошлое, оно «болит» и не проходит. Не разрешившееся прошлое в настоящем есть петля времени. Постизм может включать в себя и этот модус отношения ко времени тоже. – О петлях времени см.: Комаров С.В. Время русского бытия. Часть 1. // Вестник ПНИПУ. Культура. История. Философия. Право. 2015, № 4. С. 8–11.

постизм суть жизнь историей, ее «оживление», реанимация и реставрация в повседневном настоящем.

Другой резервацией утекающего времени является *«эстетизация» повседневности*: тогда горизонт настоящего выступает как созерцание чистых форм вещей и явлений частной жизни. Здесь отношение к настоящему связано с текущим моментом «сейчас», в котором схватывается присутствующее. Мы сосредоточиваемся именно на моменте настоящего, который начинает расширяться: актуальное время не исчезает, но замедляет свой ход. Прошлое и будущее (особенно – будущее) в этот момент не исчезают, но теряют свою насущность, свое давление, свою тяжесть. И потому *не-быть современным (своевременным) – означает быть подлинно настоящим*. Настоящее время выступает как пространство покоя, в котором вещи и явления как бы теряют свое актуальное измерение, выявляя, якобы, чистую форму своего пребывания: они не современны, но повседневно своевременны. Такое созерцание пребывания дарит эстетическое наслаждение. Это признание повседневности единственным «настоящим» моментом суть консервация частной жизни¹.

Однако, ослабление натиска «будущего», потеря им своего значения, эта консервация настоящего или прошлого может быть только временной, а потому оборачивается в итоге провалом. В фундаментальном смысле для современного человека так быть всегда уже поздно. Мы постоянно откладываем дела «на потом» из-за «нехватки» времени для того, чтобы постоянно не успевать. Даже приватная сфера нашего существования заражена актуальностью. Мы можем реализовывать свою «миссию», практиковать «дело своей жизни» частным образом, но поезд времени мчится где-то вдали сам по себе. Современный человек не живет, ибо вся его жизнь еще впереди (или уже позади); мы гонимся за поездом времени, (или провожаем его взглядом опоздавшего). Поезд времени пронесется мимо, и мы всегда рискуем не успеть вскочить на подножку, опоздать, отстать. И консерват частной жизни рождает скуку, а вслед за ней – тоску и отчаяние. Почему? Да потому, что на поверку эти способы бытия оказываются несоизмеримыми современному человеку.

Этот провал связан с тем, что время само становится *способом существования* современного человека. Ускользание от нас смысла вопроса о современности собственно и есть демонстрация выхода за пределы соразмерного настоящего. Современный человек осознанно стремится сделать будущее фундаментом своего наличного существования. И это стремление к будущему, как и маргинальные консерваты прошлого и настоящего, означает «упускание» времени.

2. *Размерность настоящего*. В работе «Время и бытие» М. Хайдеггера мы находим ключ к пониманию смысла «настоящего». Настоящее – не только «наличное»; прежде всего это направленность на «стоящее». Это указание на то, что «стоит» в потоке изменений; это суть бытие. «Настоящее» всегда неподвижно в своем «стоянии», оно есть покоящееся. Оно не может быть «двигающимся», «надвигающимся», «наступающим». Меняться могут сущие, но не бы-

¹ См.: Уэльбек М. Возможность острова. М.: АСТ, 2006.

тие, а потому они суть обстоятельства (*das Bewandnis*) этого бытия. Иначе говоря, настоящее бытие есть *место* (пространство или простор) для изменяющихся сущих (обстоятельств).

Но почему есть направленность «на» стоящее? В чем его «выделенность»? В том, что «настоящее» бытие означает нечто полное и завершенное (см.: парменидовский шар). Это означает, что бытие имеет ценность: это не только стоящее бытие, но и бытие *сто́ящее*. Это скольжение смысла: стоящее бытие настоящего только там возможно, где оно одновременно и бытие *сто́ящее*. Бытие настоящего ценно, потому что оно неизменно; оно неизменно, и потому суть «подлинное» и «истинное».

Итак, бытие настоящего есть истинное бытие, как то, что имеет место. То, что в этом месте (просторе и просвете) имеется, т. е. имеет себя, суть сущее. Бытие настоящее есть такая перспектива, в которой открывается предметное сущее. Сущее есть то, что присутствует в настоящем как изменяющееся (наместник). Это означает обратное: изменяющееся сущее собой выявляет свое неизменное, подлинное, истинное, настоящее бытие. В свете неизменного видится изменяющееся; изменяющееся своим движением являет неподвижное. Истина в том, что преходящее, «текущее», «бегущее» время дано только на основе неподвижного настоящего. И обратно: само настоящее имеется только как стоящее в перемене.

Отсюда становится понятным, что ускользание смысла вопроса о времени заключается именно в том, что современный человек радикально меняет эту оценочную ориентацию времени: будущее заступает на место настоящего¹. Забвение времени заключается в том, что оно становится формой и способом жизни человека. Что это значит? Это означает утрату соразмерности человека в отношении к настоящему, тому, что имеет место быть вокруг него.

Нигилизм в отношении настоящего означает желание обладать бóльшим за наименьшее время. Поскольку пребывание в настоящем определено и ограничено (конечно), оно становится недостаточным источником существования. Ценным для человека теперь является не бытие *в* настоящем, а бытие *к* будущему, поскольку именно оно рассматривается как резервуар возможностей для существования. Это стяжание будущего не только кладет предел настоящему как таковому, редуцируя его просто в преходящий момент, но ведет к «задолженности» настоящего. Современный человек вынужден черпать мощь для своего существования – силу и энергию – в долг у соразмерности бытия будущего².

¹ Строго говоря, забвение времени заключается в отождествлении бытия и сущего, когда изменяющееся сущее стало пониматься как присутствие, а не как присутствующее. Тогда и время редуцировалось только до изменения, движения, перемены. В таком времени настоящее есть действительно только момент, мгновение, бесконечно малое, точка исчезающего.

² Такое превращение «наброска» – понимания как мдуса расположения – не в решимость, а в волю к власти, показали Хайдеггер и Ницше. Это приводит к тому, что и само будущее остается без присущей ему соразмерности. Бытие в настоящем за счет будущего путем вычерпывания его ресурсов характерный пример технической экспансии человека XX века. Чем больше стремление компенсировать возникающую несоразмерность ближайшего бытия, тем больше современный человек вынужден заимствовать у будущего, лишая его собственной основы. Это то, что Хайдеггер не разглядел в Поставе: приведение к наличности есть изъятие из соразмерности будущего бытия.

Этот онтологический нигилизм по отношению к настоящему и прошлому связан с тем, что человек уже нарушил свою соразмерность существующему. Что означает соразмерность бытия, которая современным человеком была нарушена? Это соразмерность времени и пространства как метрика самого человеческого бытия, его антропологическая размерность. Человек по своей природе соразмерен бытию сущего, поскольку он и сам есть сущее, вещь среди других вещей. Речь идет об антропологической размерности бытия: пространство и время только тогда открываются человеку, когда они им обжиты естественным образом – неспешно и осознанно. П.А. Флоренский говорил о пространстве: «Мерою пространственного расстояния служит работа, затрачиваемая на преодоление этого расстояния... Нет надобности, чтобы пространство было преодолено непременно прохождением своими ногами или, в малых размерах, продвижениях руки, головы и т. д.; хотя, конечно, по-настоящему создано только то пространство, которое мы прошли пешком»¹. А. Арто считал, что все человеческое тело является эротическим органом, огромным чувствилищем, позволяющим пережить и осознать танец как само наше присутствие. Речь в этих примерах идет о том, что бытие настоящего становится явленным только сообразно собственным силам и способностям человека. Значит существует антропологически заданная размерность открываемого пространства и времени, нашего места присутствия. И всякое ее нарушение означает преодоление присутствия, несоразмерность окружающему сущему.

Поэтому даже частичное внесение «будущего в настоящее» означает нарушение соприсутствия человека с бытием настоящего. Всякое превышение скорости, всякое техническое «сжатие» пространства и «сокращение» времени означает выпадение из настоящего присутствия. Сама современная техника по существу является гигантским ускорителем всех процессов, преодолевающих конечность человеческого существа. Изъятие из соразмерности человеку сущего за счет неестественных скоростей, гигантских объемов информации, огромное число точек коммуникации, не охватываемых сознанием и т. д., осуществляемых техникой ведут к трансформации собственной человеческой чувственности и интеллекта. «Сжатие» пространства и «сокращение» времени ведут не только к тому, что окружающее сущее становится утраченным, поскольку – при сокращении пребывания в настоящем – мы просто проскакиваем и промахиваемся мимо него. Само настоящее бытие остается пропущенным.

Однако беда в том, что утрачивается не только сущее, но и сам человек; *преодолеваемым* становится само человеческое бытие. Поскольку время, которое мы можем охватить собственным телом, есть наибо́льшая длительность прохождения пути, пространство, охваченное за такое время, прочувствовано, *оживлено* в полном смысле имеется, есть (*Es gibt*). Искривление пространства за счет сокращения времени вытесняет жизнь: сокращение временного интервала с онтологической точки зрения есть попытка максимального охвата времени.

¹ Флоренский П.А. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. М., 2000. С. 87.

Вторжение скорости есть вытеснение самого человека. Человек, лишенный полноты (наполненности) бытием настоящего, оказывается фактически опустошенным. Не-у-местным в настоящем¹.

Обнаружение этой несоразмерности времени человеку открывает нам *двойную природу* темпоральности.

а) Время как прехождение (Geläufenzzeit). В своей устремленности [к будущему] оно разворачивается как линейное время. Само латинское *tempus* связано с представлением о последовательности, переходе, отделении, разрыве, выделении отдельных «моментов». Это представление различия их как отношения одного после другого или одного за другим (*einander und nacheinander*). Но такое развертывание, по сути, выражает не просто последовательность, но такую смену их, когда отдельный «момент», оставаясь собой, повторяется другой раз. Поэтому становление другим здесь совершается не по существу, а как повторение того же самого. Такое время суть различие тождественного.

И вместе с тем, такое представление означает, что нет никакого привилегированного момента в этом пробеге времени. Это значит, что при обращении взгляда на «настоящий момент» («место» бытия) он становится неразличимым, ускользающим; и тогда действительно присутствующими становятся прошлое и будущее, а точнее – будущее как наступающее. Вся энергия изменения идет при этом из еще-не-бывшего.

Качество такого линейного времени – в его повторении; это есть количественное время. Активный счет и линия – вот фигуры представления качества этого времени.

б) Время как пребывание (Beherrschenzeit). В своей соразмерности нам и нашей соразмерности ему время открывается именно как стоящее в изменении. Это есть не момент смены, а постоянное пребывание: все модусы времени (прошлое, настоящее, будущее) не сменяют друг друга как нечто отдельное и отличное друг от друга, но как бы «вложены» друг в друга, несомы (*tragen*) друг в друге. Суть дела в том, что каждый из этих модусов в своей определенности (как «прошлое», «настоящее» или «будущее») есть только по отношению к другим; они суть те же самые, но всякий раз как таковые иного конкретного «момента». Это время суть тождество различного.

Другими словами, сам по себе момент «теперь» существует как постоянная обращенность на то, что уже было и то, что должно случиться. Иначе говоря, он не может быть выделен без того, что его наполняет: он есть у-бывание и прибывание. Это время самого перехода (*Untergang*). Следовательно, строго говоря, это не точка, не момент, а интервал, в котором совмещены (даны в-месте) то, что уходит, то, что наличествует и то, что при-ходит. Настоящее выступает как

¹ Это не означает, что усовершенствование и использование гаджетов и технических устройств не нужно. Однако, как показывает развитие современной информационной техники, в этом случае необходимо воссоздание искусственным образом «областей соразмерности»: постав в наличное состояние того, что преодолено. Например, создание специальной антропологической размерности гаджетов, упрощение использования устройств за счет введения специальных опций для пользователей, создание в городах зон «естественной» природы и т. д. Короче говоря, речь идет о создании зон замедления или неспешности для современного городского человека. Идея П. Слотердайка о создании резерваций, или человекопарков, с этой точки зрения не столь глупа.

единство горизонтов прошлого или будущего, точнее – единство их обретения как их различия. Об отдельных моментах мы можем говорить условно в прямом смысле, т. е. как выделяемых только в языке и в сознании, для языка и для сознания.

Поэтому это качественное время; его прибывание и убывание суть интенсивности того же самого. Повторение здесь есть не того же самого, а, скорее, повторяется само повторение. Поэтому фигурой такого времени пребывания является круг.

3. *Овладение настоящим временем.* Вопрос об «упускании» времени и «опустошении» человека связан именно с господством линейного времени, когда «будущее» становится доминантой. Все дело в темпоральной асимметрии, которая и превращает время в прехождение, а не в пребывание человека. Становление времени формой бытия современного человека ставит вопрос о его овладении.

а) *Техническое овладение временем: методичность технэ.* Первой формой овладения временем является техника. Что означает, что время становится формой бытия человека? Это означает не только доминирование линейного времени и указанный приоритет «будущего». Это означает, в первую очередь, методичность и инструментальность самого времени.

Действительно, линейное время – есть время счета, время алгоритма. Инструментальность времени заключается в том, что собственно техника как таковая и есть воплощенный механизм темпоральности, ее манифестация. Инженерный разум производит, фабрикует, отликает, куёт само время в ритме производства вещей, в ритме движения машин, в переключениях электронных реле, схем, чипов и т. д., в открывании окон на дисплее компьютеров, в перекачке битов информации, в числовых регистрах серверов и т. п. Чистая форма машинного движения это чистое время. Любая машина есть в действительности машина времени¹. А потому овладение техникой, гаджетами, присутствие в коммуникационных сетях, освоение «диких дивайсов» и прочих технических новинок есть способ овладеть временем. И проблема только в скорости этого процесса. Коль скоро выскочить нельзя из смертной гонки, то нужно бежать еще быстрее быстрого.

Методичность времени означает, что само время становится ресурсом, которым можно управлять, контролировать, резервировать. Оно – счетно, а значит, может быть извлекаемо, изымаемо для нужд человека. И, прежде всего, перед лицом самого времени, точнее – «будущего» времени. Ведь в чем смысл счета, контроля и управления временем? – Только в том, чтобы успеть приготовиться к наступающему, до конца не контролируемому, неопределенному будущему. А потому это есть уже упоминаемая попытка успеть. Круговое органическое время нельзя разделить и сосчитать, а, следовательно, им нельзя управлять; только линейное время позволяет это делать. Само время жизни может быть линейно упаковано, представлено, сосчитано для его правильного распределения.

¹ Юнгер Фр. Совершенство времени. СПб.: Изд-во «Владимир Даль», 2002. С. 70–77.

Весь менеджмент, который является «философией успеха» современного человека, основан на этой методичности времени. И осуществляется это управление временем опять же при помощи техники.

Это значит, что техника есть судьба современного мира¹. Технически возможно все, что непротиворечиво, и именно аксиология задает здесь границы власти. Однако, в той мере, в которой возрастает ценность «будущего», в той мере техника становится воплощением возможности захвата этого «будущего». Это означает, что техническое овладение временем не знает границ.

Техника есть способ овладения максимально большим пространством за все меньшее время, способ стяжать время через пространство. Все техническое вообще суть только различные машины времени. Все современные виды транспорта направлены на ускорение и максимальное сокращение времени пути; в пределе – это должна быть мгновенная телепортация, т. е. фактическая остановка времени, поскольку «растягивание» временного интервала на максимально большое расстояние есть его замедление времени. Это новые виды коммуникации и медиа, которые делают контакт индивидов мгновенным: для современного человека все больше и больше Интернет и социальные сети становятся формами повседневного и исторического бытия. Проблема в том, что такое виртуальное присутствие ведет к размытости критериев реальности.

Возрастание скорости наталкивается на ограниченность человеческой природы. Поэтому делается попытка преодолеть антропологическую ограниченность человека перед миром огромных скоростей и информации, осуществить его искусственную соразмерность меняющемуся существу. Вся современная био- и антропотехника направлена на такую темпоральную трансформацию человека. Создание новых медиаландшафтов и человекопарков основаны на трансформации человеческого тела, вплоть до редукции пола, реконструкции самого человеческого тела, создания экранного и знакового тела. В этом же направлении движется и трансформация человеческой субъективности. Методичность времени связана с различением линейных моментов, которые оказываются на деле простыми точками различия, сингулярностями. Другими словами, все это только языковые, т. е. знаковые, различия. Современная коммуникационная техника наглядно демонстрирует, как происходит деконструкция всякого центра. Идея постчеловека как раз и связана с тем, что прежние антропологические инстанции (душа, дух, сознание, личность), претендующие на роль центра человека, в новой информационной технике редуцируются к некоторому неопределенному месту. Эта противоречивость технического овладения временем привела к тому, что сегодня стали говорить о прекращении существования человека и начале его вещественности.

¹ Связь техники и времени такова, что они являются презентацией друг друга. В той мере, в какой был допущен к осуществлению эсхатологический характер линейного времени, в той мере обнаруживается различие между «старой» и «новой» техникой; в той мере, в какой «новая» техника допускает ускорение, она материализует эсхатологию линейного времени. – См.: Комаров С.В. «Хитрость» инженерного разума: постав и изытость // Вестник ПНИПУ. Культура. История. Философия. Право. 2015, № 2. С. 32–33.

б) *Нетехническое овладение временем: неспешность пойнсиса*. Может ли быть альтернатива техническому овладению временем, коль скоро техника – наша судьба и мы не можем от нее отказаться? Поскольку мы – не гаджеты, постольку всегда наряду со временем прехождения для нас возможно и время пребывания.

Для человека бытие может открыться только как личностная медитация бытия. Это означает, что событийность опыта всегда отсылает к собственному и *нередуцируемому* смыслу настоящего. Такое настоящее время есть всегда присутствующая возможность, которая раскрывается только при смене горизонта. Комплиментарность времен прехождения и пребывания как раз и заключается в этой возможности перехода от самого ускорения к самому этому событию, от ударяющегося горизонта к «месту» его удаления, от скорости изменения к неспешности присутствия.

Сама событийность смены горизонта присутствия – от технэ к пойнсису – выступает в таком случае основанием модусов времени. Настоящее в этом случае – это не сжимающееся в точку присутствие, а суть место налично присутствующего, в котором оно и есть само время. В качестве такового оно (сущее) есть место события присутствия как «движения» самих горизонтов времени. Это «место» различения/обретения самих смысловых горизонтов наличного здесь-бытия. «Движение» горизонтов суть их с-бывание, т. е. *со-бытие* присутствия как настоящее. В нем мы обретаем само время как то, в чем мы сбываемся, а не как то, чему мы противостоим.

Все дело в том, что это движение горизонтов суть соразмерно человеческому бытию: развертывание горизонтов времени («места») тождественно пребыванию при сущем. Пойнсис суть человекоразмерный (антропоразмерный) способ пребывания. Поэтому стратегия технического овладения временем обретает действительный смысл в параллельной констатации ее событийности в настоящем, т. е. при условии их удержания в настоящем опыте человека (образ человека). Мы можем наблюдать за уходящим поездом современности только потому, что мы совсем недавно ехали на нем, а теперь вышли. Мы едем в этом поезде времени только потому, что мы только, что стояли на перроне, ожидая его, и вошли в него при его прибытии к нам. Выходим мы или заходим в поезд времени – это зависит от нас. Более того, даже двигаясь в поезде времени, мы можем внутри сохранять неспешность присутствия, подобно тому, как неспешен пассажир, сев в купе и отдавшись судьбе путешествия. При этом «сжимается» время пути, но не время нашего присутствия: это зависит от того, охватит ли нас в поездке скука или мы обретаем катарсис. Это значит, что и техническое овладение временем может быть настоящим временем нашего существования (катарсис технической деятельности).

Технэ и пойнсис суть комплиментарные собственно/несобственные способы овладения временем. Хотя решимость и есть экзистенциал самой структуры присутствия, однако *для нас* он открывается как модус нашей собственной воли. Отрешенность (*Gelassenheit*) или решимость быть (*Entwürf*) суть медиации самого бытия, но раскрываются они как таковые всегда как немогота и сладкое безволие

нашего присутствия или наш собственный волевой порыв. Бытие может застигнуть нас, обрушив из суетливой погони за будущим в неспешность присутствия, но, так или иначе, бытие так раскроется нам как наше присутствие. Аналогично и обратное: разрешимость бытия может открыться нам как выброс из пойнтинга в технэ. Но вся суть в том, что понимание этого переводит безликую решимость в решимость осознанную; только в этом случае можно говорить о *собственном* времени. Потому в данном случае мы говорим не об обретении потерянного времени, а об овладении найденным временем.

Быть современным, шагать в ногу со временем – не значит: быть только в настоящем моменте, но значит: быть в настоящем как средоточии горизонтов времени. А это возможно только для чувствующего, помнящего, воображающего существа, соразмерного своему присутствию, поскольку бытие открывается не рассудком, а личным переживанием (Erlebnis).

Часть IV. Теория «мерцающего» субъекта

Судьбы субъективности в европейской философии

«Возвращение к Cogito возможно, только если идти путем регрессии, исходя из “бытия в мире” и обращаясь к вопросу кто?, когда речь идет о бытии в мире”.

П. Рикер

Целью настоящего исследования является анализ феномена субъективности и эволюция его понятия в европейской философии Нового и новейшего времени. Здесь субъективность рассматривается как граница опыта непрерывного явления «Я» и некоторого усилия к такому пребыванию, проявлению и присутствию.

Феномен «Я» здесь разворачивается в структуре онтологического вопроса «кто существует?». Для классической гносеологии XVII–XVIII вв. с ее идеей самосознания cogito такой вопрос никогда не вставал и вообще находился за пределами рационального опыта. Для современного человека это основной вопрос, это вопрос об основаниях собственного бытия. Ни в одну историческую эпоху не вставал с такой силой вопрос «кто Я?». При всем размахе нашего своеволия мы не можем непосредственно указать на основания своего собственного бытия. Само «Я» не является для нас непосредственной очевидностью.

Вопрос «кто существует?» это онтологический вопрос, ибо он указывает не только на вопрошающего, но на само бытие. Здесь вопрошание о бытии оказывается способом существования того, кто спрашивает. Следовательно, совпадение двух определений бытия – того, кто вопрошает, и того, кто обладает бытием как своим собственным, является тем опытом, в котором рождается целостное бытие или субъект. Поэтому наше исследование связано, во-первых, с выявлением структуры вопроса о бытии, во-вторых, с онтологическим истолкованием опыта конечного бытия (endliche Subjektivität) в структуре вопроса «кто?».

Однако для решения этой задачи требуется ввести некую смысловую конструкцию, которая будет выполнять роль онтологической структуры субъективности, или опыта «Я есмь». Поэтому в феномене субъективности мы выделяем следующие координаты:

а) границы опыта развертывания всего мыслительно-волюнтативного континуума – внешнюю, которую можно в некоторых случаях истолковать как «бытие-в-мире», и внутреннюю, которую аналогичным образом при соответствующих условиях можно понимать как трансцендентность;

б) центр мыслительно-волюнтативного континуума как феноменальную и смысловую противоположность границ опыта; в некоторых случаях этот центр можно трактовать как «Я» или cogito, а границы опыта как периферию;

в) энергийно-смысловое напряжение между центром и границами опыта, обуславливающее само генерирование всего континуума субъективности; в некоторых случаях опять же можно понимать это напряжение как волю (voluntas);

г) топические и темпоральные размерности опыта субъективности; развертывание феномена субъективности можно рассматривать как “волну” пробегающая от границ опыта к смысловому центру и обратно;

д) категориально-смысловую структуру мыслительно-волевого континуума; если понять субъективность как своеобразную осцилляцию волевой напряженности, то обнаруживаемые при этом категории и смыслы, можно рассматривать как дискретные экстремумы, структурирующие этот континуум.

Таким образом, нашей задачей является выявление структуры онтологического опыта субъективности и описание трех его модификаций – классического опыта «кто мыслит?», неклассического опыта «кто существует?» и постнеклассического опыта, о котором нельзя спросить «кто?». Методом исследования будет онтологическое истолкование опыта конечного бытия до описанной выше содержательной конструкции.

Опыт классической философии XVII–XIX вв. можно было бы назвать негативной трактовкой субъективности. В строгом смысле слова для этой философии субъективность не является проблемой. Проблемой является разумное, «объективное» бытие. Наличное бытие человека изначально конечно, несовершенно, фрагментарно, а потому – исключительно субъективно в обычном смысле слова. Здесь субъективность первоначально понимается как синоним наличного психологического сознания и противопоставляется по смыслу объективному бытию. Однако эта философия исходит из принципов разумности бытия, открытости бытия разуму, тождества мышления и воли, и, наконец, способности преодолеть и преобразовать конечный и индивидуальный опыт субъекта в опыт мышления. Собственно говоря, преобразование этого опыта и есть задача мышления, которая одновременно выступает и как экзистенциальная задача. При этом происходит изменение самого понятия субъективности и формируется понятие субъекта.

Сознание рассматривается как некое единство в составе подвижного опыта эмпирических психологических состояний человека, единство мышления и воли. Поэтому оно рассматривается как подлинный субъект бытия. Вся интенция классической философии к бытию есть интенция к бытию разумному. Для этой философии нет проблемы подлинности существования. Подлинно быть – значит быть субъектом. Быть субъектом – значит быть сознательным. Быть сознательным – значит иметь объективное бытие. Это означает, что настоящая субъективность теперь трактуется как субъектность, т. е. тождество мышления и воли, и описывается как онтологическая структура, в которой выявляется само бытие (реальность). Подлинным субъектом – выступает само мышление (*cogito* у Декарта, феноменальное “я” у Локка, чистый разум у Канта, наконец, абсолютный дух у Гегеля), а точнее – само мыслящее себя бытие. Действительный субъект классической философии, т. е. реально существующий, обладающий тождеством мышления и воли, – это мышление, разум, дух, но не индивидуальное, эмпирическое психологическое мышление, не конечная субъективность.

Однако проблема заключается в том, что в непосредственной психологической реальности эмпирического опыта мышления конечного индивида нельзя обнаружить никаких следов присутствия абсолютного мышления. Поэтому настоящая проблема классической философии – это проблема преобразования

наличного бытия, преодоление эмпиричности индивидуального конечного мышления. Дилемма тут такова: либо непосредственное субъективное эмпирическое, бессмысленное конечное и смертное существование, либо разумное существование, осмысленное и бессмертное, но не интимно-личностное. Выявление в структурах мышления априорных структур – есть одновременно и опыт выявления (высветления) и обнаружения реальности (бытия), присутствующего в мышлении, и опыт преодоления конечности.

Таким образом, понимание мышления в классической философии XVII–XVIII вв. непосредственно и прямо не тождественно любому акту мышления вообще. Мышление здесь рассматривается как *cogito*, самосознание, стихия самого существования, а все конечные модусы проявлений субъективности могут и должны рассматриваться как модусы мышления.

Тогда ключевую роль в акте мышления играет способность воображения, а еще точнее – способность представления. Собственно воображение и есть способность выявления бытия, поскольку акт воображения является процессом оформления материи чувственного опыта с помощью априорных структур мышления. Образ, или представление, это фигурный синтез рассудочных (априорных) категорий и тут-бытия чувственного опыта. Вычерчивание в мышлении фигур бытия, высветление бытия посредством категорий в материале чувственности, означает, что воображение имеет онтологический характер и является сущностью мышления. Действительность представления и есть мышление как воображение, «вкладывание» бытия в образ.

Представление здесь понимается как выставление бытия, его выведение на сцену ясности. Бытие *представлено* взору мышления. Но что его представляет? – Само мышление. Само мышление и есть присутствие бытия как его представление. В чем тогда нужно понимать сущность мышления? Ответ прост: сущность мышления заключается в представлении бытия. Отсюда мышление в классической гносеологии не эмпирические, обыденные, психологические представления, игра воображения-фантазии или собрание ассоциативных образов, а синоним преобразованной субъективности, субъективности, ставшей явлением бытия.

Опыт мышления есть опыт обнаружения онтологических смысловых структур бытия: оно непосредственно присутствует в мышлении. Априорные структуры разума есть одновременно формы бытия. Только в таком мышлении и обнаруживается не просто данность бытия мыслящему субъекту, но его подлинная укорененность в бытии. Ибо сам мыслящий субъект и есть разум, т. е. выявленное бытие, инобытие бытия. Кто мыслит во мне? – Само бытие. Отсюда основная характеристика субъективности – это феноменальность. Субъективное бытие есть бытие феноменальное.

Процесс развития классической философии есть углубление в понимание онтологической структуры такого феноменального опыта. Каждая философская система делает акцент на выявлении различных его специфических особенностей: феноменального «Я» как центра сознания (*cogito* Декарта, феноменальное «Я» у Локка), границ опыта (дедукция «мира» у Декарта, различение субстанции и модусов существования у Спинозы, феноменальная граница опыта у Локка, несоприкасаемость монад у Лейбница), топоса и времени опыта (временные

ряды у Локка), априорных структур рассудка (врожденные идеи Декарта, априорные формы у Лейбница), наконец, воли (воли-к-мышлению Декарта, воли-к-бытию Спинозы, воли-к-благодати Лейбница), пока все это не завершается великой системой чистого разума у Канта.

Таким образом, в классической философии мышление оказывается не только мышлением бытия, но и мышлением действительного субъекта. Субъект бытия – разум, объект бытия – само бытие, субъективность – форма явления бытия. В индивидуальном опыте эмпирического субъекта бытие присутствует, но как бессознательное, слепое, невыявленное, и в этом смысле – не знающее – самого себя, себе не данное. Замысел же классической философии есть проект становления человека действительным субъектом своего существования посредством действительного мышления. Другими словами, феноменальный опыт классической философии – это опыт движения (экзистирования) от субъективности к субъекту, от наличного сознания к разуму.

Но этот проект преобразования мышления возможен только при условии наличия воли-к-бытию как воли к ясному и отчетливому мышлению. Такая воля имеет несубъективный характер, хотя первоначальный импульс явно имеет непосредственно-личностный характер. Однако, повторимся, это возможно только при условии веры в наличие бытия, точнее – смысла бытия (в тех конкретных исторических условиях – Бога). Как только исчезает эта вера, так исчезает воля-к-бытию. Остается один бессмысленный витальный порыв (Шопенгауэр, Ницше, Кьеркегор) и тоска по подлинному существованию.

Именно с этой проблемой отсутствия оснований для существования столкнулся человек в XIX–XX вв. В структурах мышления не обнаруживаются априорные структуры бытия, и становится очевидной невозможность осуществления проекта классической философии. Замысел феноменологии Э. Гуссерля еще определяется рационалистической интенцией обнаружить вневременные бытийственные структуры в опыте субъективности. Правда, он применяет уже не метод категориального синтеза, а метод редукции и конструирования (идеации) идей для восхождения к трансцендентальному Ego (См.: “Идеи к феноменологии и феноменологической философии”), но самое открывающееся бытие ищется им пока исключительно еще в пределах сознания. Но замысел фундаментальной онтологии М. Хайдеггера определяется уже четкой интенцией описания бытия вне категорий самого разума (мышления).

Сам замысел фундаментальной онтологии, как ни странно, связан со своеобразным «восстановлением в правах» субъективности. М. Хайдеггер с самого начала исходит из принципа «Wer?», неоткрытости бытия, нетождественности мышления и воли, а, потому, признания конечного, субъективного опыта непосредственной и единственной реальностью существования. Мышление – отнюдь не медиум бытия. Если и можно говорить о медиуме бытия, то им является сам конечный опыт существования (da-sein). Онтологическое истолкование тут-бытия означает, что, во-первых, наличное конечное существование становится единственной сферой бытия (границей бытия), во-вторых, сознание лишается

привилегированного статуса, становясь лишь одним из модусов конечного существования, отличным, например, от воли. Опыт *Dasein* является единственной реальностью обнаружения бытия.

Субъективность при этом становится тождественной такому опыту *da-sein*. Фактически это и есть опыт «Я сам». С одной стороны, субъективность лишается своего гносеологического смысла, становясь тождественной любым переживаниям в составе этого конечного опыта, с другой стороны, она лишается своего специального онтологического смысла, становясь синонимом конечного бытия вообще. С одной стороны, она включает в себя все переживания и теряет свою специфику, с другой стороны, и указание на субъективный характер конечного опыта не имеет смысла, поскольку теперь не может идти речь о каком-либо «объективном» бытии. Разум теперь не может рассматриваться как субъект бытия, субъектом бытия становится само конечное существование, сама субъективность. Она не имеет негативной характеристики, но и не может трактоваться как субъектность в смысле классической философии. Не в мышлении, а в структуре опыта *Dasein* теперь обнаруживаются все возможные явления, в том числе находят свое место и формы классического разума: рассудочное, понятийное мышление, воображение, чувственный опыт и т. п. Поэтому в отличие от опыта классической философии, где опыт субъективности был, прежде всего, опытом мышления, через которое светилось бытие, в современной философии мышление является лишь одной из модификаций опыта *Dasein*. В классической философии субъективность понималась как многообразие различений в подвижном единстве опыта сознания и являлась медиумом бытия. В опыте современной философии субъективность понимается как единство в составе переживаний и становится сама единственно доступным бытием. Если опыт классической философии можно характеризовать как феноменальный, то опыт современной философии является в полном смысле слова опытом экзистенциальным. Все это означает, что классическое понятие субъективности в фундаментальной онтологии теряет свой прежний смысл. Субъективность становится просто указанием на непредметность опыта *Da-sein*, т. е. синонимом экзистенции.

В этом случае позитивное описание субъективности становится проблематичным. Если задачей классической философии являлось выявить трансцендентальные основания конечного бытия, то задачей фундаментальной онтологии становится выявить онтологические основания конечного опыта. Однако, в отличие от феноменального опыта, в структуре экзистенциального опыта невозможен вопрос: кто мыслит, точнее – кто существует? Кто существует? Никто. Само бытие *Dasein*.

Суть дела в том, что субъективность, понятая как непредметная экзистенция, становится неуловимой. Здесь также происходит преобразование наличного бытия конечного эмпирического субъекта. Однако происходит это не как его волевое решение, не как стремление к бытию. За границами конечного опыта *da-sein* нельзя полагать какое-либо бытие. Там в подлинном смысле для нас существует Ничто. Поэтому это преобразование наличного существования есть изначальная конституциональная черта конечного здесь-бытия: его интенциональности к Ничто. Описание опыта *Da-sein* фактически констатирует его изначальную

онтологическую структуру как экзистенцию, которую нельзя истолковать как сознательно-субъективный выбор субъекта этого конечного опыта. Не я выбираю, но обнаруживаю себя вызванным к бытию, призванным к бытию. Я обнаруживаю себя в круге конечного опыта, который и есть единственно доступное мне бытие. Никакого волевого выбора себя и своего бытия здесь нет, ибо само существование по-существу уже есть выбор, отклик, по терминологии М. Хайдеггера, на зов бытия. Воля сама престаёт иметь онтологический статус и сводится к модификации одного из онтологических экзистенциалов – заботы.

Какова структура экзистенциального опыта? Экзистенциальный опыт фундаментальной онтологии в этом смысле имеет иную структуру и раскрывается через иные категории, чем категории классической философии – это непредметные описания самого акта свершения присутствия. Правда, уже давно замечено, что в фундаментальной онтологии опыт классической философии всего лишь определенным образом онтологически истолковывается. Однако при этом открывается другой актуальный опыт существования. Тем не менее онтологическая структура конечного опыта (*Da-sein*) описывается в смысловых коррелятах элементов мыслительно-волево-волюнтаривной структуры феноменального опыта классической философии. Так, экзистенция рассматривается как онтологический коррелят феноменального «Я». *Lebenswelt* является онтологической границей опыта *dasein*. Экзистенциалы «тут-бытия» выступают как онтологические корреляты пространственности и временности опыта в классическом смысле слова. Сначала сама ситуация, а позднее – молчание-речь как онтологический коррелят априорных структур разума (смыслов). Наконец, воля-к-Ничто как онтологический коррелят воли-к-бытию. Если в опыте классической философии онтологическая структура сознания раскрывалась через связку: чувственность – воображение (способность суждения) – априорные формы рассудка – воля, то в опыте экзистенциальной философии субъективности раскрывается через связку: переживания – зов – экзистенциалы – воля-к-Ничто.

Но это описание структуры опыта «Я сам» указывает, что априорные структуры в классическом смысле слова в опыте *Da-sein* становятся структурами самого бытия. *Dasein* становится субъектом экзистенции. Но поскольку экзистенция непредметна, постольку она раскрывается через онтологическое истолкование любых феноменов существования. В этом случае сам опыт существования становится бесконечным дурным движением-экзистированием от одного тут-бытия к другому, а его описание становится бесконечным герменевтическим истолкованием. При этом мое индивидуальное бытие целиком и полностью редуцируется к онтологически истолковываемому психологическому переживанию. Любое переживание получает онтологический статус и, одновременно, не может трактоваться в онтологическом смысле, становясь эпифеноменом.

Здесь и возникает собственно проблема субъективности: во-первых, как проблема специфики именно человеческого существования, во-вторых, как проблема истоков субъективизма как модуса бытия. Поэтому проблема субъективности оборачивается проблемой подлинного (не объективного, как в классической гносеологии, но подлинного) существования: что значит подлинно быть? Получается так, что, с одной стороны, субъективность лишается своего смысла

и значения противоположности объективному существованию, с другой стороны, субъективизм рассматривается как единственный модус индивидуального существования. Если подлинной субъективностью является только экзистенция (самость), то всякое своеволие, всякий субъективизм должен пониматься как отпадение от аутентичной экзистенции, как потеря себя. Тогда своеволие рассматривается как предельное выражение субъективности. Но, с другой стороны, непредметность экзистенции всякий раз приводит к тому, что единственной сферой доступного существования остается само своеволие. В акте субъективного своеволия для человека XX века как будто бы обретается подлинное «Я сам», ибо конечность остается неизбывной.

Как было указано, конечный опыт в фундаментальной онтологии редуцируется к герменевтическому истолкованию. Однако такое герменевтическое истолкование онтологических феноменов бытия означает их понимание как смыслов, а самого бытия как текста. Экзистируя от самого себя к самому себе, от одного *da-sein* к другому, я попадаю из одной смысловой структуры бытия в другую. Кто мыслит-речет во мне? Никто, ибо я не могу полагать за границами конечного опыта некое бытие, поскольку единственное бытие и есть бытие-здесь. *Dasein* тождественно самому опыту и самому смыслу этого опыта. Речет сам опыт, точнее Речь опыта. Мое бытие есть Речение. Субъективность есть медиум Речи – Языка. Речь бытия, которая сказывается в смыслах истолкования моих переживаний, открываемых в любом и каждом конечном опыте, становится предметом описания. Собственно, так открываются основания «третьего» опыта, опыта структурализма и постмодерна.

Онтологическое истолкование человеческого бытия привело фактически к изменению самого понятия субъективности. С одной стороны, сам человеческий опыт, в его трактовке экзистенциальной философией, становится исключительно субъективным и сводится к онтологическому истолкованию всех и любых субъективных феноменов. С другой стороны, само понятие субъективности в этом опыте теряет свой смысл противопоставления объективному бытию, становясь синонимичным существованию как таковому.

Философия, развитая в работах французских философов второй половины XX в., фактически опирается на опыт онтологического истолкования человеческого бытия, предпринятый М. Хайдеггером. Эта философия также исходит из принципов признания конечного, субъективного опыта непосредственной и единственной реальностью существования, доступности бытия в сознании, тождественности сознания и его смыслов, и, наконец, абсолютной нетождественности мышления и воли. Если можно говорить о медиуме бытия, то это сам конечный опыт сознания (*Dasein*). Единственно доступная реальность есть реальность переживаний своего существования, и в ней нужно искать соответствующие онтологические основания.

Однако специфика постановки проблемы существования у французских философов в том, что они наследуют рационалистическую традицию (скрытое картезианство), т. е. пытаются понять опыт существования как опыт сознания. Замысел фундаментальной онтологии все же предполагает онтологический экви-

валент бытия (Ничто) и интенциональность как свойство субъективности. Оставаясь в рамках этих допущений, постмодерн выстраивает свой опыт субъективности. Это опыт бытия-в-дискурсе (*soi me*).

Допустить существование бытия до сознания нельзя. Если есть опыт бытия, то это всегда опыт сознания. Здесь мы имеем дело не с пониманием сознания в смысле классической философии, т. е. как *cogito*. Тут сознание не мое или твое, вообще не индивидуальное; сознание в этой философии понимается как чистое присутствие смысла. Быть – это значит: быть осмысленным. Сознывая нечто, я тем самым даю ему бытие в сознании. Но быть в сознании значит: быть дискурсивно определяемым. Все, что присутствует в сознании, присутствует как дискурсивно данное и дискурсивно осмысляемое. Вне смысла никакие чувственные данные не являются для нас реальностью. Я сам, мое тело, моя речь, мои переживания и само мое существование доступно себе только как элемент дискурса или рассуждения.

Поэтому для этой философии подлинно существует только то, что присутствует как дискурсивно осмысляемое. То, что дискурсивно не осмыляется, хотя и существует как модус объективности, реальным существованием не обладает. Недискурсивное – тоже рассматривается как форма дискурса, но как вырожденная форма. Поэтому действительно субъективное бытие в философии постмодерна рассматривается как множество (поле) дискурсов. Иначе говоря, место *da-sein* в этой философии занимает внутренний (феноменальный) опыт сознания-дискурса, место экзистенции – осмысление феноменов сознания. Дискурсивное мышление есть также преобразование наличного опыта сознания, но через его интерпретацию, через выделение новых смыслов. Фактически интерпретация как осмысление и есть онтологический коррелят экзистирования или преодоления субъективности в классическом смысле слова. Интерпретируя, осмысляя, включая в свое сознание, я устанавливаю бытие, вывожу его из темноты небытия, незнания. Это сознание бытия и есть опыт существования субъективности. Поэтому дискурс является модифицированным опытом субъективного бытия. Фактически проект такой онтологии бытия-в-сознании задан уже Сартром как своеобразная модификация хайдеггерианского проекта фундаментальной онтологии.

Но если сознание объявляется единственной сферой бытия, то каковы онтологические основания этого бытия-в дискурсе? Если опыт классической философии был опытом феноменальным, где в структуре единого опыта сознания выделялись априорные структуры самого бытия, если опыт экзистенциальной философии был опытом экзистенциальным, где в структуре конечного опыта *Dasein* выявлялись онтологические структуры существования как такового, то опыт постмодерна выявляет субъективность как совокупность структур смысла вообще. Субъективность имеет смысл. Акты сознания есть акты осмысления. Структуры сознания есть структуры смыслов. Опыт субъективности тогда есть опыт интерпретаций. Преодоление субъективности здесь фактически осуществляется через осмысление, ибо смысл может иметь только то, что обладает бытием (бытием-в-сознании). Тогда преодоление субъективности осуществляется как бесконечный постоянный переход от одних смыслов к другим, постоянное движение внутри

логосферы. Но это значит, что опыт существования субъекта хотя и разворачивается во времени (а потому может описываться в терминах временности фундаментальной онтологии), скорее описывается в терминах пространства логосферы. Другими словами, понятие субъективности здесь получает новый смысл: действительным субъектом становится сам Дискурс.

Становление самого дискурса действительным субъектом означает то, что вопрос «кто рассуждает?» в этой философии вообще не имеет смысла. «Кто рассуждает?» – Никто, сам дискурс. Поэтому, кстати, опыт постнеклассической философии можно было бы назвать апозитивной трактовкой субъективности. Но, если дискурс становится модифицированным опытом субъективности, то задача выявления ее онтологических оснований раскрывается через онтологическое истолкование самого рассуждения. Интенциональность знака выступает теперь как коррелят граничности, значение слова как коррелят пространственности, а дискурсивность смысла как онтологический коррелят временности. Логосфера понимается как коррелят бытия, а воля-к-смыслу – как стремление к ее эйдетической полноте, т. е. к культуре, и выступает эквивалентом воли-к-бытию. И, наконец, само дискурсивное «кто?» выступает как онтологический центр опыта. Если в опыте классической философии онтологическая структура субъективности (сознания) раскрывалась через связку: чувственность – воображение (способность суждения) – априорные формы рассудка – воля, в опыте экзистенциальной философии она раскрывается через связку: переживания – зов – экзистенциалы – воля-к-Ничто, то опыте постмодерна субъективность раскрывается через связку: знак – значение – смысл — культура (логосфера).

Именно в этом заключается вся сущность и серьезность опыта постмодерна: дискурс выступает одновременно как выявление, обнаружение этих бытийственных смыслов, закрепленных в культуре. Через дискурсивное движение «проглядывает» сама реальность. Как в опыте Канта способность воображения вычерчивает в фигурном синтезе на экране сознания только образы, которые являют нам сами вещи (феномены) как существующие, так в опыте дискурса сознание выделяет только такие смыслы сознаваемого, которые относятся к существенному в сознаваемом предмете. Это означает, что в опыте постмодерна субъективность становится сферой, через которую явлено бытие как логосфера (культура). Таким образом, субъективность становится дискурсивным движением от наличного эмпирического сознания к смыслам (разуму) культуры. Таким образом, в рамках постнеклассической философии субъективность становится волей-к-культуре, а сам дискурс становится субъектом культурного бытия.

Но вся проблема заключается в том, что дискурс внутри себя не имеет критериев онтологической и онтической различности, каким еще обладал опыт «тут-бытия» экзистенциальной философии. В фундаментальной онтологии еще имел смысл вопрос о подлинности-неподлинности субъективного бытия, но по отношению к дискурсу этот вопрос не имеет смысла. Ибо дискурс является бесконечным движением углубления в культурные смыслы, но имеющим тенденцию в перспективе вырождаться в дурную игру со смыслами. Точнее – в игру со словами, когда через дискурсивное мышление уже не будет просматриваться реальность, а сознание перестанет быть сознанием бытия. Тогда мы имеем дело с

симулякрами, имитацией бытия. Дискурсивное мышление, с одной стороны, есть преодоление наличного эмпирического существования и нетождественно любым субъективным переживаниям, поскольку выступает как выявление реальных онтологических смыслов культуры. Но, с другой стороны, дискурсивное мышление может рассматриваться как своеволие и проявление субъективизма, когда целью становится не выявление смыслов, а сама страсть к дискурсу как таковому. Тогда дискурс превращается в бесконечное проецирование, бесконечное повторение и различение, смысловые редукции, разворачивание концептов безотносительно к самой реальности культуры. Человеческий субъект превращается в «место» для разворачивания «объективных» культурных смыслов, которые сами по отношению к индивидуальному эмпирическому субъекту становятся клише.

В этом движении разворачивания концептов нет воли в классическом смысле слова, ибо действительным субъектом становится сам дискурс. Воля-к-культуре здесь становится той онтологической формой, в которой может существовать индивидуальный эмпирический субъект со своей индивидуальной волей. Персональное бытие здесь редуцировано, преобразовано, субъективность преодолена, но вся сложность состоит в том, что, одновременно, при этом может происходить ничтожество субъекта. Любое субъективное переживание, возведенное в статус дискурса, признается за имеющее право на существование, однако при этом сложно отличить действительную субъективность от симулякра и имитации эмпирического слепого волевого импульса.

Только если допустить по отношению к дискурсу горизонт трансцендентного, то можно иметь дело с подлинным или неподлинным смыслом, с подлинной артикуляцией трансцендентности или мнимой. Воля-к-культуре здесь становится той онтологической формой, в которой может существовать индивидуальный эмпирический субъект со своей индивидуальной волей. Персональное бытие здесь редуцировано, преобразовано, субъективность преодолена. Тогда «Я» и есть смысловой вектор наличной ситуации, которая не переживается, не обнаруживается, а складывается, случается в культуре.

Закономерен вопрос: может ли быть для современного человека иная возможность целостного существования? Может ли быть найдена новая экспозиция субъективности? «Восстановление» субъекта невозможно представить как волю-к-бытию, модифицированную трояким образом в смысле опыта классической философии, фундаментальной онтологии и философии постмодерна. В современных условиях не представляется возможным реставрировать эти опыты существования. Заметим, что рождение субъекта возможно только в рамках философии бытия. В негативной философии, как было показано, обрести субъективность нельзя. Это означает, что новая экспозиция субъективности должна опираться на такой новый актуально переживаемый и практикуемый опыт, внутри которого обретается бытие. Какими основными характеристиками он должен обладать?

Наметим схематично некоторые смысловые контуры этого нового опыта субъективности. Слова П. Рикера, вынесенные в эпиграф, говорят, что движение

к «*cogito*» разворачивается как «регрессия» от «бытия в мире». Но сам опыт «бытия в мире» уже есть определенным образом модифицированная субъективность. Это означает, опыт субъективности «Я есмь» не может быть понят только как восхождение к трансцендентальному *ego*, но должен рассматриваться как такое генерирование феноменального Я, которое совершается и как движение «во-вне» – в мир, в бытие, и как движение «во-внутри» – к своей интимности. Это означает, что опыт субъективности должен пониматься как постоянное осуществление, становление, т. е. как опыт «я имею быть».

Феномен «я имею быть» осуществляется как модифицированная субъективность обнаружения себя в мире. Феномен «бытия-в-мире» сразу же обнаруживает напряженность противоположного внешней границе опыта полюса «внутри». Это обращение «внутри» выступает как волевое движение к внутренней границе («регрессия»), которое почти сразу же обнаруживает ее трансцендентальную непреходимость и глубину. При этом происходит некое центрирование относительно этой внутренней границы в некой светящейся точке, которая составляет противоположный смысловой полюс, и из которой происходит волевой импульс движения. Как только осуществляется центрирование относительно внутренней границы, происходит «оборачивание», и смысловое напряжение изменяет вектор направленности – к внешним границам опыта. При этом происходит феноменальное «отождествление» внутренней границы и феномена «центра» в феномен «Я». Фактически этот феномен центрирования и осознается теперь как «Я» (*cogito*). Другими словами, действительное феноменальное я есть непрерывный опыт генерирования этого центра «Я сам», есть непрерывно становящаяся субъективность.

Действительное становление субъективности происходит как направленность из смыслового центра «Я сам» – во-вне, в мир. Это волевое движение и есть выбор себя в бытии как разворачивание всего мыслительно-волевого континуума. Причем это волевое разворачивание осуществляется как генерирование пространственно-временных, топических и темпоральных характеристик самого феноменального опыта. Это пробегание от смыслового центра «Я» к границам или периферии опыта осуществляется как горизонт разворачивания континуума субъективности, который воспринимается как «это все есть я». Сама развертка осуществляется как процессуальное расширение границ «моего».

Это означает, что само разворачивание осуществляется как выявление категориально-смысловой структуры всех феноменов опыта. Каждый феномен в опыте является как смысловая структура, точнее осуществляется как смысл. Если само разворачивание мыслительно-волевого континуума осуществляется как «волна» пробегания, то каждый момент имеет дискретный смысл. Другими словами, континуум субъективности представляет своеобразную осциллограмму, совокупность сингулярностей, каждая из которых актуализируется в момент восприятия как «вот этот» феномен и «этот» смысл. Все феномены, обнаруживаемые в поле континуума субъективности, теперь выступают или как «мой» или как «вот эти»: «мое» тело, «мой» голос, «мой» переживания, «эта вещь», «этот звук», «этот мир». Теперь мир составляет не внешнюю границу, но целостный смысловой континуум моего бытия.

Таким образом, именно это движение из смыслового центра к внешним границам и должно быть понято как собственный опыт становящейся субъективности, т. е. как модус опыта «Я есмь», который можно характеризовать как модус «Я есмь сам». Феномен «бытие-в-мире» становится действительно модифицированной субъективностью, ибо осуществляется именно как «Я имею быть», как волевой выбор себя в качестве сущего в мире. Действительное генерирование своего «Я» или своей субъективности есть волевое удержание своего выбора «бытия-в-мире», «восстановление» субъекта есть бытие-в-сознании в каждом жизненном акте бытия. Каждый жизненный акт (мысль, поступок, волевое решение) является и сознается как выбор своего бытия, его открытия как полагания и сотворения моего бытия.

Тогда этот опыт субъективности можно интерпретировать следующим образом. Акт субъективности есть такой волевой акт, в котором я есть как вот-это волящее существо. Не бытие выбирает меня, но я выбираю бытие, которое мне – через акты волевого сознания – открывается в моем существовании. В классическом, рациональном опыте бытие непосредственно присутствовало в структурах мышления, «просвечивало» в мышлении как медиуме бытия. В экзистенциальном опыте современной философии тут-бытие и было выражением самого бытия, бытие присутствовало во всей совокупности своих явлений (экзистенции). В постмодерне бытие (культура) присутствовало в осмыслении своего субъективного опыта переживаний. В отличие от классического разума я обнаруживаю (открываю) бытие как волевою интенцию своего сознания. Поэтому я не просто медиум бытия, но воля бытия. Не бытие открывается во мне, но я выбираю бытие. В отличие от экзистенциального опыта тут-бытие есть открывающееся в волевом акте сознания бытие, которое сознается мной как «объективно» существующее; поэтому я не только воля бытия, но медиум бытия. Не бытие выбирает меня, но открывается мне. В отличие от субъективного опыта постмодернистской философии в моем волевом акте сознания бытие мне открывается как имеющее «объективный» смысл; поэтому я не только осмысляющее бытие, но я есть смысл бытия. Не я осмысляю бытие, но бытие через меня осмысляет себя.

Так понятый опыт субъективности является истолкованием бытия, потому что выбор себя выступает как открытие такой онтологической структуры бытия, которая высвечивается в опыте субъективности. Поэтому этот новый опыт субъективности является, по сути, «восстановлением» субъекта. Дело именно в том, как я себя сознаю, и почему волевой акт является определяющим. Волевой акт выбора самого себя и есть акт выбора, во-первых, самого бытия как своей возможности, во-вторых, себя как его возможности.

Проблема субъективности – не гносеологическая, а *онтологическая* проблема. Эта проблема выявления онтологических оснований целостного бытия современного человека. Субъект – это специальное понятие, которое в философии исторически эволюционировало. Мы выделили три модификации опыта субъективности, имеющие три различные структуры и определяющие, что значит быть субъектом, а именно: опыт классической философии «кто мыслит?», опыт экзистенциальной философии «кто существует?», опыт постмодерна, о котором трудно сказать «кто рассуждает?». И наметили контуры нового опыта

субъективности. При всех различиях истолкования этих опытов общим и исходным для них является положение, что субъективность устанавливается в каждом дискурсивном и недискурсивном акте заново. Рождение субъекта происходит как постоянное движение самоистолкования в структуре вопроса «кто?».

Consciousness “Corporeality” Problem

Science is a system of true statements about reality. This means that each science contains inside itself definite methodological premises and ontological assumptions concerning the structure of the reality and cognitive process, which makes scientific statements intelligent. These fundamental assumptions and premises are the philosophical basis of scientific cognition.

The real goal of psychological study is to explain the genesis of the human psyche, and describe consciousness as a phenomenon of living subjectness, as matter of living conscious experience. The achievement of that goal depends also on the introduced ontological conceptions of the nature of consciousness, which determine the methodology of its study. So analyzing of the philosophical basis of psychological knowledge is rather important for solving practical problems of psychology.

The study of consciousness ‘corporeality’ is a pressing issue in modern psychology. It is a question of its spatial-temporal arrangement, but not a problem of consciousness of spatial-temporal relations, nor a problem of consciousness as a perceived corporeality. The latter are problems of our perception of temporality of consciousness and existence themselves, the problems of understanding the internal synthesis of various phases of perception, of conception of consciousness as time (*Zeitbewußtsein*), and the constitution of the corporeal experience in consciousness. But here we are dealing with understanding consciousness as a particular self-existing reality, that has definite temporal and topological characteristics as phenomena in objective reality. Such understanding of consciousness is rather problematic for psychology, because it presumes the refusal of prevailing naturalistic and epiphenomenalistic conceptions of the nature of the latter.

The problem of consciousness has a long and distinct history in philosophy. Philosophy from the very beginning regarded consciousness as a problem of ontological, existential-practical premises and the basis of human existence in the world, including the explanation of psychological phenomena. The aim of this article is to show that the problem of ‘corporeality’ of consciousness can be defined and adequately solved only within the frames of the ontological understanding of consciousness, and the tradition of its transcendental-phenomenological analysis in European philosophy. This tradition presents complex and internally contradictory intellectual formation in the history of philosophical thought, but we now put these contradictions aside and regard the latter as a definite common experience of understanding of the phenomenon of consciousness. Only within the frame of this tradition can the problem of objective method in psychology be solved, and the corresponding constructions and objectual means can be produced to imagine consciousness as the phenomenon of objective reality, that has quite definite ‘corporeality’ and spatial-temporal dimension.

1.

Psychology as a science is closely allied to definite philosophical premises, that classical New-European philosophy states to substantiate the process of cognition. We mean the fundamental idea of *rational structure of observation*. The rational structure of observation is a theoretical construction on which every science is based, because it is the condition of objective analysis of phenomena. Indeed, one can explain the origin of knowledge of the surrounding reality only by separating the acts of obtaining that knowledge from its contents. Those acts themselves of obtaining the information about the external world, i.e. perceptions, having once happened, occur ‘unbreakable’ in the meaning that having received the perception we cannot understand the way it has occurred, and everything that we have is its contents, the perceived. The solution of this problem, when it is stated in such a way, can be achieved just provided that in the ‘givennesses’ of the consciousness there is a certain all-embracing element, which possesses the property of immediate authenticity, of ‘givenness’ thru itself. The separating of such an element of our perceptions is indeed the philosophical operation *cogito*, that was first introduced by Descartes, but has become the element of thinking of all the New-European philosophy right up to Kant and Fichte. By separating cogito acts from all empirically given acts of perception, we can distribute the whole totality of consciousness ‘givennesses’ between those, which can be rationally controlled and reflectively reproduced, and those which cannot be controlled and reproduced in such a way. Having excluded the latter as empirically accidental, classical philosophy thereby sets the abstraction of *observation* or the abstraction of *understanding*. To put it another way, it is assumed that we can cognize the world to the extent that we are able set in accordance to the uncontrolled and independent actions of the world upon the natural human reflective apparatus their equivalents — controllably reproducible formations of consciousness.

It implies that the observation is not considered to mean any act of perception of external phenomena, but a special procedure of cognizing mind, which lies in the facts that within the frames of such a constructed observation we are catching the object to the extent that we, together with this object, are catching those acts, with the help of which it is given to consciousness. Then the object is considered to mean such contents of consciousness, that can be divided from the states of subject (on the basis of *cogito* operation), that does not depend on them, and thereby can be considered by us as occurring in reality, but not in our mind¹. Then we deal with the rational structure of the object. Otherwise, the cogito operation necessarily presupposes its ‘ontological double’ the operation of objectivation: object, as the phenomenon, independent of subject’s thinking and features of individual psyche, reveals only within the frames of definite procedures of thinking itself.

Now one can attribute to the objects of observation only such properties, that fit the criterion of observability, i.e. reflective doubling independently of the real conditions of their realization. The possibility of objectification presupposes that a certain event in the world occurs as if twice: first, like a certain natural spontaneous event,

¹ See Chapter 1 of Descartes’ *Principia philosophiae*, where he produced forms of thought of reality as independent on thinking and objective, but all that work is developed in the reality of thinking itself.

‘having imprinted’ by its influences to feeling and cognizing structure of a human, and second, repeating, in the limit to infinity, in its reproductions in his (her) consciousness now as controllable. This receives the status of the objective description: any theoretical claims must be resolved on the formations of consciousness, fitting this criterion. In particular, there realizes to be well known and scientifically fundamental differentiation between essence and phenomenon: science deals with essences of the phenomena, i.e. structures of the reality, stable and independent of the conditions of their perception whereas phenomena appear like ‘visibility’ or ‘the visible’, i.e. like formations that do not have their own objective status.

This structure of observation, which is specially developed by classical philosophy and then approved in the real process of cognition, gives not only the possibility of understanding the reality — thinking in the terms of essences of things, but the possibility of its *misunderstanding*. Really, the rational structure of observation creates such space of cognition, that does not depend on occasional features of psyche of the perceiving apparatus, ‘mood’ of the observing subject, his (her) individual characteristics and so on. The introduction of concept of ‘a physical body’ (and other fundamental abstractions of experimental science — ‘a particle’, ‘ideal gas’ etc.) as phenomenon, that is fully opened for the external observation and is not containing some hidden essences, is a definite organization of the observing consciousness, which determines the synonymity of concepts like ‘spatiality’ and ‘objectivity’, ‘spatiality’ and ‘materiality’, ‘objectivity’ and ‘externality’, ‘subjectivity’ and ‘internal perceptibility’, ‘externality’ and ‘materiality’ etc. This abstraction (phenomenon) is opposed to another fundamental abstraction of fundamental science — the abstraction of ‘consciousness’. The category of ‘consciousness’ now may be applied only to such phenomena that has no spatial dimensionality, and can be represented and interpreted only under conditions of assuming of their reflective doubling (internal observation). And these concepts cannot have any other contents within the frames of such organized thinking. In fact, the classical differentiation between ‘soul’ and ‘body’, between ‘consciousness’ and ‘matter’ etc., is the conclusion from the analysis of this rational structure of observation, i.e. the understanding that one of the independent and primary concepts of experimental science is the assumption of definite properties of observation in terms of observed phenomena themselves and their causation.

So we cannot understand phenomena of psyche and consciousness like we understand physical phenomena: we understand by consciousness, but we do not understand consciousness itself. This impossibility of the objective description of consciousness in its whole empirically vital appearance were well recognized in philosophy. Rational psychology as it was historically formed inside classical psychology — in theories of Locke, Leibniz, Wolff — was in effect not a theory of psychology in a precise meaning; as it is known, it appears here a part of theory of cognition, schemes of which represents rationalizations of a vital (psychological) cognitive process, just admitting its reflective reconstruction. The comprehension of it is the basis of Kant’s thought, that the soul cannot be given to us like physical bodies are, and so rational psychology can be just the normative discipline but in no case an experimental science. To do this one must recognize for the definite organization of consciousness — rational structure of observation — the status of the ontological ‘givenness’, that is to identify the ‘givenness’ of

consciousness with its factuality, and to recognize for this identification the status of objective phenomenon. The objectification operation being applied to the problem of psychology and the description of living consciousness means the identification of psychological reality and the forms of its givenness to the cognizing subject, who himself is the result and definite formation of consciousness and psyche.

In fact, that has occurred in the history of psychology: the rational structure of observation is one of the theoretical premises of psychology as an empirical study. Really, classical psychological theories are known to be built upon the identification of consciousness with the concept of 'subject', that presupposes not only passive reproduction of psychological states of a human, but their absolute transparency and understanding for themselves. Consciousness is identified with mentality, with reflective doubling of mental contents, and procedures of internal observation and understanding introspection, based upon it, appear to be the principal means of the analysis of psychological processes from D. Hume to J. Mill, W. James and W. Wundt. The latter, having developed the methodology of 'objective' analysis, in fact proceeds from the same paradigm of understanding consciousness as internal meaning. All experimental psychology as psychophysics and psychophysiology according to the complementary principle presupposes the explanation by introspection and understanding of psychological subjects as a constant of a rationally reproducible set of mental states.

Dualistic dissection of the reality and recognizing the substantial character of the world of human consciousness and subjectivity turns to opposite tendencies in the field of methodology. On the one hand, in philosophy there begins to dominate *naturalism* with its interpretation of the psychical as substance, with its ascribing to the psychical all 'corporeal' characteristics, to tell the truth, distinct from characteristics of the physical reality. On the other hand, in psychology there begins to dominate *epiphenomenalism*, that refuses its own ontological status of phenomena of psychology. The discussion of the method of psychological studies, that started, in fact, from the very moment of constituting psychology as an experimental science (last third of 19th century) was based upon the former recognition of the independence of physical world and psychical world. The differences in substantiating of own method of psychological studies as opposed to scientific ('physical') research originate either from recognition the latter as mediated experience and the former the immediate experience, or from the distinction between 'external' and 'internal' experiences as dealing with different realities. Nevertheless, the classical definition 'Consciousness constitutes the sum of states cognized by us' remains the basis of the offered solutions.

The successive conduct of the subject of psychology with its 'doubles' leads to a crisis in modern psychology. The recognition that the psyche itself cannot be observed separately of the language of its phenomena and expressions, leads to the appearance of conceptions that are based on the recognition of the complexity and ontological 'density' of consciousness, i.e. the assumption inside consciousness that such links and formations inaccessible to classical procedures of reflection and controlled rational reproduction. Consciousness therefore has lost its substantial character, turning to mental formation, determined by the phenomena of existential non-mentality – for example, by 'the unconscious' in psychoanalysis, or 'the structures of social practice and language' in Marxist psychology, by its own formations in actualgenesis in genetic and

gestalt-psychology, etc. The refusal of naturalistic and quasinalistic imaginations of human consciousness and psyche has accompanied those theories by introducing of new methods of consciousness data analysis and its secondary rationalizations by their objective-referential interpretation and reduction to initial 'objectivenesses' of consciousness and by the analysis of consciousness in its actual, individually integral states.

The origin of modern conceptions of consciousness is connected to the understanding that with respect to consciousness we deal with such cognitive situation, when the object of studies by its own existence shields itself in its phenomena, givenesses and formations, and, in fact, closes the possibility of its direct objective observation. Any psychological processes – sensations, perceptions, impressions, emotions, etc. – can be objectively represented as happening in the objective reality just because they are already represented thru their realization. Consciousness comes out as reality, inseparable by the means of external observation and physical research from the observation the conscious life and meanings.

It means, in fact, to recognize consciousness to have its own ontological status as a kind of special reality, that demands co-ordination in a single regulated and logically homogeneous experience the description of cognition of definite ('physical') phenomenon and the phenomenon of consciousness itself. Or in other words, it demands the co-ordination of consciousness and its contents.

Subjectivity (consciousness) is a certain objective event and a phenomenon of the reality, and as such it is 'a body', that possesses all the spatial-temporal characteristics of existence. It means, that the problem of 'corporeality' of consciousness is conceptually the problem of search of consciousness' description means like such self-existent reality, the problem of interpretation of its (consciousness) objective existence without the coordination with the states of cognition subject itself and its psychophysiological apparatus. In fact, this is the problem with the objective method in modern psychology.

2.

So, the consciousness 'corporeality' problem deals with its ontological status in the structure of existence. Nevertheless, classical New-European philosophy, solving the problem of cognition, proceeds just from an ontological understanding of consciousness as some objective vital empirical event and unsubstitutable act in existence. Here we are dealing with that meditative experience that was first discovered by Descartes and then developed by the transcendental-phenomenological tradition of European philosophy.

Indeed, the nominalistic trend of the late Middle Ages leads to the philosophical overturn in views at understanding the nature of consciousness by its individualisation and psychologicalization, and its attempt to treat thinking and spirit as subjective spiritual phenomena, and to treat knowledge as contained in consciousness, in psyche. Within the frame of such a formulation, the problem of strict and precise knowledge is bound with the understanding that the difference between the reality and its representation in cognitive thinking cannot be withdrawn by purely theoretical and speculative postulating the identity of structure of mind and structure of nature, the similarity of rationality and structure of existence, etc. In fact, beginning from Bacon, in philosophy

there has existed a distinct difference between knowledge itself and its existence, that is the difference between object contents of thinking and thinking itself as an act or a state of cognitive subject. This difference has its own experimental bases: indeed, we cannot, moving in a single observaion experiment from the object of influence upon our organs of sense, come to the contents in which that object ‘has been reflected’, ‘has been imprinted’, or has been understood etc. Acts of cognition have as if two connected poles, and carrying out ‘physical’ phenomenon at the one pole simultaneously carries out at another pole as its ‘impression’ or ‘observation’, although there is only one objective action!¹

So if we are interested in knowledge as something that really happened, as an empirical and experimental phenomenon, then the question of criteria of its authenticity comes up to the discovery of this experience, where knowledge is realized as a phenomenon, having got really ontological status. It is some unified way in classical philosophy independently of its factual and textual interpretation in the works of Descartes and Spinoza, Locke and Leibniz, Kant and Fichte. Really, philosophy, asking the question of conditions of revealing the soul or thought, distinctly differs those conditions – form of event of thought or knowledge – from the contents of this event: they are unnoticeable and go to the background, when the contents has already happened. This determines the formulation of the question of the possibility of cognition as a question of ontological premises of its fulfillment in specific acts of perception, impression, observation.

Being so formulated, the problem can be solved just in case are such actions admitted in the structure of cognitive act, in which the cognitive act itself shall coincide with its understanding — in an unified act of its fulfillment and realization. In other words, the inseparability of the contents of a cognitive act from its existence as the action of the world itself shall fix, and also identity of thinking and existence as an event of the world itself. Classical philosophy, starting from Descartes, just introduces the concept of ‘self-consciousness’ in its existentially ontological but not in a logical comprehension: *cogito* is neither the procedure of understanding, nor philosophical abstraction for understanding, it is really happening phenomenon of consciousness, i.e. a certain event, that has not epiphenomenal, but really existential nature. They are actions in reality or actions of reality — because cognition itself is a certain vital event, actually displaying in heads of living humans. *Cogito* thinking as special experience (form) of consciousness is a definite real act (together with other cognitive acts) in existence; before and outside which all arguments about cognition, about phenomenon of knowledge, and coincidence of structure of thought with the reality, described by it, have no meaning. Distinguishing it among other cognitive acts is determined by its fundamental ontological structure: it is factuality and ‘givenness’ me to myself, like I for the first and each time discover myself again, is the condition, which determines all my existence and the possibilities of my existence. They are events-in-the-world of realization of me as an empirical subject, i.e. such a subject related thereto there is a

¹ See: “...Although the acting and the being acted are often quite different, nevertheless the action and the exposure to action are always the same phenomenon, that has two names, because it can be related to two different subjects.” Descartes. *Passions de l’âmes*. Oeuvres de Descartes publiées par Ch. Adam et P. Tannery. Reedition. T. XI, Paris 1969–1974, 327. Quot. after Декарт Р. Страсти души // Соч. Т.1. М., 1987. С. 482.

reason to tell about the fulfilled experience, the received imagination, the accomplished knowledge.

In other words, raising the question about coincidence of thought imagination with cognized objects, philosophy of the Modern History reveals not understanding, but objectively acting layer of consciousness, wherein there exist ‘merging’ (Verwachsensein), organic entity of existence and way of its existing, identity of cognitive subject and its activity, and conceptually fixes it in the appropriate theoretical construction of *cogito* or *Ichheit* kind.

This is the exposure of real ontology of the world. Consciousness is understood as certain unconditional and absolute event-act, relating to which we cannot imply any predicates or attributes, because we ourselves as empirical (psychical) beings, and all our thinking forms, and the whole our world as law-conformable, cognizable etc., are possible only after accomplishment-determination of these events. All our experiences (revealings of ‘*T*’) are already inside of this act (appearance of consciousness), and we cannot arrive at this by any effort of our will. So consciousness is understood as absolutely non-objective, non-objectivated and an irreplaceable event in the structure of existence. In this meaning, consciousness is a movement or thought of God absolutely free of accomplishment or the will-to-existence (*energeia*, *potentia*). This act of structuration of the existing and of us as subjects is a single action, from which we cannot move to the source: our ‘*T*’ is just the idea of God. Then realization of the happening is given by this existential chronothopy of conscious events: an attempt to think, in formal transcensus of thinking, subjectivity as certain objective phenomenon, entering the reality in such transcendental way, represents this lasting experience of appearance of consciousness (me in the world) and the world as synthesizing of time and space and as the production of phenomena and artifacts. Time and space themselves are the results of this vital movement of God, are the condition of our possibility to perceive, feel, and experience something. And in this meaning, time and space are objective forms of reality, given in the act of their realization together with the appearance of us, and thereby already putting restrictions to all our abilities. In other words, *cogito* is a certain *thopos* of containing ‘*T*’, the properties of which are the transcendentality of free action, existential comprehending (i.e. phenomenal) chronothopy of conscious phenomena, and restrictions imposed by the happening of these phenomena on their understanding, etc.

This is the real metaphysics of consciousness that is revealed by classical philosophy as a special meditative experience, that demands a special technique of meditation and thought. Consciousness is power, induced inside the world by our every step, and inseparable from us as living and feeling creatures: we do not see by what we see and what consists some transsubjective, and in this meaning ‘ideal’, ‘flesh and blood’ of ourselves. It is not just a property of the theory¹, but the event, that is realized in all its apparency, but the property of existing, of existence, of realizing thought itself as an event of existence. This deeply reflective cognized and objective – in its essence and

¹ This misunderstanding of nature of *cogito* and Descartes’ argument can clearly be seen in Fifth Disquisition of Gassendi. See “Meditationes”. Ouvres. VII.

its method of revelation – beginning of activity and thinking serves for classical philosophy as the objectively given basis for explaining of all the phenomena of human existence.

Consciousness, comprehended in such a way, appears as *cogitatio*, i.e. not empirical, but transcendental or ‘pure’ consciousness. *The transcendental* of consciousness, in philosophical terms, is the recognition of non-objectivity and the non-objectivability of consciousness, and the indication of its practical efficacy and the ‘appearedness’ of vital experience. Consciousness is not a phenomenon, but an action itself. Transcendental of consciousness is a vital empirical movement: God has thought, the world has moved – and irreversible processes have occurred – the world has crystallized in this motion, and the necessary connection of things has been stated. Including necessary connection of consciousness, understanding, observation, perceived by us as empirical connection of psychological meanings, impressions, associations, etc. We constitute ourselves in such a way, having determined by the fact of our occurrence as empirical creatures. In other words, the arguments of classical philosophy about ‘pure’ consciousness cannot be understood in a logical context, because all these categories – cogito, transcendental consciousness, ‘*pure I*’ etc. – are not ideas in the common meaning, but they are characteristics of real ontology in the world of human phenomena. ‘Pure’ consciousness is not the indication of some empirically existing consciousness or psychologically revealing phenomenon. It is the recognition of factuality and necessity of realizing in the structure of existence such acts of consciousness that must be repeated every time and every moment, stating and certifying me as an empirical subject. “*Pure I*’ is an event of the world, that constitutes the organization of the world, its law-conformity, intelligibility, etc., in which there is a place for the individual ‘*I*’. This occupation of the own place in the world is the necessary moment of existing the world itself, without which it is not determined in the causal meaning. The causality of phenomena is being stated as a law after interaction of phenomena has really occurred in the world; the same applies to causing in us as living creatures some states, that are psychologically experienced by us as states of being understood, of being recognized, as states of thought. It is already impossible to penetrate into a ‘pre-gravitational’ state of linking of global forces after their completion, because we ourselves are already ‘occurred’ by this very act. We are occurred as empirical ‘*I*’.

In this meaning, consciousness is a phenomenon, i.e. a special thing, that has no essence outside of itself. If in the world there has happened an event of thought, soul, knowledge, and in such a way I appeared to myself, hence thereby in the world’s structure, simultaneously with my appearance, there have occurred some irreversible changes and transformations, determining restrictions not only on the possibilities of the world, but on the possibilities to think of it. Consciousness, understood in its existential state, is a ‘world point’ of intersection of the line of the nature and of the cognizing idea itself, in which there occurs existentially practical determination of the nature’s mode of action in any case, if the mode of cognition, and how this mode – by its phenomenon of occurrence – is allowed by the world¹. This is an act of statement and

¹ Cp. Spinoza’s arguments in “Ethica” about the adequate idea of a thing as of a state of body, understood as actual objectual motion along the form of the thing itself. This understanding of thinking as a method of action of a body, i.e. spatially spread phenomenon, is the basis of his study of substance.

determination (pre-determination, to be exact, because it pre-supposes participation of the living 'I') of existence itself at the point of performing of this act of consciousness. Here consciousness is the knowledge of what happened to knowledge in cognition, of the transformation of *living, expanded within real space and in real time*, action of thought imagination correlation to objects outside it with the image, behind which the action itself occurs unseen. So the category of consciousness is the indication of just the non-substantiality of the happened – ascertaining of linkage between objective action, corporeal change and sensual imagination, i.e. to the fact of understandability without imagination or interpretation in the objective meaning. It is the real binding of modes of thought and objects of reality, having expanded as an act of comprehension, but irreducible to its objective composition. Therefore, phenomenological treatment of consciousness – as of the experience of objective, sensual putting by consciousness the world as special object and subject as a real subject of cognition – is repeating and having to be repeated once and again the ontological possibility of cognition as an efficacy itself.

That understanding of *transcendention and irreversibility (individuation)* of consciousness is the basis of understanding consciousness as a phenomenal existence by classical philosophy. We can say that all New-European philosophy is being built as transcendental ontology. Its concepts allow us to analyze consciousness in its ontological meaning and in its 'corporeality', not connecting it to states of psyche, and abstracting from the human as a subject of the latter. The improbable abstraction of *cogito* or 'pure consciousness', nevertheless, is really fulfilling, because consciousness and thought is action itself, and the result and product of such living action is our empirical and psychological 'I'. The category of 'reflexion' or 'self-consciousness', produced by philosophy, is, in its essence, a special tool for keeping *cogito* in the state of consciousness, for being *cogito* in these states, because concerning consciousness as an actual phenomenon, the description of conditions, under which it can 'appear' or 'be induced', is possible. All the differences between empirism and transcendentalism is in reality the different ways to this *transcendental Ego*: to split the psychological experience and the transcendental one is very difficult due to their merging, and in the artificial construction of reflexion the realized experience is built as a set of *modi* – of sense, of impression, of imagination, etc. The description of these consciousness *modi* is the way of empirism, the description of consciousness existence possibility conditions as aggregate of these *modi*.

When Hegel in his philosophy raises a question about appearance of knowledge and shows that reflexion is really an empty concept, i.e. is understood as phenomenon, that shows itself, then he continues this tradition of transcendentially phenomenological analysis of consciousness. Really, his claim of soul as emptiness or as a receptacle (*das Rezeptakulum*) of everything, which includes everything¹, is the same understanding of actuality of consciousness phenomenon, as Descartes'. The soul is actually always present, but not the whole soul. The whole soul is present in full development of time, whereas in the imagination – *hic et nunc* – it appears in an empirical way as something

¹ Hegel. "Encyclopädie d. philosoph. Wissenschaft". Quot. after Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. М., 1974. С. 123.

solitary, and is understood by us as the aggregate of solitary impressions; they are the tatter that we take for its essence. Whereas it is the connection, the receivability of those separate, but connected by us 'in time', experiences (time itself is the change of those experiences). It is this 'joinness' in time (in our imagination already) that is known to be in the fundament of traditional representation of the substantiality of soul. We imagine it to be so, but the soul is not a thing, it is an action of *intro*-receivability or connection of imaginations. This connection of the 'solitaries' and their existence 'at once', as a whole' and 'together' is that very idea of soul, when we think it. It is in the moment of thinking of its idea, because here thought itself is action of soul. This action of soul as thinking its idea is reflexion. Therefore Hegel's reflection does not appear as a purely logical act – knowledge of action, which is included in knowledge itself, but as some experience of consciousness, as 'work' of living soul here and now. It is the action of subjectivity, in which there exists a non-differentiation between the identity of the existence of consciousness and the mode of its real-ization, to be exact – form of its appearance – thinking. As a logical contentual act, it is a premise of cognition, situated not inside but outside it, i.e. it is really onto-logical premise, given together with cognitive acts themselves. As a step of thought, this statement of Hegel in its real contents does not differ from Kant's statement, that transcendental actions of consciousness are valid not by presence of substance, included in them, but by their practical disclosures – revealing, practical realization of a logical (gnoseological) function of pure forms of reason with the contents of experience (synthesis of contemplation).

Nevertheless, from the very beginning Hegel treats reality itself in a different way, because it is known to appear in his work as consciousness (spirit as such), supposing itself in a form of an object. Correspondingly he puts the conditions of possibility of experience under the leadership of consciousness to be changed. So Hegel leads the analyzed understanding of consciousness by classical philosophy to its logical hypothesis: his identity of idea and existence is not an establishment of understanding consciousness as existence, but a theoretically-cognitive premise and the principle of analysis of historical forms of human cognition. From this point of view, reflection really, factually – in acts of human thinking as reconstructed by Hegel, turns to reflection over the logical contents of knowledge. Here consciousness first appears as an external relation of 'givenness' of an object of cognition, then as internally stressed self-differentiation in itself, and at last, as an identity with itself in phenomena of humanized, spiritualized reality. Cognition, as a whole, appears as thinking by categories – 'thinking in concepts' – of its own forms and revelations, and finally turns to a 'canonical' ordering of objectivated forms and revelations in the process of revealing the cognition realized in such a way. So in Hegelian philosophy the problem of understanding is eliminated: as far as the reason in real contents of knowledge lacks any means of objectivation, so the contents of reason can be achieved thru usual reflexive interpretation of implicit cultural mechanisms of cognition. The problem of actual presentation of consciousness is eliminated here.

This 'logicalization' of consciousness or 'ontologization' of logics has allowed to spread a vast scene of development of historical forms of human cognition and culture, and by that, determine new horizons of philosophical thought. Nevertheless, such formulations of the question turns the loss of the 'living' cognitive process, reducing it

to either cultural reproductive mechanisms or a psychological interpretation of its individual revelations. The psychologization of consciousness in philosophy has happened. The recognition of the fact has reflected in the turn of philosophy of 20th century to the analysis of 'living' consciousness.

The specific feature of modern philosophy, independently of difference between their trends, ideological orientations, language etc., is that this philosophy is known to raise a question about the necessity of qualifying human existence as the decisive point of all philosophical problems. This also determines its relation to classical philosophy in the formulating a consciousness problem: if classical philosophy and cognitive theory takes the question of personal existence of consciousness as a real problem, so modern philosophy treats just the question about total significance of truths and about intersubjective nature of consciousness as a problem. Appeal to the analysis of the world of daily experience and affirmation that Kantian or Cartesian *cogito* can not explain us the essence of cognition as such, because they alone – as certain experimental acts – need to be explained, presuppose the development of the other way to *transcendental Ego*.

Nevertheless, in spite of the fact that modern philosophy abdicates classical differentiation between 'phenomenon' and 'essence', but treats the experience of consciousness as a 'phenomenon', as 'vital forms', as *Dasein*, where everything is immanent, and acts of consciousness are already indistinguishable (*cogito* are not already specially picked out from all the continuum of cognitive acts), in spite of all these facts, consciousness is still explained *ontologically and transcendently*.

This difference in the ways of 'catching' living subjectivity is determined here by the change of the aim of philosophical thinking. Really, Husserl, having the problem to reveal the immanent structure of consciousness – the existence of 'pure phenomena', treats consciousness as givenness, in which everything takes place and hence, is observed as premise of philosophical work, that we need not to specially ground. So the task of phenomenological analysis is concluded in revelation of essentialistic structure of consciousness, irrespective of its existential contents. In other words, the analysis of consciousness presupposes ontological neutrality with respect to objects of experiences themselves, because the 'pure' structure of consciousness acts is reached irrespective of the presence of their objective reference. It can be reached by the totality of special procedures of work with living consciousness – the series of psychological, eidetical, and at last, transcendental reduction¹. It is connected to the fact that the primary understanding of consciousness links with the phenomenon of the world as a correlate of ontologically understood consciousness: immanent intentionality of consciousness means that the world as — in such a way, in this act of consciousness, in this experience — opening reality is not the thing that opposes like any other object of cognition, but the thing, in which we have already stated, the thing that we reproduce by the fact of our being as conscious creatures. We never could have seen a thing, should the matter have been in sensual perception. Looking at a thing, we simultaneously create to it a context of perception, some reasonable horizon as a background to perceive it. This is

¹ Husserl. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Quot. after "Язык и интеллект". М., 1995. С. 14–49

own analytics of consciousness, some kind of articulation that anticipates each work of understanding — similar to Cartesian *cogito* or Kantian transcendental apperception. Thus phenomenology demands the consideration of existence as a correlate of consciousness, that which is ‘thought about’ by us concerning properties of revealing consciousness. Phenomenological reduction is that procedure of ‘stretching’ the operation of this — transnatural and unnoticeable by us — the own ‘analytics’ of consciousness, to be precise — its intending: we cannot leave this work of consciousness behind (because ourselves are — psychologically experienced — the result of this work), but we can as if relegate it, intending to stable structures, which can be seen through specific and reducible meanings. That is why later in Husserl’s works, the investigation of intentional structures of consciousness changes to procedures of construction, *ideation of ideas*, free variation in fantasy. Nevertheless, this phenomenological reduction as the way to *transcendental Ego* is based upon the recognition that consciousness is an ontological phenomenon, some transcendental act in existence. And in this meaning it repeats classical philosophy: in phenomenology the objectivity itself is constituted by radical self-reduction of subjectivity to own primary structures. Husserl in ‘*Cartesianische Meditationen*’ returns to *cogito* consciousness: transcendental reduction cleans consciousness to the area of absolute consciousness, the structure of which is *ego – cogito – cogitatum*. “Transcendence in any form is self-constituting meaning of existence within the limits of ‘I’. Any conceivable meaning, any conceivable existence, whether it is named immanent or transcendental, is outlined by an area of transcendental subjectivity as constituting meaning and existence. It is useless to try to comprehend the universum of original existence as something outside the universum of possible consciousness, possible cognition, and possible obviousness”¹. In fact it is the recognition that *ego cogito* is not just abstraction, but a real state of affairs in the world — the phenomenon of transcendence of consciousness as its living existentiality.

Nevertheless, the primary intention of phenomenology to describe immanent structures of consciousness (intentional structures in their ontological neutrality) leads to the fact that this loss of essentiality of consciousness turns to the fact that transcendence is being really rejected, and transcendental ontology is being built as eidetic ontology. It reveals at once, when phenomenology turns to ontology (in “Crisis of European Sciences...”): the world is understood just as a correlate of consciousness, but not as space in which among others there takes place a phenomenon of consciousness as something existing and essential.

Thus M. Heidegger, having formulated the idea of his fundamental ontology, comes from the necessity of leaning against such experience of existence of subject, that supposedly is known neither to classical nor to transcendental phenomenology. He begins from the statement that the question about existence primarily ‘sends’ the asking one to a certain experience, in which this existence is found to be ‘accessible’. Existence demands its own method of existence-revealing, which primarily and essentially differs from all forms of conceiving the existing: therefore it is as if it could be detected neither with the help of abstractions ‘essence-event (phenomenon)’, nor with the help

¹ Husserl E. *Cartesianische Meditationen*. Нua, I, S.86. Quot. after Свасьян К.А. Феноменологическое познание. Ереван, 1986.

of the concept of 'phenomenon'. The point is the discovery of a certain experience of ingenuous givenness of existence, and the problem is to qualify existence of the existing, which possesses the possibility of asking questions about its existence. This 'the existing' is a human, and experience of existence of the existing is *existentialia (Da-sein)*, i.e. special and always individual experience of existence of subject-in-the-world, of his non-spatial, but objectively-reasonable *situ-ation*. Existence is being analyzed in connection with this 'the existing': the existing is that, what is in one way or another determined thru existence, and vice versa, existence, as it is exposed to us, is a moment of *Da-sein* structure. Thus, ontology, according to Heidegger, is possible only as a phenomenology of the description of existence, of *hic-being*. This point reveals the paradox of formulating the question in such a way, and phenomenological description gives way to hermeneutical interpretation: the objectness, that must be described is non-objective *existentialia*, and it is always indetermined. An act of happening of existence is not determined while it has not happened; by the happening itself the world is finally determined and the connections between objects and phenomena is stated. *Existentialia* is pure temporality; the possibility of 'the existing' for itself to be and not to be itself is *ex-istentialia*, i.e. transcending of existence by each step of its happening and objective description (the objective description is itself the act of transcending, because it is a real and objective event, an event in reality). Therefore, phenomenologically describing *Dasein* as the possibility of the existence, we discover its 'closedness', its apophaticity. This discovery of the apophaticity of existence as back cover of finiteness of '*hic-being*', is really the description of the original nature of existing. Fundamental ontology, therefore, is really the ontological basis for human existence. In this meaning, fundamental ontology is the expanded phenomenology of life, constant transcendency of itself.

This analysis of thinking steps in modern philosophy shows that the introduction of new concepts ('phenomenon', 'vital forms', 'existentials', etc.) and new procedures for consciousness analysis (phenomenological reduction, language destruction etc.) is connected precisely to the change of aim and to the development of new methods of analysis of *objective nature of consciousness*. In this meaning modern philosophy as if from the very beginning discovers essentiality of consciousness, and from this point of view all the differences between classical philosophy and modern are not so serious, because they still have in common the principle that the ontological understanding of consciousness as a certain action in existence, its existentiality and phenomenality, but not epiphenomenality.

3.

Such philosophical understanding of objective nature of consciousness is the foundation for a scientifically correct formulation of the question about 'corporeality' of consciousness. *Philosophical analysis demands the understanding of consciousness as an objective action, irrevercible and transcendent relative to its empirically fixed presentations.*

As an objective phenomenon consciousness must be comprehended as the interaction between objective reality and the human body, materially expanded and fulfilling in reality itself. The problem is that in the universum conscious acts possess

irreversibility as objective phenomena; being the relation in reality consciousness performs as transcendental, with respect to the language of internal experience, action of adhesion of objective-practical action, as sensual cloth of corporeal feelings and performed meanings. This interaction appears as a natural objective action, that has its own 'space' and its own 'time' (history), and by no means is identical to its realization in the substratum of the human body – in the form of perceptive images and psychological experiences of meanings. Vice versa, it is necessary to understand the latter as real actional-semiotical and symbolical transformations of this objective action, and as such – *caused* by it. Therefore the consciousness 'corporeality' problem is simply the problem of the 'embeddedness' of phenomenal matter of actionally symbolical acts of consciousness and psyche into the eventual row of historical, social and cultural reality.

Really it is the irreversibility of the course of events, including action of subjectivity, that makes this subjectivity real. In real space and time of the conscious act there is material, living motion, practically expanded as objectual position of our body in the objectual reality and simultaneously contracted as symbolical substitution into experience and sensual image. It is as if living motion itself has two poles – empirically fixed change of position in objective space among external objects, and causation by this very change of respective images, thru which this change is experienced. Therefore in reality we cannot, by a simultaneous action, trace motion in objective reality, that generates this tracing. So the *corpus* of consciousness is not a human body, taken in its anthropomorphic structure, but is in reality expanded each time *hic et nunc* sequence and simultaneity of living motion of objective practical action of individuum and substantial outcome of phenomenal matter of living experience. A human body here performs just like a functional organ of these transformations and adhesions. This is the objectively practical 'body' of consciousness life, expanded and existing outside an individual head, this is the sole reality, included subjectivity, that is not an idea or spiritual essence.

This is specific matter of living experience of conceiving body, it is that '*thopos*' of idea and '*I*' that classical philosophy pointed at. Consciousness in all its modi, as inseparable by discrete and sequential observations in time, enters the world transcendently, i.e. is produced and generated materially and is able to be localized 'body' of actual adhesions *hic et nunc* of living motion (sensomotorical acts) to objects of practical activity of an individual. This actual adhesion of feeling to the 'physics' of objective practical situations *hic et nunc* by its happening 'sticks together' into single junction of this state of psyche and state of the external world, into stable connection, presented and understood as meaning. *This stable connection is 'thopos', 'corpus', not internal, but objective space and place of existing of these acts of consciousness.* Consciousness or subjectivity is expanded in time substantial practical action of contraction of practically obtained connectivities of the objective situation itself in all its space of actual action into ideal sensual images.

Really, this process presents as a practical realization of symbolization, i.e. some quite substantial action: fundamental perceptive categories – space, time, motion, shape, color, position etc. which serve as a practical landmarks, as a fundamental of practical activity of an individuum, contracted in sensual images, and thus, hidden by this actionally-symbolical work. These primary layers, being the fundamental living

motion of perceptive experience of consciousness (being its biodynamic and sensual tissue) contracted, but not simply covered, by other ‘upper’ layers of consciousness – by sensual images, images of fantasy, imagination etc¹. This contraction is living motion itself, with ‘sediments’ in form of states, internally experienced and described as such in intraspective terms. A human as if moves to the world of meanings and concepts, reflects as to ‘upper’ layers of the world, built by him, *consciously* operating with objective images, words, symbols and meanings. But those sensual transformations must always take place to perform the perception as individually sensual act: all mental images, that can be described in the language of internal feeling, and determined now (i.e. after performance of the perception act) in terms of aim, reason, emotion, realized reflective acts, aimed action etc., relates to this definite system of motions – ‘adhesions’, ‘substitutions’, ‘transformations’ – inside this lasting sensual experience as forms of existing and expression of the given perceptive structure. In this unique experience of motions construction, psyche of a human has become the unique ‘place’ of transformation of a human body into inorganic corpus of consciousness and meaning in its literal meaning, and vice versa, transindividual by nature field of meaning in described real objective actions of living consciousness begins to exist as something organic, inseparable from the subject’s body. Therefore this living structure of objective action in the perceptive structure of a body is the action of production or performing those stable mental formations of psyche – ‘upper’ layers, by which we mean the surrounding world and their own contents, but behind which ‘contraction’ crystallization’, ‘structuration’ has performed on this sensual cloth of living interactions, and so our consciousness does not see itself and its actions. Extracting of these formations is the revelation of dependence of upper, characterized by intelligence and ideality, layers of spatial-temporal interactions and motions, and it is practically impossible operation, because they can be revealed just in this extratemporal and extraspatial reality of the ideal.

Those formations of consciousness appears to be such ideal models, ideality of which is in ‘presentation’ in them this stated connection of sensual experience with symbolical meaning. To be exact, they are themselves the ‘presentation’ of this connection, its substantial representation. This representation is phenomenality as existing; it is not a representation of something to somebody, but a representation as form of existing. Ideality or phenomenality of sensual images of consciousness is the indication at their existing as at ‘presentings’ of substantial realization of consciousness, i.e. its transcendentality. The presentings themselves reveals as objectivities of consciousness, that possess now own ideal space and time. Not objective space-time of their realization, but quasi-space and quasi-time of presentation of understandability². In the there as if is eliminated (*aufhaben*) that living action of consciousness, that has turned around and gone, contracting, into these presentings. Meaning is that phenomenon of representation, ‘presentation’ in ideal form of sensual image of passed living motion and production of perceptive structure. In this meaning – meaning is a

¹ The concept of ‘layer of consciousness’ is a concept of meta-language, language of study and theoretical description, but not of natural language if the consciousness. In the meaning of proposed description of actionally symbolical work of consciousness, the latter is *tabula rasa*.

² Within the frames of understanding of ideality of this time the problems of *Zeitbewußtsein* in Husserl’s “*Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*”.

thing of our comprehension. In this meaning our 'I' is also 'a presenting' or a model of understanding, but the model as living lasting existence, related to the definite system of motions of living experience. This presenting has meaning while this experience of its conscious thinking is fulfilling; the understanding of that has found its mirroring in the thesis of classical philosophy about an idea as a form of existing of a soul: 'I' exists only in the moment of its thinking, i.e. as an idea of 'I'. In this meaning our empirical 'I' is just a product of 'pure I' or God¹. It is just an indication at factual symbolical character and ideality of images of consciousness as their model-ity and representativity of practical realizability of consciousness.

Therefore meaning is eventual in principle, it is that is thought in- and together with what happened in the world. Meaning, understood as knowledge is the event of realization of thought. And so meaning is practical, realizing from the beginning each time, 'connection' of objective contents of knowledge (which is contracted and compressed 'former' experience, that took place before as actual experience of knowledge – stating of understanding) with the state of sensual apparatus, i.e. with the course of action of the reality itself. In other words, the phenomenon of transformation of states of objective reality into objects of living subjectivity. The way we understand, explain etc. knowledge depends on that how thought happened for the first time, and since that it always happen in such a way, determining utmost possibilities of existence. Something in the experience of an individuum has becomes a fact of his life, if it has any meaning, i. e. actually realized in transcendental way connection of objective situation and its 'sediment' in sensual apparatus.

This happening now becomes a constant of consciousness, determining now, as a law, all the current and experience of psychical and conscious human life. It is impossible now to get back to the primary state of absence of meaning, because in the meaning objective scheme of work of psyche as natural process is presented in the ideal way.

Therefore, those 'adhesions', 'substitutions', 'structurations' are practical work of psyche and consciousness, pure 'corporeality' of subjectivity, taken in its spatial-temporal entity and irreducible to own psychologically experienced images. In other words, this is not an experience of consciousness, which observes produced actions from outside, but the product itself, determined by them. Consciousness is naturally acting force, and so each psychological process may be observed both from the side of its objects, and from the side of the consciousness itself. This shift to the act of appearance of consciousness is that very attempt of 'stretching' of consciousness field over those living transformations, over what it has already closed in the inseparability of the ideal. 'Splitting' of these formations of consciousness, connected in the process

¹ Cp.: "...There is self-consciousness, generating the imagination I conceive, which must have the possibility to accompany all the other imaginations and be the same in every consciousness, therefore this self-consciousness cannot be accompanied by any other (imagination) so I call it also the primary apperception. I also call its entity transcendental entity of self-consciousness to mark the possibility of apriori cognition on the basis of this entity. Really, diverse imaginations that are given in certain contemplation would not be my imaginations if they do not belong all together to self-consciousness alone; in other words, being my imaginations (although I would not realize them as such), nevertheless they necessarily must conform in self-consciousness, because otherwise they do not all belong to me." I. Kant. "Kritik d. reinen Vernunft". Quot. after Кант И. Соч.: В 6 т. Т. III. М., 1964. С. 191–192.

of their realization with their products – images, understanding construction, language forms, categories of thought, etc. appears to be a complex procedure of phenomenological reduction (but not in Husserl's variant). Each new remarking and shift of focus and periphery as a tool of reflexion presents a new experience of consciousness. Therefore each identification and differentiation, when a subject need to implicitly identify himself with one pole of consciousness field — the only condition, under which they can be together in the single common perception, of the object of action – is the 'transfer' of it into other state or structure, accompanied by its 'corporeal' reconstruction. Each structure of consciousness (imagination) correspond its own 'corporeality' or phenomenal spreadness. All the abstrac constructs like *cogito*, 'reflexions', 'ideation of ideas', 'epoche operations' etc. are tools of philosophical analysis and work with individually-objective and semantic cloth of consciousness.

This interpretation of existence consciousness and psyche with attraction of fundamental spatial-temporal and objectively-semantic categories is a new experience of consciousness. But this use of special understanding models is not simply an apparatus of thought, with the help of which one can avoid traps of screening own consciousness. The matter is that independently od any method of philosophical analysis, our psyche works in this way, opening thru its quasiobjective formations the space of the possible world of consciousness and further development in it and thru it empirical psychological structures themselves.

4.

Modern psychology connects the solution of consciousness 'corporeality' problem and the possibility of its objective analysis with the refusal of any naturalistic interpretation of it and understanding dual organization of phenomena of conscious life, that follows from the very nature of a human as feeling and living creature. Understanding consciousness as existential, practical phenomenon in the structure of existence presupposes the introduction in scientific circulation some fundamental items of its analysis.

First, it presuppose the elimination of premise of classical philosophy and psychology (in *cogito theory*) to take givenness of consciousness itself for a reference point. It is necessary to distinguish *psychology* of consciousness and *ontology* of it. Consciousness is not a psychological proces in its classical psychophysiological meaning, it is not one of psychical processes, but some level, at which all specific psychological processes are synthetized. To be exact, it is a section of their *givenness or existence*. Therefore all phenomena of human psyche may be regarded as phenomena of consciousness; not because of their having become object of consciousness, as it is presupposed by classical procedure of reflexion, but exceptionally because of thei possibility to be regarded as natural functions or dimensions (*modi*) of consciousness.

Second, it means undersstanding of difference between consciousness itself and the language of its givenness or description. Consciousness as naturally historical phenomenon is such a phenomenon, whereof the method of realization eliminates conditions, in which it lives and exists. The peculiarity of consciousness is that it is a phenomenon possessing the property of self-designation; in other words, as a specific ob-

ject consciousness is identical to its interpretation. Thus for consciousness it is important to differentiate the ‘language’ of consciousness itself and ‘language of explorer’ or meta-language of its description. But this means that each description of consciousness is its new experience.

Third, understanding of consciousness as objective phenomenon presupposes possibility and necessity to analyze it without the description in the language of internal experience etc. The objectivity presupposes that we can describe such phenomena, of which their natural revealings contain in itself subjectively-actional transformations of reality as sediments. The objective description of consciousness means in this case the possibility of its description regardless to changes of psychophysiological, feeling apparatus, generally regardless to human individual and his body. It is a true description of consciousness in an ‘inhuman way’. The principal cause of it is in the idea that cognitive theory must first refuse of psychological qualities in its primary constructions, to introduce them later as phenomena of consciousness, of specific consciousness, but not as something naturally given. We can never objectively detail the sides of psychological process until we put subjectivity or consciousness as a necessary element of the objective reality.

This understanding of consciousness as objective phenomenon in existence presupposes revealing of *real ontology* of the world and comes out as a problem of *philosophical ontology*. This ontology must give the description of structure of existence and consciousness as free, non-causal, but non-eliminable and necessary element in existence, without which the existence itself is not complete. It presupposes the development of special theoretical constructions, that must come out as ‘pseudo-topological’ concepts or ‘quasi-objectivities’ of consciousness permitting objectively discuss about consciousness, avoiding traditional interpretations and distinguishing between real status of things and consciousness, and describing conscious phenomena in all their spatial-temporal organization¹.

This philosophical cognitive theory appears methodology for psychology, because the psychology, that regards states of consciousness as internally integral, must produce its own symbolical constructs, allowing to objectively describe ‘corporeality’ of subjectivity. Attaching spatial-temporal properties to psychical reality is no more conditional than using symbolical constructs in physics for the description of phenomena of microcosm: the using of ‘understanding’ things with regard to consciousness is the necessary step of disidentification and splitting of ‘intelligible matter’ of happening consciousness. Then we can in theoretical analysis go not from present formation of consciousness, which are irreversible and inseparable due to its own free activity, but from these symbolical ‘quasi-objectivities of consciousness’ and our symbolical apparatus as objective description of consciousness, to appearance of contential objects of psyche, ideal objects of motivation, secondary processes, i.e. to the mere work of consciousness, that performs in these secondary processes as in individual psychical mechanisms. It must provide exit outside internal, psychologically screened by appropriate organization (our ‘*T*’), reality into ‘the world of births’ of primary meanings. That means not to only understand psyche and consciousness as actional-semiotic process,

¹ Mamardashvili M.K. Classical and non-classical ideal of rationality. Moscow, 1994, pp. 80–89.

connected to free activity of substantially-symbolical overdesignations and encodings of consciousness, but to fix in some continuously traced action extratemporal (quasi-temporal with regard to objective time of its performance) states of 'dissolvedness' in objective, but not in objectual, reality, which accompany creative acts. Only in this case, I suppose, it will be possible to enter in psychology actual 'effect of the real' and to describe human psyche as living action and act.

Вопрос о субъекте: от рефлексивности к сингулярности

XX век разрушил классическое представление о едином, гомогенном и монолитном субъекте. Современные социальные технологии, социальная мобильность, смена множества функций в общественном разделении труда обостряют проблему идентификации человека. Повседневное бытие превращает современного человека в «социального триггера», быстро переключающегося от одной социальной роли к другой. Формирование таких практик ведет к возникновению «разорванности» сознания индивида, а именно – к множеству рациональных внутри себя, но не связанных друг с другом «миров», «универсумов», «картин» сознания. Эта «мозаичность», «файловость», «частичность» сознания современного человека философски осознается как *множественная субъективность*.

Именно это приводит к отказу от классических трактовок субъективности. Вопрос Ж.-Л. Мариона: «Сталкивалась ли феноменология когда бы то ни было с задачей более насущной, чем нынешняя необходимость установить, что или, возможно, кто приходит на смену субъекту?»¹, адресован не только феноменологии, но и другим философским концепциям. Однако отказ от классического понимания не означает отказ от самого фундаментального вопроса о субъекте, имеющего не только познавательное, но практическое значение.

1. *Отказ от классического понятия субъекта.* Поворот в проблеме субъекта заключается в отходе от его «субстанциалистических» трактовок. В классической философии Нового времени единство классического субъекта было основано на его самосознании². Принцип тождества «Я» = «Я» выступает трансцендентальным условием, содержащимся в любом эмпирическом акте сознания. Во всех способах существования субъекта – познавательном, этическом, правовом, политическом и т. д., – самосознание выступало как условие его единства. Поэтому атрибутивными характеристиками во всех классических – от Декарта до Гуссерля – трактовках субъекта признавались *транспарентность, автономность и каузальность*. Транспарентность характеризует «Я» (*cogito*) как «подлежащее» всех своих предикатов, а каузальность в отношении себя («*ego cogito me cogitare*») обеспечивает автономность субъекта. Действительно, такое понимание «исключает» время, и, будучи временным, наше «Я» мыслится как вневре-

¹ Marion J.-L. The Final Appeal of the Subject? // Deconstructive subjectivities, ed. S. Critchley & P. Dews. SUNY Press, 1996. P. 85.

² Комаров С.В. Метафизика и феноменология субъективности. Исторические пролегомены к фундаментальной онтологии сознания /С.В. Комаров. – СПб.: Алетейя, 2007. С. 25–26.

менное и постоянное в отношении всех своих временных определений-акциденций¹. Собственно, эти характеристики и позволяли представлять субъективность как особую «субстанциальность».

Специфичность вопроса о субъекте заключается в том, что в самом вопрошании – что есть «Я», это «Я» как вопрошающее уже присутствует. Именно это и показал Кант в своем учении о трансцендентальной апперцепции: «Должно быть возможно, чтобы [суждение] я мыслю сопровождало все мои представления... («Das: Ich *denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten können»)². Поэтому весь вопрос заключается в том, как это безусловно необходимое «Я мыслю» понимается. А понимается оно в этом случае как формальное условие единства эмпирического сознания: «Кроме этого логического значения Я, у нас нет никакого знания о субъекте самом по себе, который служил бы субстратом ... всякой мысли»³. Иначе говоря, понимание «субстанциальности» сознания вовсе не обуславливается эмпирическим опытом (см. критику Д. Юма), а предполагает предварительное представление о «Я» как логическом субъекте, выражающем единство всего многообразия эмпирического сознания.

Действительно, само понятие «субстанция» ведет свою родословную от аристотелевского *ὕλοκαίμενον*. Презентация любой вещи в мышлении требует ее представления в виде сущности-*οὐσία*, которой приписываются все ее реальные предикаты-атрибуты. Поэтому сущностью («субстанцией») является некий логический субъект (подлежащее), которому приписываются все эмпирические предикаты. Этот способ мышления касается всякого сущего, включая и само сознание: в выражении «Я мыслю» это «Я» выступает как такое «сущее», к которому относится все множество эмпирических явлений самосозерцания (внутреннего чувства).

Однако все дело в том, что кантовское открытие единства самосознания как временного синтеза подрывает такое представление: необходимый априорный принцип *на деле* находит свое подтверждение лишь в реальном синтезе чувственного многообразного⁴. Трансцендентальная апперцепция не только обеспечивает синтез сознания в качестве его условия, но сама на деле осуществляется как объективное единство самосознания (§18 КЧР). Теперь единство сознания становится не трансцендентальным условием (“*muß... können*”), а становится постулатом эмпирического мышления. Это означает отказ от априорного постулирования основания единства сознания: единство сознания должно обнаружиться теперь в структуре самого эмпирического опыта.

Поэтому в феноменологии единство сознания должно быть найдено на основе беспредпосылочности и стремления к очевидности (*Evidenz*). Гуссерль отвергает не только картезианскую «субстанциализацию» *ego*, но и кантовское понятие трансцендентального единства апперцепции как последнего основания всякого синтеза многообразия вообще. Это означает выполнение двух условий:

¹ Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 23–24.

² Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. С. 100.

³ Там же. С. 519.

⁴ Там же. С. 132.

во-первых, прямом различении действия и агента действия в таком опыте за счет процедуры рефлексии, и, во-вторых, сведения эмпирического сознания к его имманентной реальности за счет процедур эпохе и эйдетической редукции. Однако решение этой задачи натывается на ограничения. Феноменологическая рефлексия вообще оставляет вопрос о «Я» открытым, поскольку ретроспективно обнаруживает наличие всегда неустранимого остатка «Я могу», лежащего в основе любых феноменологических процедур. Феноменологическая редукция к очевидности все время сдвигает это «Я могу» как *трансцендентальное* условие, оставляя его вне поля рефлексии. Редукция этого феноменологического «Я могу» к его имманентности обнаруживает его абсолютную само-данность как некое последнее основание; в своей имманентной самоданности сознание оказывается трансцендентальной субъективностью¹. Сознание в этом случае предстает в виде абсолютного временного потока, но чем обеспечивается единство этого потока (единство «Я»), остается без ответа.

В самом деле, в рамках трансцендентальной субъективности, как она определяется в феноменологии, невозможно найти ту неизменную точку опоры, которая служила бы сверхвременным условием эмпирической временности сознания. Поэтому первоначально основателю феноменологии приходится признавать, что глубинный слой субъективности – абсолютный поток сознания – сам по себе уже не темпорален: в первичном потоке нет никакой длительности. Однако такой ответ не может его удовлетворить, поэтому в своих поздних исследованиях Гуссерль развивает учение трансцендентальной субъективности как прото-Я (Ur-Ich), о пассивных синтезах активного его и субъективности как интерсубъективности (единого горизонта «Я» и Другого)². Это означает отказ от трансцендентального понимания основания синтеза субъективности. Конституция самого потока является чисто пассивной, она есть медиум всей дальнейшей пассивной и активной жизни сознания.

Поэтому новый поворот в проблеме субъекта заключается в признании его изначальной аффектируемости. В современной феноменологии субъект оказывается аффектированным плотью (Анри, Мерло-Понти), телом (Сартр), языком (Рикер), отношениям с другими (Левинас), историей, и т. д. Он перестает быть тем, кто действует и мыслит, и превращается в того, «кого» мыслят, «кем» действуют, «кто» страдает, «кому» радостно или больно, и т. д. Активность субъекта является результатом такой его фундаментальной аффектации дорефлексивного *cogito*. Плоть, тело, язык, отношения с другими, история и т. д. становятся *средой* становления субъекта. Но эта среда – не пред-данное, априорное и трансцендентное основание, предшествующее нашему «Я», которое постфактум может ее рефлексивно описать, придавая ясность условиям своего становления; среда в качестве условия сама становится в этом процессе учреждения нашего «Я». Эта среда есть само поле пассивных синтезов субъективности, в процессе которых происходит сама дифференциация *cogito* и его среды.

¹ Гуссерль Э. Идея феноменологии: Пять лекций / пер. с нем. Н.А. Артеменко; вступ. ст. с коммент. И.И. Мавринского. СПб.: ИЦ «Гуманитарная академия», 2006. С. 106, С. 142.

² Husserl E. Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926 (HUA XI). Den Haag: M. Nijhoff, 1966.

Все это означает предел феноменологического описания, поскольку указывает не только на отсутствие возможности для полной рефлексии жизни сознания, но и на неопределенность обнаружения области его первичной фактичности субъективности. Субъективность теперь констатируется только постфактум: до этого можно говорить о ней только в залоговом ключе.

Таким образом, сегодня на смену рефлексивным и феноменологическим концепциям субъективности приходит онтология *событийности*. Субъект перестает быть «субстанцией», а становится событийностью; его транспарентность превращается в аффективность, каузальность в контингентность, а автономность в сингулярность присутствия.

2. *Аналитика субъекта*. Этот предел рефлексивного и феноменологического описания очень четко зафиксирован аналитической философией (В. Декомб)¹. Дело в том, что высказывание о субъекте («Я») само является хотя и неопределенным, но условием описания этого феномена. Феноменологическая дескрипция не просто является описанием наличной фактичности, она является способом *конституирования* субъективности. Но сама дескрипция имеет логическую (грамматическую) форму связки субъекта и предиката. И это имеет важные последствия для аналитики субъекта.

Во-первых, согласно логической форме дескрипции между субъектом и предикатом не должно быть отношения эквивалентности: присутствие такой тавтологии, т. е. тождества «Я» = «Я», превращает такую дескрипцию в бессмысленное выражение; избегание этого возможно только с признанием фундаментальной временности субъективности. Собственно, это и фиксируется в постоянном феноменологическом сдвиге от предмета к его данности, от ноэмы к ноэзе, от констатации феномена к обеспечивающему его «Я могу» феноменологической редукции. Во-вторых, признание этой изначальной временности тут же обращает субъект и предикат в дополнения к действительному субъекту данного суждения, а именно – к действию, выражаемому глаголом. Этим характеризуется динамичность субъективности. В феноменологии сущее (что) раскрывается через его данность (как) (определение бытия (как) через сущее (что) является вторичным). Ноэма оказывается отглагольным существительным, а ноэза как действие может обнаруживаться как акт только в связке с этой ноэмой (существительным или местоимением). Глагол, выражающий существование, сопряжен с существительным, а это существительное само всегда дано в отношении-наклонении к своему глаголу.

Таким образом, анализ грамматики субъекта показывает, что сущее определяется глаголом: действие *задает* сущее. Иначе говоря, действительным субъектом феноменологического описания оказывается само действие, в котором *определяется* оно (действие) как сущее (существительное). Последнее оказывается агенсом, или презентантом действия. Фр.Ницше справедливо замечает по этому поводу: «Что касается предрассудков логиков, то я не перестану подчеркивать один маленький факт, неохотно признаваемый этими суеверами, именно, что

¹ Декомб В. Дополнение к субъекту. Исследование феномена действия от первого лица / Пер. с фр. М. Голованивской. М.: Новое литературное обозрение, 2011. С. 177–184.

“мысль” приходит, когда “она” хочет, а не тогда, когда “я” хочу; так что будет искажением сущности дела говорить: субъект “я” есть условие предиката “мыслю”. Мыслится (*Es denkt*): но что это “ся” есть как раз старое знаменитое Я, это, мягко выражаясь, только предположение, только утверждение, прежде всего вовсе не “непосредственная действительность”. В конце концов этим “мыслится” уже много сделано: уже это “ся” содержит в себе толкование события и само не входит в его состав. Обыкновенно делают заключение по грамматической привычке: “мышление есть деятельность; ко всякой деятельности причастен некто действующий, следовательно- “»¹.

Проблема заключается именно в этой «грамматической привычке»: феноменологическая тавтология при описании превращается в тождество субъекта и предиката. Но такое тождество предполагает «переворачивание» отношения между ними: дополнение (агенса) при этом превращается в субъект (подлежащее) высказывания, а действие мышления превращается в предикат-атрибут субъекта высказывания («Я»). Грамматическая форма становится констатацией и конституцией феномена, а логическая форма (кантовский логический субъект) условием единства эмпирического сознания. Между тем, на деле между «Я» и «мыслю» никакой разницы нет. Это различие возникает именно в рефлексивном обращении или феноменологическом сдвиге, поскольку иначе определить действие мышления невозможно.

Все это ставит серьезнейший вопрос о действия и мышлении от первого лица². Речь идет о том, что констатация субъекта возможна только с внешней позиции наблюдения. В таком случае возможно описание субъекта как некоего третьего лица: *er denkt*. При таком случае, как было показано выше, действительным субъектом является само действие, но 3-е лицо является дополнением (агеном) к этому действию (глаголу), рассматривается как его субъект. Рефлексивное обращение предполагает понимание этого дополнения как субъекта действия. Однако, такое обращение возможно только с внешней позиции, которая сама, в этом случае, остается вне анализа. А между тем, трудность представляет именно это прямое мышление или феноменологическое «Я могу», остающееся вне рефлексии. Проблема в том, что по отношению к самим себе мы не можем занять внешнюю позицию.

Конечно, в любом акте мышления происходит полагание «Я», но само это полагание еще не является основанием идентификации этого «Я». Из самого акта присутствия не следует автореференция, поскольку мы не можем непосредственно идентифицировать действительного агенса этого действия мышления (что такое «Я»?). Здесь происходит констатация факта («Я=Я»), но не знания *содержания* этого факта (т. е. идентификации «Я»), имеет место идентификация самого действия, но не *знание* об агенсе этого действия.

Именно такая идентификация (конституирование) факта с некоторым знанием о нем, формы с некоторым содержанием, присутствия с некоторой референцией и лежит в основе картезианского и феноменологического субъекта.

¹ Ницше Фр. По ту сторону добра и зла // Фр. Ницше. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 253.

² Декомб В. Дополнение к субъекту. Исследование феномена действия от первого лица / пер. с фр. М. Голованивской. М.: Новое литературное обозрение, 2011. С. 14.

Классическая философия субъекта определила, что самосознание субъекта является когнитивным переходным актом, т. е. таким, который переносит действие с субъекта на объект. Это переходное действие на первое лицо описывается «психологическими глаголами»: «чувствую...», «воспринимаю...», «переживаю...» и др., но объект, с которым при этом вступают в действие, есть не третье лицо, но этот другой персонаж есть именно – «Я сам как предмет». Однако для отождествления субъекта и предиката необходимо заранее знать, что из себя представляет это «Я». Требуется особое полагание самого себя как некой отличной от себя (некое X) инстанции, чтобы затем совершить такую референцию («Я = X»). Акт «я мыслю» – бытие – изначально понимается как субстанция («вещь»).

Но в действительности мы не имеем такого прямого знания о самих себе: переживание своего присутствия не связано со знанием о самом этом чувстве. Для выражения от первого лица необходимо, чтобы в самом высказывании происходило действительное различие действия и дополнения к нему, но рефлексия и феноменологическая дескрипция, которые сами базируются на таком различии как *событии*, сводят его к логическому тождеству. Сами рефлексия и дескрипция инспирируются этим фактическим различием, но в качестве второго шага редуцируют его к логическому тождеству. Аналитическая философия как раз выявляет такую аффектированность классического субъекта самым вопросом об авторстве мысли или логической (грамматической) формой его конституирования.

Все это означает, что сегодня мы не можем сказать достоверно, *кто* является субъектом, но само задавание вопроса указывает на то, *как* понимается субъект. Субъект – это теперь то, что не полагается заранее, а определяется внутри такого вопрошания. Однако этот ответ оставляет открытым вопрос о *фактичности* субъекта.

3. *Прагматика субъекта.* Проблема субъекта инспирируется не столько познавательным интересом. Несмотря на действительную сложность рассматриваемого лингвистического или семантического анализа субъекта, он имеет прямое практическое отношение к повседневной жизни современного человека. Именно необходимость практического самоопределения в различных жизненных обстоятельствах требует признания субъекта. Когда мы подписываем различные документы, вступаем в права владения, несем ответственность за себя и своих детей, платим налоги, трудимся или участвуем в работе общественных организаций, выступаем представителями различных групп или – в рамках представительной демократии – избираемся в органы власти и т. п., от чьего имени мы говорим? Кто в этих действиях присутствует? От чьего имени я совершаю все эти поступки? Когда мы пишем в Twitter или присутствуем в группе в Viber'e, кто здесь присутствует? Вопрос о субъекте есть не теоретический вопрос, а вопрос о фактическом присутствии меня как субъекта.

Совершение поступков и суждений в этическом, правовом и политическом плане невозможно без признания «субсистентности» субъекта, но именно это в современных условиях оказывается проблематичным. В классической традиции самосознание становилось основанием тождества мышления и воли, тождества логического и этического (правового, политического и т. п.) субъекта. Однако

такое тождество, как было показано выше, является всего лишь гипотезой: субъект обнаруживается как контингентное и событийное самосознание. Это предполагает отсутствие автономии и каузальности в поступках человека. Речь идет об отсутствии единства в наших поступках: в каждом конкретном случае мы выступаем как сознательные и ответственные существа, однако связь между этими сознаниями и поступками отсутствует. Иначе говоря, отсутствует единое самосознание; на смену целостному субъекту приходит *множественная субъектность* (мы говорим здесь о субъектности как определенной форме субъективности, поскольку речь идет о сознательном совершении поступков).

Множество ситуаций «задают» различные способы осознания себя в этих ситуациях, а потому и множество способов субъектного поведения. Кто есть субъект практического действия? – Тот, кто присутствует в самом действии, тот, кто в самом действии определяется в качестве его агенса. Субъект фактически определяется в практическом поступке (ситуации), а не предшествует ему. До свершения самого практического действия нельзя быть уверенным в нашей субъектности; в этом смысле ее допущение является всего лишь «необходимой» гипотезой для свершения поступка. Множественность в этом ключе означает не «множество» действий, а отсутствие единого критерия (единого сознания) для определения субъективности. Как указывает П. Вирно, множество не есть противоположность единства, а другая его проекция¹. Речь идет о том, что один и тот же индивид одновременно является субъектом в одних социальных ситуациях и демонстрирует отсутствие субъектности в других социальных ситуациях. В одном отношении он является субъектом, и не является субъектом в другом отношении одновременно. В одном случае он выступает в своей автономности, и в своей аффектированности в другом. Речь идет именно об одновременности: все эти проекции социальной действительности оказываются модусами существования одного и того же индивида. Поэтому множество сохраняет свой онтологический статус: оно не генерализируется. Различные проекции множества не совпадают с другими проекциями: различие между единым и множеством в одной проекции социального не совпадает с различием единого и многого в другой проекции. Это означает, что многое в одном отношении может быть единым в другом отношении. Иначе говоря, множественность не сводится к синтезируемому единству: различие между единым и многим сохраняет свое значение.

В отношении определения субъекта сложность заключается в том, что именно такое множество оказывается «подлежащим» в суждениях о его действиях. Конечно, хотя теперь философия субъекта только частично может опираться на феномены, всегда можно опираться на нормативные требования, которые мы в состоянии сформулировать. Речь идет о предварительных высказываниях (решениях), определяющих практические поступки: в самих этих суждениях в качестве субъекта высказывания уже фигурирует субъект действия. Тем не менее каждый раз приходится заново ставить вопрос о субъекте конкретного действия, поскольку только сам практический поступок является фактическим

¹ Вирно П. Грамматика множества: к анализу форм современной жизни. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. С. 71.

определением субъекта. Однако тут и обнаруживается самое главное: мы не можем достоверно определить, кто является автором наших поступков, но сами поступки фактически показывают, что субъект есть. Иначе говоря, поступки оказываются *перформативным доказательством* существования субъекта.

4. *Сингулярность субъекта*. Итак, в своей фактичности субъект выступает некоторой контингентной сингулярностью, событием различия внутри некоторой ситуации, допускающей высказывания о нем как «начале» мышления или поступка. Само это высказывание оказывается фактором ситуации (среды) становления субъекта; поэтому оно не априорно и рефлексивно, а имманентно и продуктивно.

Субъект должен пониматься не как нечто пред-данное, а как результат становления самой ситуации различения субъективного и не-субъективного (средового). Мы становимся в той или иной ситуации субъектами из некоторой до-субъективной и до-индивидуальной реальности, которая включает в себя такое до-индивидуальное в качестве биологического основания нашего вида, органов восприятия, двигательного аппарата, перцептивных способностей, в качестве общественных (производственных) отношений (Ж. Симандон, П. Вирно). Субъект оказывается элементом, узлом, фактором или составляющей («складкой») процесса индивидуации, конфигурации и импликации такой до-индивидуальной реальности. Он должен быть понят как сложное (сложенное) соединение различных «природ-стихий» (в античном смысле слова), как бы их складкой или резонансом. Это такая сингулярность («точка»), в которой предшествующая реальность «доопределяется», что постфактум мы можем квалифицировать как становление «субъекта»¹.

Это значит, что субъект имеет двойную природу, это «*субъект-амфибия*»; субъективность, с одной стороны, уходит корнями в процесс становления субъекта, с другой стороны, уходит в поле его сознательных поступков. С одной стороны, его собственной *имманентной* природой является до-индивидуальная плотская, телесная, языковая, историческая и т. д., реальность его становления, остающаяся как бы «за спиной» ставшего субъекта, а потому неподвластная рефлексии и феноменологическому описанию. С другой стороны, его собственной природой является сознательное бытие, в качестве которого субъект выступает как нечто самостоятельное и противостоящее этой реальности («Я»). С одной стороны, субъект есть образование и выражение до-индивидуальных процессов становления (пассивных синтезов субъективности), с другой стороны, субъект в качестве результата этих процессов выступает как автономный фактор и активное условие дальнейшего и *продуктивного* развития этой реальности во всей совокупности его сознательных действий (активные синтезы субъективности).

Иначе говоря, континуум субъективности развертывается от аффектированности до высшей рефлексированности, от плотской бессознательности до субъектности практических действий, от виртуальных состояний субъективности, до актуальной субъектности, от имманентных пассивных синтезов до стратегий дескрипции и нарратива о «Я». При этом пассивные и анонимные процессы как бы

¹ Делез Ж. Различие и повторение. ТОО ТК «Петрополис», 1998. С. 311–314.

свернуты и упакованы в активные и рефлексивные состояния сознания в качестве их основания. Как контингентная сингулярность субъект есть «*мерцающее*» бытие. Во-первых, нет одного и единственного критерия для квалификации бытия субъектом, а, во-вторых, нет такой точки или ситуации, которая сама по себе гарантирует нам нашу субъективность. Субъект – это определенная позиция (Ж. Делез), которую мы можем занимать, а можем и не занимать, но она не обладает атрибутивными характеристиками опознания. Можно лишь постфактум констатировать то, что процесс субъективации (становления субъекта) совершился в этой точке¹.

Слэш как различие между до-индивидуальным и индивидуальным, между аффектированными и сознательными состояниями, между трансцендентальной субъективностью и имманентной субъективностью, между дорефлексивным и рефлексивным *cogito*, указывает именно на то, что «субъект» является событием. Это само событие различения субъективного («Я») и не-субъективного (среды). С точки зрения становления из такой анонимной среды субъект оказывается *инстанцией*; с точки зрения активного и сознательного воздействия влияния ставшего субъекта на эту среду он оказывается *абстанцией*. Однако это различие субъекта как инстанции и как абстанции есть только различие позиции его описания. Сам по себе субъект есть сингулярная событийность; и именно это обуславливает невозможность его гомогенного описания.

Поэтому сингулярность субъекта ставит радикальнейший вопрос об *онтологии события*². До сих пор онтология выступала как предметная онтология, или онтология сущности. В основе категориально-понятийного мышления лежит тождество представления (понятия) и сущности исследуемого сущего. Для того чтобы определить предмет, требовалось рассматривать его как некую всегда себе тождественную сущность, а множество способов существования сущего определялось через отнесение к этой единой сущности как ее предикаты. Но событие отнюдь не является определенным коэффициентом идентичности предмета (сущностью), а оказывается интегралом различий, конституирующим этот предмет в его неповторимом облике становления. Ни один момент сбывания сущего входит в его предметный состав, а, стало быть, не может быть атрибутирован как его действительное свойство. Именно в несовпадении того, *чем* вещь является, от того, *как* она является, открывается пространство ее чистого сбывания. Событие оказывается различием самого предмета, т. е. образованием его новой идентификации. В таком случае не существование оказывается предикатом сущности предмета, а, наоборот, «сущность» предмета (его «*что*») определяется в процессе события, и всегда постфактум³.

¹ Комаров С.В. Различие как событие: возможности мышления // С.В. Комаров Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. – Пермь, Изд-во Перм. гос. нац. исслед. ун-та, 2012, Вып. 2(10). С. 28–29.

² Badiou A. Being and Event / Translated by Oliver Feltham. L.: Continuum, 2006. P. 391–410.

³ Керимов Т.Х. Бытие и различие: генеалогия и гетерология. М.: Академический Проект; Фонд «Мир», 2011. С. 61–62.

Онтология события требует описания не действительного и актуального состояния предмета, но его возможного и виртуального состояния; не единого и целостного сущего, но множества его состояний; не его фактичности, но всего континуума его потенциальных состояний¹. Сингулярность события выражает его фактическое свершение, его актуальную действительность, но сама сингулярность есть только «точка» на «поверхности» его виртуальной среды. Событие не может быть схвачено категориальным или феноменологическим мышлением, поскольку оно предполагает тождество (сущности) предмета во времени, между тем речь идет о том, чтобы выразить именно онтологическое различие². Понятийное мышление может схватить фактичность случившегося события, но не может одновременно выразить его виртуальность; последняя как бы свертывается в выпавшей, контингентной и сингулярной фактичности. Феноменологическое мышление может описать настоящее состояние предмета, но не может в этом же акте одновременно констатировать его прошлое и будущее. Поэтому новая онтология связана с описанием его виртуального, возможного, потенциального «бэкграунда». Поэтому новая онтология оказывается не категориально-понятийной, а метафорико-топологической, виртуальной онтологией³. Различие, складчатость, двойная природа, сетевой характер, единство как множественность, «мерцание субъекта» собственно и являются таким топологическим описанием субъективности как сингулярности.

Проблема только в одном: насколько такая метафорико-топологическая онтология достаточна для акта идентификации и практического самоопределения субъекта? Ответ напрашивается отрицательный⁴.

Проект «антикартезианской» феноменологии

1. *Постановка проблемы.* Первоначальный вариант феноменологии предполагал дескрипцию сознания, которая опиралась на эмпирическое и категориальное созерцание⁵. Однако задача обоснования научного исследования была связана с поиском абсолютно достоверного основания, каковым в рамках феноменологии оказалась область самоданности сознания⁶. Это означало поворот основателя феноменологии к теории трансцендентального *эго*. Этот путь в определенной мере может быть квалифицирован как повторение *картезианского жеста*. Однако методическое раскрытие трансцендентальной субъективности означает раскрытие ее темпоральности, а именно тех пассивных синтезов, которые

¹ Делез Ж. Различие и повторение. ТОО ТК «Петрополис», 1998. С. 209–270.

² Комаров С.В. Онтологическое различие: Аристотель, Хайдеггер, Делез // Новые идеи в философии. 2020. Вып. 7(28). С. 75.

³ Делез Ж. Различие и повторение. ТОО ТК «Петрополис», 1998. С. 90–93; 259–262.

⁴ Жеребкин С. Нестабильные онтологии в современной философии. СПб., Алетейя, 2013. С. 58.

⁵ Гуссерль Э. Собрание сочинений. Т 3(1). Логические исследования. Т. II(1) / перев. с нем. В.И. Молчанова. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001.

⁶ Гуссерль Э. Идея феноменологии: Пять лекций / пер. с нем. Н.А. Артеменко; вступ. ст. и коммент. И.И. Мавринского. – СПб.: ИЦ «Гуманитарная академия», 2006. С. 106–107.

конституируют само трансцендентальное «Я»¹. Это привело к двум различным путям развития феноменологии в истории XX века.

С одной стороны, признание того, что онтология – как наука о сущем – основана на феноменологической установке, не означает редукции бытия к чистым структурам сознания. Поворот М. Хайдеггера был связан именно с признанием феноменологии бытия, которая открывает его собственные структуры. Доступ к бытию через сущее *Dasein* вовсе не означает его укорененность в структурах сознания; скорее, наоборот, последнее как онтическое сущее получает свою онтологическую определенность через обращение к бытию как таковому. Так или иначе, фундаментальная онтология означала выход за пределы феноменологии как теории сознания. Как метод исследования феноменология сохраняла свою силу в качестве основания экзистенциальной аналитики *вот*, онтологического истолкования заботы и онтологии времени. Но уже аналитика времени и онтология события ведут к герменевтике бытия: феноменология в этих исследованиях становится только способом фиксации первичного феномена².

В самом деле, именно аналитика времени и события приводит к вопросу о том, кому открываются эти феномены. В «*Sein und Zeit*» еще сохраняется скрытая привилегированность *Dasein* как коррелята картезианско-кантовского эгоцентризма; однако описание чистой событийности всерьез ставит вопрос о субъекте самого события^{3, 4}. Бесконечные повторы и заходы на бытие в описаниях позднего М. Хайдеггера не могут скрыть эту антиномичность: немецкий философ движется в стихии чистого созерцания бытия, однако вопрос заключается в том, *кто* является автором этого созерцания? Отсюда постоянная незаконченность и анонимность феноменологической дескрипции⁵. Здесь чистая фактичность описания скрывает его субъективность и порождает вечные хлопоты с «корреляционизмом»⁶.

С другой стороны, трансцендентальная субъективность оказывается феноменом изначального бытия. Причем сущностно необходимым для самих феноменологических исследований, поскольку такой анализ находил в этой области изначальной субъективности свое обоснование. Основным методом феноменологических исследований становится не столько редукция, сколько дескрипция субъективных переживаний. Фактичность и контингентность этих переживаний заставили говорить об изначальной аффектированности «Я». И если еще в феноменологии позднего Гуссерля «Я» феноменолога не теряет своей активной роли

¹ Husserl, E. *Analysen zur passiven Synthesis*. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926 (HUA XI). Den Haag: M. Nijhoff, 1966.

² Хайдеггер М. К философии (О событии) / пер. с нем. Э. Сагетдинова. М.: Изд-во Института Гайдара, 2020. С. 119–139.

³ Heidegger, M. *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*. В. 65. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2003. S. 319–321

⁴ Heidegger, M. *Die Geschichte des Seyns*. В. 69. – Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2012. S. 157.

⁵ Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге: сборник: пер. с нем. / под ред. А.Л. Доброхотова. М.: Высш. шк., 1991. С. 8.

⁶ Meillassoux, Q. *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*. London: Continuum, 2009. P. 28–29.

центра феноменологического анализа, то дальнейшие исследования связаны с его потерей такой привилегированности.

Развитие французской феноменологии (Ж.-П. Сартр, М. Мерло-Понти, Э. Левинас, П. Рикер, М. Анри) связано именно с констатацией этой аффектированности «Я»: доступ к самости, включая ее себестождественность и изменчивость, определяется потоком переживания, истории, жизни. При этом негативная оценка временности заменяется позитивной оценкой: «Я» перестает быть тем, «кто» действует и мыслит, но превращается в того, «кого» видят, «кого» обвиняют и ранят», «кому» радостно или больно. Дескрипциям от первого лица принадлежит не именительный, а винительный или дательный падежи¹. Плоть, тело, язык, отношения с другими, история становятся средой становления субъекта. Эта среда обладает собственной временностью, в которую темпоральность субъекта «встроена», и с которой она взаимодействует. С точки зрения анализа субъективности, это означает отсутствие возможности для полной рефлексии жизни сознания: нельзя вне потока временности найти точку неподвижности, с которой себя будет идентифицировать «Я»². Дело предстает не так, что нечто предшествует «Я», которое его постфактум описывает и придает ему ясность, но так, что предданное оказывается «сделанным» нашим «Я», которое само учреждается в этом акте.

Таким образом, развитие феноменологии было связано с антикартезианской установкой. Действительно, вряд ли сегодня можно говорить в картезианском духе о субстанциальном или трансцендентальном его. Но проблема в том, что и вышеочерченные варианты решения не могут быть приняты в полной мере. В первом случае – в варианте фундаментальной онтологии – имеет место онтологическое обращение сознания, когда сознание теряет признак субъективности, во втором случае – в варианте феноменологии аффектированности – сознание теряет признаки собственной основательности (транспарентности, автономности и причинности). В первом случае оно перестает быть сознанием, во втором случае оно перестает быть сущим. И в том, и в другом случае такое «антикартезианское» движение связано с выходом за пределы классической феноменологии^{3, 4}. Необходимо предложить вариант феноменологии, но без редукции сознания к бытию или его аффектированности.

Цель данной статьи заключается в обрисовке контуров проекта такой феноменологии. Классическая феноменология основывается на изначальной корреляции двух инстанций «Я» и горизонта. Новая феноменология означает анализ сознания без привязки к его рефлексивности, с одной стороны, и его горизонтно-

¹ Ямпольская А.В. От пассивности к аффективности // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / сост. С.А. Шолохова, А.В. Ямпольская. М.: Академический проект; Гаудеамус, 2014. С. 233.

² Морион Ж.-Л. Насыщенный феномен // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / сост. С.А. Шолохова, А.В. Ямпольская. М.: Академический проект; Гаудеамус, 2014. С. 78–79.

³ Анри М. Феноменология жизни / пер. Г.В. Вдовиной // Логос, 2011. № 3. С. 172–185.

⁴ Marion, J.-L. The Final Appeal of the Subject? // *Deconstructive subjectivities*, ed. S. Critchley & P. Dews. SUNY Press, 1996. P. 85.

сти, с другой. Задача не давать описание феноменов, исходя из изначальной инстанции «Я», а показать, как формируется само это «Я» в процессе события феноменальной данности. Поэтому мы условно называем такой проект *антикартезианской (антигуссерлевской) феноменологией*. Реализация этого проекта предполагает движение в двух противоположных направлениях.

Первое направление повторяет ход всей послегуссерлевской феноменологии (М. Мерло-Понти, М. Анри, М. Ришир, Д. Тригг) и направлено на исследование аффектированности его со стороны плоти, языка, других, истории, техники. В рамках этого его конституируется пассивными синтезами, онтологическое истолкование которых предполагает выход за пределы *внутренней* границы самого феномена. Это означает конституирование *недескриптивной (нерефлексивной) феноменологии*.

Второе направление связано с полной редукцией субъективности к чистой смысловой структуре наличной ситуации. Это не феноменология бытия (М. Хайдеггер, Ж.-Л. Марион), но такая «нейтрализация» его, при которой его горизонтные структуры выступают как границы конкретного наличного события присутствия, а сама объективная ситуация разворачивается как центрированная вокруг локального смыслового центра. Этот выход на *внешнюю* границу феномена означает конституирование *неинтенциональной (негоризонтной) феноменологии*.

В рамках этих двух противоположных направлений исследования такой выход на внутреннюю (материально-чувственную) и внешнюю (предметно-смысловую) границу (горизонт) дает целостное описание субъективности как онтологического феномена.

2. *Не-интенциональная феноменология сознания*. Проект такой феноменологии предполагает такую нейтрализацию сознания ($\epsilon\lambda\omicron\chi\eta$), при которой мы выходим и располагаемся точно на границе феноменального мира. «Куда» можно выйти из феноменологической установки? В естественную установку невозможно. Однако можно так нейтрализовать сознание, чтобы сознание стало медиатором бытия; при этом сама феноменологическая установка сохраняется. В этом-то все отличие от феноменологии бытия М. Хайдеггера: сознание выходит на свою внешнюю границу, но не перестает быть при этом сознанием. Это особая модальность сознания: его антиномичность при этом может сохраняться, однако всякая субъектно-объектная раздвоенность «блокируется» тем, что этот выход к внешней границе постоянно выносит «субъекта» к простой данности сущего-в-мире. «Субъект» теперь более не «в-себе» (это не картезианский субъект и не трансцендентальное его) и не в герметично центрированном «здесь-бытии» (это не хайдеггеровский Dasein).

Таким образом, нейтрализованное сознание есть простая регистрация самого наличного бытия: оно тождественно ему, совпадает с его границами («рамка» сознания совпадает с «рамкой» ситуации). Сознание оказывается тождественным смысловой структуре сущего как такового; оно как бы «надето» на наличную ситуацию: в этом случае объективное событие полностью – и в пространстве, и во времени – конгруэнтно сознанию. Но оно не есть само бытие: оно есть сознание здесь-бытия и его смысловой структуры.

В этом случае наличное бытие – не является хайдеггеровской заботой. Действительно, онтологически обращенное *cogito* представляет собой чистое смысловое единство и центрировано объективной логикой наличной ситуации. Например, наличная ситуация задана пространством этой аудитории, в котором я могу перемещаться между кафедрой и учебными столами, стеной и подиумом, окнами, и проч. Но во всех случаях сохраняется наличное цельное смысловое присутствие (*арпон*¹), наводимое данной ситуацией и составляющее ее эйдос. Единство сознания (апперцепция) обеспечивается спонтанностью самого объективного события.

Таким образом, событие как данная наличная ситуация, в которой реализуются все свершающиеся обстоятельства, обладает цельностью – смысловым единством, определенными подвижными горизонтами, разбегающимися от эпицентра события. В этом смысле само событие есть полное смысловое выражение эйдоса, полная реализация эйдоса в наличной материи. Оно не просто есть бытие с другими людьми и вещами, а именно то, что сбывается, случается, происходит, выпадает на нашу долю, обстоит так-то и так-то. Оно обладает собственной *нудящей* силой, собственным *долженствованием*, которые отличаются от акта целеполагания и его психологических проекций (это эквивалент хайдеггеровского *Entscheidungheit*). Важно, что присутствующую здесь модальность нельзя ассоциировать с человеческой заботой, потому что собственное долженствование события – это время.

Однако именно потому, что в этом объективном единстве события, в котором «дела» обстоит «так-то и так-то (*die Sachen haben folgenden Bewandtnis*), обретают объективный смысл все действия инициировавшего данное событие «субъекта». Действительно, сама ситуация бытия разворачивается независимо от сознания, и весь ее наличный «материал», включая людей, вещи, знаковые феномены, культурные артефакты и природные объекты, составляют некое единое и плотное ядро. Но именно поэтому ее смысловой центр может быть сколь угодно размодифицирован. В этом случае мы имеем дело не с упражнениями фантазии, но с множеством микропроектов праксиса, и смысловое сведение ситуации меняется в непрерывно преобразующейся первопорядковой природе (материи). В самом деле, ситуация практически и символически меняется в зависимости от того, говорю ли я вслух, молча пишу, слушаю вопросы студентов или смотрю в окно. При этом сама наличная ситуация оставалась в своем ядре неизменной и устойчивой. Эффект *субъектности* возникает в поле наличной ситуации, в присущей ей собственной модальности.

В самом деле, что в этом случае является эпицентром события? Здесь нет никакого «единства самосознания», но имеется единство горизонтов наличной ситуации. В самом деле – повторимся – чем определяется единство наличной ситуации после бытийного обращения апперцепции? Горизонтами временности (*die Zeitlichkeit*) и пространственности (*die Reumlichkeit*). Здесь временная структура

¹ Гуссерль так именуется смысловой «каркас» серии взаимосвязанных феноменов (в процедуре вариации идей). – См.: Husserl, E. *Phänomenologische Psychologie*. [Text nach Husserliana, Band IX] – Felix Meiner Verlag, Yamburg, 2003. S. 141.

наличной ситуации является временностью самого «нейтрализованного» сознания, а пространственные горизонты наличной ситуации определяются праксисом актора ситуации (Umwillen, Worumwillen, Worinnen, Wozu, Umzu, Wovor)¹. Действительно, отдаление-приближение этих горизонтов определяется отношением um-willen, которое, однако, нельзя квалифицировать как интенцию; это «нейтрализованный» смысловой коррелят хайдеггеровской заботы как отношения «здесь-бытия» к «бытию»: «Das Sein des Daseins bestimmten wir als Sorge...»². Экзистенция здесь выступает как эпицентр выявленной смысловой структуры относительно всего множества ее пространственных модификаций, или точка центрирования этой структуры во временных горизонтах.

3. «Материальная» феноменология. Что произойдет, если мы теперь сохраним такую «нейтрализацию» сознания при выходе на его *внутреннюю* границу? В этом случае сознание совпадает с рамками «внутренних» феноменов. Наличная ситуация в этом случае представляет собой материальные (физиологические, телесные) структуры как основания внутренних чувств. Сознание, «надетое» на эти телесные структуры, и есть «внутреннее чувство». Поэтому его нейтрализация не есть простая фиксация бытия эмпирического «я», а выявление именно этих оснований эмпирических феноменов. Антикартезианский характер такой феноменологии будет заключаться не в движении от эмпирического сознания к трансцендентальному ego (чистой смысловой структуре сознания), а в обратном движении от смысловой структуры сознания к эмпирическим феноменам и их материальным коррелятам. Действительно, что выявляется в этом случае в качестве «объективной реальности» нашего «я»? Его телесная схема. Внимание должно быть направлено от трансцендентальной схемы рассудка к его эмпирической реализации, а затем к соответствующим чувственно-гилетическим коррелятам этой схемы (речевой и слуховой медиаторы, кинестезы различной модальности).

В самом деле, как происходит обретение смысла? Во внутреннем чувстве обнаруживается его внутренний горизонт (экран); «нейтрализация» сознания относительно внутреннего чувства означает не интенцию (луч внимания), но ожидание прибытия (ankommen) смысла. Это ожидание есть неинтенциальная интенция, ибо не направлено к границе, а есть ожидание его в эпицентре наличной ситуации. Обращенное cogito (апперцепция) выступает как чистый медиатор смысла. Движение смысла происходит от горизонта к эпицентру наличной ситуации внутреннего чувства: um-willen есть нудящая сила движения. Здесь событие явления смысла определяет центрирование наличной ситуации вокруг самого движения смысла оттуда-сюда. В этом процессе происходит не только определение самого смысла, но и пространственно-временных горизонтов наличной ситуации внутреннего чувства. Само «чувство» и есть определение внутри этих проступивших вместе с пространственно-временными горизонтами явления смысла.

¹ Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001. S. 364–365

² Ibid., S. 364

Смысл в полном смысле приходит в виде соответствующего образа. Ожидание само определяется в качестве эпицентра этого события только в «момент» проступания-прихождения-воображения этого образа. Его пространственно-временная развертка и выступает как реальный процесс появления «на горизонте» недифференцированного смыслового образа и его приближения к фиксирующим и проговаривающим институциям «Я». Иначе говоря, все три момента – горизонтность наличной ситуации внутреннего чувства (медиум), процесс проявления смысла и его схватывание эмпирическим «я» (апперцепция) представляют одно событие, в котором происходит их дифференциация. Это чувственно-гилетические процессы есть корреляты феноменов кантовского схематизма¹. Схватывание этого образа (слова) как формы смысла происходит путем центрирования ситуации относительно «субъекта» этого смысла, который является только генератором речи. В самом деле, ожидание есть чуткое всматривание в невидимую точку на границе внутреннего чувства. Проявление смысла как чувственный процесс происходит как его чувственная визуализация, сопровождаемая проговариванием. Все три чувственных процесса есть структурная (гилетическая) основа явления смысла. Это материальный каркас (*арпон*) внутреннего чувства.

В этом объективном единстве события происходит не только определение смысла, но и определение *центра* самого внутреннего чувства. В самом деле, смысл не просто визуализируется, он проговаривается или «слышится». Рассудок есть не просто воображение, но «внутренняя речь». При этом сама ситуация внутреннего бытия не только разворачивается независимо от сознания, она модифицируется сколь угодно множество раз, но всякий раз ее разворачивание осуществляется как центрирование относительно эпицентра вчувствования, вслушивания, всматривания или проговаривания (Напряженное ожидание является эмпирическим коррелятом антиципации смысла (Кант), того предвзятая, предусмотрения и предрешения относительно смысла бытия (Хайдеггер), без которых сам смысл в качестве именно мысли не мог бы установиться (схвачен и опознан)). Но в этом напряженном ожидании, всматривании и проговаривании проявляется *автор* внутренней речи, относительно *которого, которому и для которого* является смысл. Само явление смысла и есть проявление его автора. Смысл обретается не только как объективное явление, но это событие есть событие конституирование «субъекта» смысла. Модальность феномена смысла является модальностью его актора. Именно поэтому, например, речевой медиатор выступает автором осмысленной речи, а кинестетический или слуховой медиаторы, как правило, являются пассивными акторами этого события. Поэтому, аналогично наличной ситуации бытия во внешнем чувстве, ситуация явления смысла во внутреннем чувстве практически и символически меняется в зависимости от того, говорю ли я, молча слушаю или всматриваюсь в проявляющийся образ смысла. Модальность самого внутреннего чувства определяется характером ее

¹ «Что представляет собой это третье как опосредствующее звено (Medium) всех синтетических суждений? Это есть не что иное, как только та совокупность, в которой содержатся все наши представления, а именно внутреннее чувство и его априорная форма, [т. е.] время. Синтез представлений основывается на способности воображения, а синтетическое единство их (необходимое для суждения) – на единстве апперцепции». – Кант И. Критика чистого разума. М., Наука, 1994. С. 132.

центрирования: выступают ли телесные медиаторы в качестве «приемника» или «генератора» смысла. «Субъектность» внутренней речи определяется отношением к горизонтам наличной ситуации.

Здесь аналогично внешнему чувству нет никакого «единства самосознания», но имеется единство горизонтов внутреннего чувства. (Что примечательно – сами горизонты выявляются как моменты самой ситуации события смысла, а не как нечто заранее заданное; они есть «свойства» смысла, а не основания его появления). В самом деле, единство наличной ситуации (единство апперцепции) определяется горизонтами временности (*die Zeitlichkeit*) и пространственности (*die Reumlichkeit*) события явления смысла: он «приходит» к эпицентру его осознания из-за границы ожидания (антиципации), или, наоборот, генерируется актором наличного сознания и уходит к границе внутреннего чувства, конституируясь на ней как «моя» мысль. Временность самого события смысла – его разворачивания «от...к» – обуславливают его пространственную определенность «здесь... там». Экзистенциальная «близь» и «даль» определяются временем установления смысла. «Не моя» мысль обретается как «моя», благодаря конституированию в эпицентре события актора восприятия. Здесь временная структура наличной ситуации является временностью самого «нейтрализованного» сознания, а пространственные горизонты наличной ситуации определяются праксисом актора ситуации. Поскольку сам актер (автор) ситуации конституируется как ее временной и пространственный полюс, то нельзя говорить о какой-то интенции (включая напряженное ожидание). Смысл конституируется как некое объективно разворачивающееся событие, включая событие «самосознания», которое мы только нейтрально регистрируем. Поэтому апперцепция здесь выступает как эпицентр выявленной смысловой структуры относительно всего множества ее пространственных модификаций, или точка центрирования этой структуры во временных горизонтах.

Таким образом, антикартезианская редукция приводит к материально-гилетическим элементам события смысла, к физиолого-материальной ткани самого феномена. Это то, что у Гуссерля выступает как основание пассивных синтезов *proto-Uch*, то, что М. Мерло-Понти называет «плотью», а М. Анри именуется «страстью», и т. д. Это некоторая исходная аффицируемость субъекта как проявление самой его жизненности, гилетический слой переживаний, самоданность которого не сводится к нереальному (и нереальному) слою ноэматического. Это то, что переживается, но не может быть ухвачено полностью в предметном смысле ноэмы, то, благодаря чему устанавливается сам ноэматический смысл. Это сама жизнь как неинтенциональный или материальный феномен¹, с той разницей, что термин «феномен» здесь употребляется не в феноменологическом смысле. Что это значит? Это значит, что в таком случае мы выходим на границу внутреннего чувства, а значит, не можем заглянуть за его горизонт – к самому генезису фено-

¹ Захави, Д. Мишель Анри: субъективность и имманентность // М. Анри. Материальная феноменология / Перев. с французского Г.В.Вдовиной. – М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. С. 169–187.

мена. Мы отсылаемся к его гилетическому основанию, поскольку сама дескрипция феномена требует этого в качестве логического вывода, однако феноменологическими средствами генезис описан быть не может.

Таким образом, в основании интенционального лежит не-интенциональное, в основе когнитивного – не-когнитивное. Здесь *внутренняя граница* самой феноменологии: «для описания этого у нас не хватает слов...» (Гуссерль). «То, что сопротивляется феноменологии внутри нас – природное бытие, тот самый «варварский» исток... – не может оставаться за пределами феноменологии и должен найти в ней место»¹. Весь вопрос заключается только в том, каким образом это возможно? Так или иначе, это действительная граница феноменологии, ибо она предполагает – благодаря антикартезианской редукции – отказ от базовых концептов классической феноменологии «Я» и «горизонта»². Мы квалифицируем такую феноменологию как *материальную, косвенную, апофатическую дескрипцию (оснований) феноменов*.

4. *Онтология события*. Подведем итоги. Как уже говорилось в начале, выход на внутреннюю (материально-чувственную) и внешнюю (предметно-смысловую) границу феномена дает *целостное* описание субъективности (охватывает все поле субъективности во внутреннем и внешнем регистрах). В этом случае смысловой каркас феномена полной обращенной субъективности, т. е. единство ситуации-события в качестве медиа-экрана мирового феномена («бытия»), состоит из следующих компонентов (регионов).

а). *Точка сборки (присутствия) актора*. Это смысловой центр наличной ситуации, но не точка самосознания, «Я». В этом вся идея ухода от угрозы дурного психологизма картезианской феноменологии (сведения всех феноменов к дурной аффектированности). В этом контексте актер относится к компонентам самой онтологической структуры события, но не сводится к наличному здесь-бытию. Точка присутствия актора – центр круговых горизонтов наличного «окружающего мира» (*die Umwelt*), пространственно-горизонтных ориентаций в наличной ситуации (внутреннего или внешнего регистров). Само событие присутствия концентрируется (собирается) вокруг смыслового центра актора.

б) *Событие (коррелят времени)*. *Extasis* времени («тезис», полагание) разворачивается в форме пространственного круга материального первопорядкового бытия наличной ситуации; «*intasis*» времени разворачивается в виде осуществления множества праксисов вмещения свершающегося здесь-бытия. Здесь могут быть совершенно различные модификации времени, поскольку само событие может включать в себя различные смысловые элементы, которые, с одной стороны,

¹ Merleau-Ponty, M. *The Structure of Behaviour* / Trans. Alden L. Fisher. – Boston: Beacon Press, 1965. P. 178.

² Морион Ж.-Л. *Насыщенный феномен // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами* / сост. С.А. Шолохова, А.В. Ямпольская. М.: Академический проект; Гаудеамус, 2014. С. 95–96.

определяются во временном потоке события, с другой стороны, конституировавшись, сами могут модифицировать его протекание. Иначе говоря, могут определять экстазы времени¹.

в) *Топология круга наличного бытия*, формирующая подвижную сферу локального, т. е. привязанного к точке актора, как мирового феномена. Это пространство играет роль медиального экрана, на котором проступают черты всех локальных «сущностей» этой сферы: «вещей», «качеств», «идей», «бытия», «самого само», «субстанции», и т. п. Это подвижная сфера, разворачивающаяся в дистанции «близости – дали». Движение внутри этой пространственной сферы и смена аспекта видения выявляет на медиальном экране новые ракурсы и качества феноменально данных сущностей. Пространство как бы закручивается вокруг (относительно) смыслового центра (актора) самой наличной ситуации.

г) *Закон обратной рефлексии*: чем выше чистота обращенного ситуативно-событийного «сознания», тем ярче проступает на нем смысловой эйдос наличного здесь-бытия. Смысловые феномены, проступившие на медиа-экране ситуативно-событийного поля, – совершенно объективны и в то же время – они оказываются «моими». Имеющийся здесь нейтральный, «ничейный» смысловой феномен может быть благодаря закону обратной рефлексии «переведен» в статус «моего» феномена. Иначе говоря, этот закон позволяет «переходить» от феномена как мирового события к феномену как присутствию картезианского субъекта.

Очевидно, что в таком случае остается открытым вопрос о *волевом выборе* субъекта. Действительно, казалось бы, если феноменология есть, по существу, онтология, то вопрос об этике остается за ее пределами. Тем более что предложенный вариант феноменологии основывается на изначальной «нейтрализации» сознания субъекта феноменологического опыта и приводит к констатации изначальной аффектации). В таком случае вопрос о практическом самоопределении субъекта означает «выход» за пределы феноменологии, поскольку он включает дискурс (отношение) сознания о самом себе (самосознание). Только так возможно самоопределение субъекта как субъекта. Но в таком случае обнаруживается, что феноменология оказывается, в действительности, *перформативным* противоречием: указывая на аффектированность субъекта, она предполагает процедуры, которые уже включают сознательное отношение к самому себе. Это означает, что именно закон обратной рефлексии, позволяющий переходить к «картезианскому» субъекту, выступает как инструмент самоопределения. Теперь в отличие от спонтанного случающегося психологического «обращения» сознания, его применение есть осознанное *практикование* теории «мерцающего» субъекта². И, по существу, является бытийной задачей человека.

¹ Комаров С.В., Хомутова Д.С. Темпоральность «пористой самости» Дж.Риверы // Horizon. Феноменологические исследования. СПб.: Изд-во СПбГУ, № 11 (1), 2022. С. 268–271.

² Комаров С.В. Метафизика и феноменология субъективности. Исторические пролегомены к фундаментальной онтологии сознания. СПб., Алетейя, 2007. С. 725–726.

К герменевтике субъекта: феноменология и нарратив

*«Жизнь можно понять, лишь
оглянувшись назад ...но жить
можно только вперед»*

С. Кьеркегор

Столкновение феноменологии и аналитической традиции в понимании внутреннего опыта выявило недостаточность каждой из них. Феноменология исходит из очевидности феномена «Я», аналитическая традиция исходит из первичности языка описания; первая игнорирует роль языковых средств в описании феномена, вторая утверждает их конструктивную функцию в отношении последнего. Аналитическая прививка к феноменологии фактически устраняет сам онтологический феномен, сводя его к речевым механизмам. В результате складывается парадоксальная ситуация: мы не можем достоверно определить субъекта нашего мышления и поступков, но сама аналитика определения уже предполагает его наличие (В. Декомб). Субъект имеет место, но определить его точно становится невозможно. Разрешение этого противоречия видится в герменевтике самих ситуаций высказывания определения субъекта, связывающих феноменологию и нарратив практическим образом (П. Рикер).

Доклад называется «Феноменология и нарратив», хотя правильно было бы назвать его «Нарратив и феноменология». Потому что необходимая предпосылка для совершения действий – намерение и контекст. Они задают смысл наших действий, делают их осмысленными. Но и намерение, и контекст раскрываются только повествованием. Следовательно, только повествование делает действия осмысленными.

И поскольку жизнь – это не серия отдельных, никак не связанных друг с другом событий, ей требуется цельность, смысл и направление. Именно эту функцию и выполняет нарратив (повествование): он придает нашей жизни направленность. Недостаточно просто прожить жизнь – нужно еще сочинить рассказ о ней. В этом рассказе его смысл (т. е. контекст и намерение) бьет правду в большинстве случаев. В этом рассказе о себе и творится герменевтика субъекта, т. е. в вопрошании о нем открывается феномен субъективности, а его понимание (нарратив о нем) раскрывается как действие самого этого субъекта.

Действительно, даже мое «Я» живет в повествовании, которое связывает его с жизнью, а жизнь со смертью. «Я» – это всегда рассказ себе самому о себе самом (своей жизни). Когда я сочиняю свой нарратив (биографию и т. д.), я становлюсь господином самому себе. Мне нужен нарратив обо мне самом. Нужен крепкий белый лист, на котором написана моя история. В таком повествовании мы берем ответственность за свою жизнь и за ее смысл. Здесь мы версия самих себя, здесь на кону сама наша жизнь. Мой нарратив – это мой персональный миф; это и называется самосознание.

Это основной способ понять окружающий мир, самого себя, свое прошлое и планы на будущее. Поэтому смысл открывается в промысливании, проговаривании и прописывании себя самого. Надо покатаить смысл на языке, чтобы он устоялся и открылся. Значит, структура нарратива – время.

В самом деле, повествование всегда указывает на некую цель впереди. Но именно поэтому вопрос об истинности повествования всегда остается открытым в силу неопределенности этого будущего. И все, что происходит за время самого нарратива, жизни как рассказа, повлияет на то, как будет переписана вся предшествующая история. Будущее – это смотровая площадка, с которой мы обзираем прошлое.

Однако вся проблема в том, что нельзя сначала прожить жизнь, а потом сочинить рассказ о ней «...потому что нет одного момента, когда я мог бы достичь полного покоя и оглянуться назад» (Кьеркегор). Они – жизнь как феномен и нарратив как рассказ о ней – разворачиваются даже не параллельно, а одно вплетено в другое. Более того, одно становится фактором или условием другого.

Тут и возникает проблема дескрипции как действия: при описании все время происходит феноменологический сдвиг (различение): от рассказа к сознанию, от сознания к самосознанию, от самосознания к проживанию, и т. д. (В. Декомб)¹. Этот сдвиг сам имеет временную развертку, поскольку одно время «вложено» в другое. Как соединены нарративное время с феноменологическим? Движение здесь идет не параллельными рядами нарратива и феноменологического переживания, а как бы со сдвигом от одного к другому, и обратно (М. Ришир)². Время феномена при этом как бы «вкладывается» в само время нарратива, поскольку время сказывания от 1-го лица («Я») конструирует время самого субъекта как 3-го лица («Он»). Однако проблема в том, что при этом обнаруживается «собственное» время такого сдвига как *события* промысливания, проговаривания, прописывания становящегося смысла. А вся идея дескрипции феноменологической данности оказываются «объективной» ошибкой.

Вот здесь и обнаруживается роль герменевтики субъекта как своеобразного конструктивного решения проблемы. К этому ведет наша фундаментальная потребность в смысле, ибо невозможно помыслить мир, в котором мы не стремимся к смыслу. Поэтому само промысливание, проговаривание и прописывание оказывается не только событием становления смысла, но и есть попытка его схватывания (в том числе, задним числом и косвенно – «приписать» смысл феноменологическому сдвигу). Событие становления смысла и есть, одновременно, попытка его схватывания. Вся суть заключается в том, что событие становления субъектом оказывается событием проживания в качестве субъекта, событие осознания субъектом самого себя оказывается самым бытием субъекта. Субстантивация субъекта высказывания выступает как констатация его фактического присутствия.

Герменевтика оказывается конструктивной, ибо она содержит в себе идею такого тождества. «Жизнь можно понять, лишь оглянувшись назад, ...но жить можно только вперед». Что это означает? Это означает, что герменевтическое решение проблемы субъекта есть идея такого истолкования феномена, которая

¹ Декомб В. Дополнение к субъекту. Исследование феномена действия от первого лица / пер. с фр. М. Головановской. М.: Новое литературное обозрение, 2011. С. 149–150.

² Ришир М. Первое размышление: введение. О феноменологическом анализе как движении зигзагом / Перевод С. Карлсон, А. Ямпольской. // HORIZON. Феноменологические исследования, 2020, Том 9, № 1. С. 283–305.

в себе содержит действительную его генерацию (становление). *Субъект – это пропозиция; это позиция суждения о субъекте, которая в качестве горизонта предмета имеет представление о нем (феномен).*

Конструктивизм герменевтики заключается в том, что она не утверждает идею субъекта как чего-то гомогенного. Здесь не требуется ретроспективной нарративной целостности – важно лишь то, какой смысл мы видим в данный момент. Здесь и сейчас нам важна истина, которую мы познаем когнитивно и аффективно (в этом промысливании, проговаривании и прописывании самого себя) – и только эта истина имеет смысл: истина становления субъектом. Такое герменевтическое истолкование оказывается пространством, в котором существует (устанавливается) субъект как структура моей жизни.

Конструкция «Я» одновременно и сиюминутна, и долговечна: это единство конструкции «Я» в данный момент и той конструкции, которую мы выстраиваем в течение всей жизни. Собственно, это и соответствует различию между феноменологическим и нарративным «Я». Действительно, герменевтическое истолкование включает в себя то, чем я (*эмпирическое, феноменологическое я*) являюсь в данный момент, а также то, чем я не являюсь (как потенциальное и возможное, так и уже свершившееся или уже не свершившееся), и никогда не включает в себя всего (*нарративное понятие «Я»*). В этом смысле, она есть герменевтика следа (*Spur*), проговаривание состоявшегося из его понятия, и понятие о том, что уже имело место быть. Но я вполне могу с этим жить; неполнота конструкции не является препятствием для жизни; то, что имело место быть, есть конструктивный элемент будущей (т. е. возможной) жизни. Чего я не могу вынести, так это отсутствия смысла в моей конструкции.

Герменевтика оказывается, таким образом, сборкой времени. Истолкование события явления смысла и становления субъекта есть удержание этого различия между понятием и феноменом «Я» (как таковая, она есть обратное действие по отношению к феноменологическому сдвигу). И то, и другое разворачивается как промысливание, проговаривание и прописывание самого себя; все определяется тем, что является в данный момент актуальным – единство целого, или актуальное проживание. Собственное время сборки есть «сборка» (удержание) времен: целого времени и актуального момента, горизонтального и вертикального времени, временной линии и момента, когнитивного времени и аффективного времени.

Поэтому наличие (установление) смысла означает «гармонию» между нарративным и феноменологическим временем, когда повествование и реальная жизнь сходятся воедино (М. Ришир). Так происходит, когда рассказ-нарратив равен актуальному моменту. Здесь мы совершаем сдвиг к проживанию и присутствию в данный момент; поэтому здесь вопрос о ложности дескрипции не имеет значения. Смысл, явленный в такой дескрипции (строго говоря, это не дескрипция, а «эйдетическая конструкция»), настоящий. И поэтому такое промысливание, прописывание и проговаривание, растянутое во времени, совпадает с феноменологическим моментом.

Такое совпадение времен (нарративного и феноменологического) есть *ḫōrā*. Это момент, в котором конечное время сосуществует с бесконечным. Это правильное, подходящее время, время поры (момента *a propas*). Когда мы говорим: «время пришло», то имеем в виду именно *ḫōrā*. И этот момент есть одновременно и атом вечности, и атом времени. Эти мгновения важны не счастьем, а смыслом, потому что тогда наша судьба получает свою цельность, а наша жизнь – завершенность. Но затем время поворачивает за угол, и момент уже миновал.

Феноменология «мерцающего субъекта» и модальная онтология

*«...Когда отыскан угол зренья
И ты при вспышке вдохновенья
Собой угадан до конца».*
А. Тарковский

*«...Я – сосуд с живым, саморазвивающимся
мышлением, я есть мыслящее мышление,
его гипостаза и материализация,
организм мысли. Так я себя рассматриваю
и так к себе отношусь. ...Я сделал это
принципом, и несу его сквозь всю свою
жизнь».*

Г.П. Щедровицкий

Цель данной статьи дать более полный абрис моей *теории* «мерцающего субъекта», намеченный ранее¹. Основная идея этой теории заключается в следующем. Субъект – это состояние или позиция, которая характеризуется единством сознания и действия; она определяет бытие человека в качестве познающего, этического, правового, политического и т. п. существа. В этом смысле, мы не являемся субъектами, но время от времени можем (*können*) фактически ими становиться. В этом смысле мы являемся «мерцающими субъектами», колеблясь между феноменологической субъективностью, пассивностью, аффектированностью и самосознанием, единством сознания и воли, действительно субъектным бытием. Именно об этом говорили философия Нового времени и немецкая классическая философия, различая дурную субъективность эмпирического сознания и самосознание, в-себе-бытие и для-себя-бытие сознающего существа; именно об этом учила философия начала XX века, различая повседневное бытие и чистую экзистенцию. Мы можем занимать субъектную позицию стихийно или сознательно, и весь вопрос заключается в необходимых условиях занятия этой по-

¹ Краткий абрис теории «мерцающего» субъекта был дан в: Комаров С.В. Феноменология и метафизика субъективности. Исторические пролегомены к фундаментальной онтологии сознания. СПб., Алетейя, 2007. С. 716–726.

зиции – априорных, трансцендентальных, практических? Как показывает современная философия, мы не можем достоверно констатировать нашу субъектность в качестве фактичности, но к ее необходимым условиям относится само вопрошание о том, что значит *быть* субъектом¹. Однако мы должны (*müssen*) не спекулятивным, а практическим путем осуществиться в мире в качестве действительных и живых субъектов. Вот тут и обнаруживается, что сами условия *понимания* и *мышления* субъекта оказываются одновременно инструментами решения бытийной задачи человека, т. е. фактического *практикования* им своей субъектной позиции.

Здесь я хочу не доказать, а показать свое понимание «мерцающего субъекта». Все предыдущие статьи в этой монографии являются именно доказательством этой теории, т. е. тем, что дано до самой демонстрации и являются путем к ней; логические аргументы и контраргументы в пользу и против этой теории могут быть даны также после ее демонстрации. А здесь я хочу показать теорию «мерцающего субъекта» в качестве простой истины. Конкретно: задача развернуть феноменологию «мерцания» субъекта, дать ее понимание, далее показать, что практическое самоопределение субъекта требует смены модальности понимания на модальность мышления. Это ведет к построению специфической модальной онтологии субъекта как способа и инструмента решения бытийной задачи человека. Поскольку речь идет о показе, то в этом смысле развертывание теории «мерцающего субъекта» есть демонстрация *моей собственной* философии. Это реализация меня самого как мыслящего субъекта; и во всех смыслах, это, конечно, *субъективная философия*².

1. Феноменология «мерцающего субъекта»

а) «Мерцание» картезианского субъекта. Под «картезианским субъектом» здесь понимается общее представление о субъекте, сложившееся в классической философии от Декарта до Гуссерля. Непосредственно феноменологически наша субъективность открывается *нам*³ как все поле эмпирических переживаний во внешнем или внутреннем опыте. Это переживание всех окружающих нас вещей, предметов и явлений и их чувственных, пространственных свойств и форм, переживание их данности, их пространства и времени; это переживание моих представлений и их предметов – от самых абстрактных до чувственных, а также осознание актов их данности и т. п. Единственно, что всегда сопровождает все эти ощущения, восприятия, представления, это осознание их «*моими*»

¹ Декомб В. Дополнение к субъекту. Исследование феномена действия от первого лица / пер. с фр. М. Голованивской. М.: Новое литературное обозрение, 2011. С. 7.

² Но, одновременно, она связана и с моим пониманием объективного дела философии вообще: философия есть усилие человека по прояснению оснований его сознания и самоопределения, т. е. определением смысла его бытия в мире.

³ Здесь я буду употреблять два местоимения. «Я» – когда в этом тексте я буду актуально говорить о себе как *живом сознании* здесь и сейчас; это заявления и действия от 1-го лица, от меня как автора текста лично. И местоимение «Мы», когда я буду рассматривать ситуации, которые могут открыться каждому живому сознанию в аналогичной позиции. На деле это 1-е лицо множественного числа тождественно описанию позиции субъекта 3-го лица единственного числа: «Он» как некоторая *анонимная* позиция, которую может занять *любой* мыслящий при соответствующих действиях и условиях. Это различие принципиально.

собственными. При всем многообразии этих переживаний они сопровождаются всегда таким сознанием. Однако все дело в том, что мы не можем в этом эмпирическом многообразии найти соответствующей инстанции, которая бы обеспечивала это единство. Наше «Я» оказывается условием понимания всех переживаний, но само оно оказывается эмпирически не фиксируемым и не наблюдаемым в качестве одного из эмпирических фактов сознания. Это единство сознания (как бы ее не определяли философы – как особый акт *cogito*, трансцендентальную апперцепцию, понятие или представление, трансцендентальный поток переживаний или эйдос *Ich-pol*) остается проблематичным, распадаясь на множество эмпирических переживаний. Короче говоря, нами четко осознается, что «мы вродены самим себе», но мы нигде не можем обнаружить нашего «Я» как эмпирического факта или феномена. А без этого остается необъяснимым единство нашей личности и начала наших поступков и нашей ответственности как этического, правового и политического лица. Что нам остается?

Опыт классической философии, как известно, связан именно с «очищением» эмпирической («дурной») субъективности и ее редукции к ее бытийным (логическим) структурам, обнаруживающим единство сознания. Немецкой классической философией этот опыт был понят как самодвижение сознания – от наличного в-себе-бытия до самосознания как для-себя-бытия. Феноменологический опыт был связан с движением от всего многообразия данных феноменов через их редукцию к феноменам их само-данности (*Selbstgegebenheit*). Мы должны следовать этому пути преобразования своего наличного сознания, чтобы обрести и удерживать искомое единство сознания.

При этом важно, что процесс обретения единства сознания является не стихийным, а *осознанным* преобразованием наличного эмпирического сознания. Методология и технология такого преобразования может быть разной, важно другое: само это движение становится *практическим преобразованием* наличного сознания и обнаружением его единства («Я»)¹. Однако, все дело в том, что задача бытия субъектом требует от нас не только осознанного обретения, но и *удержания* обретенного тождества сознания и бытия. А это отнюдь не так просто, потому что обретение самосознания является *необходимым*, но еще *не достаточным* и не «окончательным» условием бытия в качестве субъекта.

¹ Этот эффект нашего сознания настолько прост и очевиден, но в силу его стихийности мы его попросту не замечаем; мы ежеминутно пробегаем этот путь от множества впечатлений к осознанию их в качестве моих впечатлений, что вся эта удивительная феноменологическая динамика проходит мимо нашего сознания. Поэтому в спекулятивных описаниях Фихте или Шеллинга мы с трудом угадываем это реальное восхождение нашего сознания от эмпирического сознания к чистому мышлению, а, например, Гуссерлю даже пришлось разрабатывать специальную технологию работы с сознанием, чтобы выявить эти реальные психологические механизмы нашего эмпирического сознания. Нам кажется, что это какие-то отвлеченные спекуляции. Между тем, только продельвая те же практические действия со своим эмпирическим сознанием, например, при чтении текстов этих философов, нам открываются в нем те же структуры, о которых они пишут.

Классические философы еще могли думать, что осознание и идентификация «я» с чистым *cogito*, а фактически – с его понятием – является безусловным условием обращения субъекта. Однако обнаружение в начале XX века конечности человека как живого индивида уже не позволяет отождествлять его с самосознанием, просто сознанием и даже с понятием «Я». Уже у Гуссерля единство «монадического Я» обнаруживается как результат пассивных синтезов, что в итоге означает аффектированность субъекта. Человеческий индивид в своем бытии никак не сводится к своему понятию. Поэтому движение к единству сознания и самосознанию не спасает от обрушения в дурную субъективность эмпирического существования. Удержание себя в качестве самосознающего субъекта приемами картезианской редукции, фихтеанской дедукции или гуссерлианского сведения к чистой самоданности феноменов предполагает, однако, что всегда остается риск обратного возвращения к эмпирическому сознанию и феноменологической множественности. Само «чистое сознание» (*cogito*) оказывается внутри себя в действительности «темным»: являясь условием ясности всего остального, оно само оказывается не ясным¹. Можно понять кантовского логического субъекта, но понять его обращение (*Verkehrung*) в практического (ноуменального) субъекта становится сложно. Аналогично, гуссерлианская самоданность *cogito* скрывает за собой пассивные синтезы: активный субъект оказывается всегда фундирован скрытым «остатком». Короче говоря, единство сознания и практическое бытие в качестве именно его «субъекта» по-прежнему остается проблемой. Поэтому даже осознание себя самосознающим субъектом еще не спасает от обратного обрушения в эмпирическую (читай: дурную) субъективность.

И действительно, феноменологически мы сами себе являемся «мерцающими» субъектами. Фактичность нашей субъективности есть континуум, пробежание по которому от эмпирической множественности к ее логическому (понятийному) единству и обратно, и есть «мерцание». Противопоставление эмпирических переживаний «чистому» сознанию фиксирует феноменологическое колебание между этими крайними состояниями – предельной пассивностью и собранной активностью, рассеянностью и внимательной концентрацией, множественностью и единством, феноменологическими различием и тождеством и т. д. Всякая феноменологически данная *cogitationes* «содержит» в себе *cogito*; «содержит» не в смысле «имеет внутри», а как то, к чему оно по своему бытию относится и проявлением чего является – и к смыслу чего мы можем всегда, отталкиваясь от этой когитации, обратиться. Иначе говоря, сквозь эмпирическую феноменальность проступает и тут же затухает наше *cogito* как единство нашего сознания («Я»), проявляется и тут же превращается в кажимость².

¹ Фокин С.Л. Гений кривомыслия. Рене Декарт и французская словесность Великого Века. – М.: Новое литературное обозрение, 2023.

² Гуссерль, например, по этому поводу пишет: «...наперед ясно одно: произведя подобную редукцию, мы в потоке многообразных переживаний – в этом трансцендентальном остатке – нигде не встречаемся

Такое «мерцание» и выражает нашу феноменологическую временность и нашу активно-пассивную природу. Как уже говорилось, вся суть и наша бытийная задача в том, чтобы удерживать в себе это сознание своего единства, что и совершается нами с помощью понятия «Я» или созерцания эйдоса этого единства (если, конечно, мы можем практиковать такое категориальное созерцание). Но в этом смысле картезианский субъект есть понятие единства сознания, но отнюдь не феноменологическая наличность: даже мышление самого себя выступает как некоторое представление. Иначе говоря, чистое «Я» оказывается в итоге логической или эйдетической конструкцией, и, скорее, является не инстанцией, к которой мы приходим в процессе самосознания, а абстанцией, из которой мы исходим в нашей практической жизни.

б) «Мерцание» «бытийного» субъекта. Альтернативным вариантом картезианского субъекта является его *онтологическое* истолкование. Феноменологически такое истолкование означает предельную нейтрализацию сознания: оно заключается в скобки, благодаря чему исключается всякое гипостазирование картезианского «Я» (самосознания) или его истолкование как гуссерлианского феномена *Selbstgegebenheit*. Такое антикартезианское и антигуссерлевское преобразование сознания не уход в чистые структуры сознания, но, наоборот, означает выход сознания к мировому феномену (строго говоря, речь идет о выходе на две – внутреннюю (чувственно-материальную) и внешнюю (предметно-смысловую) границы феномена). Однако в этом случае сознание отнюдь не есть хайдеггеровское здесь-бытие, а именно *феномен* чистого присутствия. Конституция «бытийного» субъекта как присутствия разворачивается между этих двух границ и выступает его целостным описанием. Сознание остается, оно просто становится чистым медиумом наличного бытия.

Но в таком случае это означает выявление его изначальной «пассивности» и обусловленности его структур вещественно-предметными структурами мира или материально-телесными основаниями. Иначе говоря, «бытийный» субъект является аффицированным и пассивным субъектом. Феноменам такого субъекта нельзя теперь присвоить статус «*моих*» переживаний: субъект перестает быть тем, кто действует и мыслит, а становится не просто медиумом (проявителем)

с чистым «я» как переживанием среди переживаний ... Представляется, что «я» постоянно и даже необходимо должно присутствовать здесь, и это постоянство, очевидно, не постоянство некоего тупо застрявшего на месте переживания, «фикс-идеи». Напротив, «я» принадлежит к любому переживанию, которое появляется и затем уплывает вместе с потоком, его «взор» проникает «сквозь» любое актуальное *cogito*, направляясь к предметному. Луч этого взгляда заново возникает с каждым новым *cogito* и исчезает вместе с ним. А «я» – тождественно. По меньшей мере, если рассуждать принципиально, любая *cogitation* может сменяться, она может пребывать и убывать, хотя можно и усомниться в том, каждая ли необходимо преходяща, а не просто, как мы это фактически обнаруживаем, фактически преходяща. В отличие от этого, чистое «я» представляется, однако, чем-то необходимым, чем-то абсолютно тождественным при любой действительной и возможной смене переживания, а потому ни в каком смысле не может считаться реальной частью или моментом самих переживаний. ... Чистое «я» живет в особом смысле во всяком актуальном *cogito*, однако и все переживания заднего плана принадлежат ему, а оно им, и все они, принадлежат к одному и тому же – моему – потоку переживания, обязаны превращаться в актуальные *cogitations* или же включаться в таковые». – Гуссерль. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М., 1999. С. 126–127.

наличного бытия, но самим *выражением* самого объективного события. Иначе говоря, «бытийный» субъект не противостоит мировому феномену, а является тем, *что* (!) выступает самым его проявлением, тем, в чем само действие мира сбывается¹.

Что же в этом случае нам открывается? Коротко, во-первых, феноменологически дана точка сбора самой смысловой ситуации, но не точка самосознания. Уход от гипостазирования картезианского «Я» приводит к его онтологическому истолкованию как компоненту самой онтологической структуры самого события. Это не наличное Dasein, а нейтральная смысловая точка, вокруг которой разворачиваются круги пространственно-временного разворачивания ситуации события; и относительно этой смысловой точки происходит ориентация в такой наличной ситуации. Нейтрализованное сознание оказывается смысловым коррелятом, «надетым» на объективную ситуацию; сама эта ситуация оказывается пространственно-ориентированной относительно точки ее сборки как события. Короче говоря, наличное бытие во всем смысле оказывается привязано к точке сборки его как события; аффектированность «бытийного» субъекта как актора наличной ситуации заключается в том, что сама ситуация разворачивается в своем свершении вокруг него как своего смыслового центра.

Во-вторых, само наличное бытие выступает как совокупность локальных сущностей – «вещей» и их «чувственных качеств», «людей» и их масок, других возможных «сущностей», выступающих на внешней границе ситуации. А также «идей», «лица», «тела», «плоти», «бытия», выступающих на внутренней границе ситуации. Все эти локальные сущности вместе с пространственной организацией (топологией) наличной ситуации выступают как «объективный» смысловой каркас (архон) самой наличной ситуации. В отношении внешней границы при всей подвижности наличных предметов сохраняется наличное цельное смысловое присутствие, наводимое данной ситуацией и составляющее ее эйдос. А в отношении внутренней границы явления при всей подвижности локальных материально-чувственных, физиологически-плотских переживаний такую роль играет сам материальный каркас внутреннего чувства. Можно сказать, что в отношении «бытийного» субъекта единство сознания (трансцендентальной апперцепции) оборачивается спонтанным единством самого объективного события и его предметно-материальной основы.

Здесь важно обратить внимание, что движение к внешней границе и к внутренней границе наличной ситуации как мирового события выступает как противоположные и обратные по отношению друг к другу движения. В этих движениях разворачивается не только пространственная сфера самого объективного события, но, тем самым, эта пространственная сфера является собственно пространством явления самого «бытийного» субъекта (события). Движение внутри этой пространственной сферы и смена аспекта видения выявляет на медиальном экране новые ракурсы и качества феноменально данных сущностей. Однако

¹ Анри М. Неинтенциальная феноменология: задача феноменологии будущего // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами. – М.: Академический проект; Гаудеамус, 2014. С. 55. Его же. Феноменология жизни / пер. Г.В. Вдовиной // Логос, 2011. № 3. С. 181.

важно здесь, что такое развертывание осуществляется как постоянное «мерцание» или «колебание», движение от внешней ко внутренней границе, и обратно. Пространство как бы закручивается и развертывается вокруг смыслового центра (актора) наличной ситуации. Это означает, что феноменологически «бытийный» субъект, будучи аффектированным и «продуцированным» смысловым центром наличной ситуации (объективного события), *дается* в таком постоянном «мерцании». Постоянное движение от внешней границы к внутренней, и обратно, от «нутри» к «наруже», от «дали» к «близости» открывает чистую временность «бытийного» субъекта.

Временность и означает мерцание «бытийного» субъекта. Действительно, первоначально-феноменологически *extasis* времени разворачивается в форме пространственного круга материального первопорядкового бытия наличной ситуации, т. е. в виде движения к внешней границе явления. В этом случае *intasis* времени разворачивается в виде осуществления множества праксисов вмещения свершающегося здесь-бытия, т. е. в движении ко внутренней границе явления. Однако, это не только внешнее отношение двух временностей «бытийного» субъекта – внешней и внутренней, подобно тому, как переход от внешнего к внутреннему чувству есть последовательный переход от одного модуса временности к другому. Поскольку время события – одно, то один модус времени оказывается всегда иным другого модуса времени. Выход на внешнюю границу, *extasis*, выявляет (проявляет) *intasis* как условие самого временения (восприятия) внешнего чувства. Речь идет о том, что выход на внешнюю границу, который феноменологически выступает как пространственная развертка наличной ситуации, т. е. временной *extasis*, предполагает само время такой развертки как чистую длительность, т. е. является *intasis*’ом. И наоборот, выход на внутреннюю границу выявляет его *intasis* как *extasis*; развертывание внутреннего чувства (*intasis*) выступает как пространственное разворачивание материально-гилетических движений, т. е. *extasis*. Один модус времени дается через другой модус времени; иначе говоря, одно время «содержит» в себе другое время. «Содержит» в себе означает не столько *enthalten*, но, скорее, *austragen*, т. е. обнаруживает и само обнаруживается в качестве произведенного первым и за его счет. Сбывание оказывается в этом смысле различием тождественного. При этом не только обнаруживается событийность объективной ситуации, не только временность открывается как такое сбывание, но само время феномена имеет внутреннее время его свершения: *собственное время события*.

Это собственное время события и означает временение «бытийного» субъекта. Здесь могут быть совершенно различные модификации времени, поскольку само событие может включать в себя различные смысловые элементы, которые, с одной стороны, определяются во временном потоке события, с другой стороны, конституировавшись, сами могут модифицировать его протекание. Действительно, «бытийный» субъект в отличие от «картезианского» субъекта не имеет *αυτῆς αἰτίας* («кто, что смотрит, на нас и то, на что смотрим мы»); он есть *ὑποκείμενον* и выступает иным именем для самого события, сбывания мирового феномена. Поэтому, с одной стороны, процесс события означает кон-

ституирование «бытийного» субъекта, а с другой стороны, означает, что «бытийный» субъект (за счет акторской позиции и вещественно-материального арноn'а) модифицирует протекание самого события. В этом пробеге «туда-сюда» конституируются как вещественно-предметные элементы ситуации, так и ситуационно-смысловые. В этом качестве такой субъект выступает не только смысловым коррелятом самой объективной ситуации, но *конститутивным* компонентом ее протекания. С одной стороны, чем прозрачнее чистота обращенного ситуационно-событийного «сознания», тем чище в нем проступает смысловой эйдос наличного здесь-бытия. С другой стороны, само присутствие «бытийного» субъекта является стороной этого объективного события. Поэтому «мерцание» субъекта означает, одновременно, его вневременную данность и чистую структуру события. Это модальность чистой *событийности* субъекта.

в) «Мерцание» герменевтического субъекта. Здесь необходимо заметить следующее. Бытийный субъект есть предельная нейтрализация картезианского субъекта. Однако все дело в том, что это не исключает обратного обращения «бытийного» субъекта и превращение его в «картезианского» субъекта. Мы легко можем перейти от предельной нейтральности сознания к пониманию всех мировых феноменов как феноменов наличной субъективности. Имеющийся здесь нейтральный, «ничейный» смысловой феномен может быть благодаря закону обратной рефлексии «переведен» в статус «моего» феномена. И все смысловые феномены, выступавшие первоначально как предметы объективного ситуативно-событийного поля, будучи совершенно объективными, в этом случае оказываются «моими». Это своеобразный закон обратимости редукции или обратной рефлексии, позволяющий переходить от мирового феномена к феномену как присутствию «картезианского» субъекта. Как при рефлексии «картезианского» субъекта мы все субъективные феномены можем через их осознание свести к их бытию (ноэтико-ноэматическим структурам), так при обратной рефлексии «бытийного» субъекта мы все бытийные феномены можем рассматривать как «мои» субъективные феномены. Таким образом, это «мерцание» между «картезианским» и «бытийным» субъектом открывает *герменевтическую* модальность субъекта.

Действительно, истолковывается ли субъект как картезианский (самосознание) или бытийный субъект (чистое присутствие), его дескрипция зависит от языка. Однако не являются ли языковые структуры, содержащие соответствующие понятия, конститутивными относительно фактивности самого феномена и его понимания? Аналитическая прививка к феноменологии фактически устраняет сам онтологический феномен, сводя его к языковым механизмам. Язык оказывается средой, внутри которой конституируется наша субъективность. В результате обнаруживается аффектированность классического субъекта самим вопросом об авторстве мысли или логической (грамматической) формой его конституирования¹.

¹ Декомб В. Дополнение к субъекту. Исследование феномена действия от первого лица / пер. с фр. М. Голованивской. М.: Новое литературное обозрение, 2011. С. 149–150.

Феноменология игнорирует роль языковых средств в описании феномена, аналитика утверждает их конструктивную функцию в отношении последнего. Проблема, однако, заключается в том, что и феномен, и аналитическая конструкция взаимно предполагают друг друга: феномены без понятий не могут быть схвачены, понятия без феноменов являются пустыми. Одно дано содержательно только через другое. Именно тут разворачивается герменевтика субъективности. Действительно, при описании феноменов все время происходит сдвиг от созерцания к его схватыванию в понятии, а от понятия феномена к его представлению. Иначе говоря, от созерцания к сознанию, а от сознания к самосознанию (как представлению самого представления). В момент категориального схватывания феномена и происходит его осознание, что означает смену его онтологического статуса: феномен становится не неопределенным созерцанием (переживанием), а фактом самосознания. Он теперь положен как форма бытия субъекта мышления: объективное единство сознания выступает одновременно как форма субъективного единства¹.

Вот здесь и обнаруживается роль герменевтики субъекта как своеобразного конструктивного решения проблемы. Само событие данности феномена является событием его осознания как *субъективации*. Событие становления смысла и есть, одновременно, попытка его схватывания; явление мысли является не только событием ее данности, но и попыткой ее схватывания (в том числе, задним числом и косвенно – попыткой «приписать» смысл феноменологическому сдвигу). Вся суть заключается в том, что событие становления субъектом оказывается событием проживания в качестве субъекта, события осознания субъектом самого себя оказывается самым его действительным бытием (данностью). Субстантивация субъекта высказывания выступает как констатация его фактического присутствия.

Трудность, однако, заключается в том, что само это событие синтеза созерцания и понятия имеет временную структуру. Фигурный и категориальный синтезы не просто совершаются параллельными рядами, а, как показал Кант, как бы со сдвигом от одного к другому – от антиципации и аппрегензии созерцания к его рекогниции в соответствующем единстве. Однако это линейное протекание «содержит» в себе и одновременность синтеза: всякий момент времени есть не просто другой, но содержит в себе и остальные моменты как свои собственные². Поэтому движение здесь идет не параллельными рядами понятий и феноменологических переживаний, а как бы со сдвигом от одного к другому, и обратно³. Именно это лежит в основе следующего парадокса суждения от 1-го лица: благодаря феноменологической развертке и ее категорической рекогниции (связыванию понятием), мы можем констатировать субъектность 3-го лица («Он»), но

¹ Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 105 (§19).

² См. Кант И. Дедукции чистых рассудочных понятий раздел второй// Из первого издания «критики чистого разума». – Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 501.

³ Ришир М. Первое размышление: введение. О феноменологическом анализе как движении зигзагом / Перевод С. Карлсон, А. Ямпольской. // HORIZON. Феноменологические исследования, 2020, Т. 9, № 1. С. 283–305.

не можем феноменологически констатировать субъектность 1-го лица («Я»). А именно, констатация субъекта возможна только с внешней позиции наблюдения; в этом случае возможно описание субъекта как некоего третьего лица: *er denkt*. Однако в самом акте феноменологического синтеза как действия «Я» констатируется только как дополнение рекогниции, а именно отнесения самого акта к соответствующему понятию единства (понятию трансцендентальной апперцепции). Рефлексивное обращение предполагает понимание этого понятия как субъекта действия, и относится оно только к результату действия (синтеза), а сам синтез, феноменологическое действие или прямое мышление, при этом остаются вне рефлексии. Вот и получается, что по отношению к самим себе мы не можем занять внешнюю позицию, а суждение от первого лица возможно только на основе специальной аналитической конструкции автореференции: *я есть «Я»*.

Однако именно отнесение феноменологического (актуального) синтеза к его понятию становится основанием самосознания субъекта. Самосознание становится некоторым переходным актом, переносящим само действие с действительного субъекта на понятие о нем. Сам этот переходный акт, поэтому, является условием субъективации и присвоения собственных оснований бытия в качестве субъекта и условием занятия субъектной позиции. Герменевтика оказывается конструктивной, ибо она содержит в себе идею истолкования такого переноса. Герменевтическое решение проблемы субъекта есть идея такого истолкования феномена, которая в себе содержит действительную его генерацию (становление), а именно перенос действия третьего лица на первое лицо («Я сам как предмет»), и совершение их отождествления. Субъект – это пропозиция; это позиция суждения о субъекте («Я»), которая в качестве горизонта предмета имеет представление о нем («Он»). Герменевтическое отождествление выступает как непосредственный переход от «Он» к «Я», т. е. идентификацию. Поэтому конструкция «Я» оказывается одновременно и сиюминутной, и вневременной. Сиюминутность связана с непосредственным актом переноса, т. е. отнесения феномена к соответствующему понятию или перехода от одного к другому; долговечность связана с тем, что этот переход совершается постоянно. Поэтому герменевтическое истолкование включает в себя то, чем эмпирическое и феноменологическое живое я являюсь в данный момент, а также то, чем я не являюсь (как потенциальное и возможное, так и уже свершившееся или уже не свершившееся), и никогда не включает в себя всего (понятие «Я»). В этом смысле, она есть герменевтика следа (*Spur*), т. е. проговаривание уже состоявшегося синтеза субъекта, и понятие о том, что уже имело место быть.

Однако здесь и открывается самое важное. Само герменевтическое истолкование является феноменом «мерцания» субъекта. Действительно, герменевтическое истолкование является не только исследованием отношения между феноменологическим и аналитическим понятиями «Я», но также оказывается *практическим осуществлением субъекта сознания*¹. Но в отличие от классической феноменологии оно не строится на идее тождества сознания (самосознания), в отличие от феноменологии присутствия оно основано не на онтологическом

¹ Рикер П. Конфликт интерпретаций. М., 1995. С. 345.

обращении сознания. Герменевтика утверждает само событие осуществления субъекта: в переходном акте от 3-го к 1-му лицу происходит фактическое утверждение (установление) субъекта. Поэтому она не утверждает идею субъекта как нечто всегда тождественное и гомогенное в отличие от классической феноменологии, и не утверждает бытийную фактичность субъекта в отличие от феноменологии присутствия. Герменевтическое истолкование открывается не как дескрипция некоторой пред-данности, но как само *переходное действие*, в котором происходит конституирование того, кто является субъектом этого действия. В отличие от картезианского субъекта, который полагается существующим вне самого действия, и в отличие от «бытийного» субъекта, который есть компонент самого события, герменевтический субъект есть само *действие*, и вне действия истолкования (прояснения и уяснения себя) не существует. Если картезианский субъект есть *cogito* (ουσια), а «бытийный» субъект есть *sum* (ὑποκαίμενον), то герменевтический субъект есть само действие перехода от *cogito* к *sum*, и обратно. Поэтому герменевтический субъект является мерцающим субъектом, а его осуществление как переход-мерцание между различными его модальностями. В этом смысле герменевтический субъект и есть субъект неполный или открытый, но такая неполнота конструкции не является препятствием для жизни. Но я вполне могу с этим жить; неполнота конструкции не является препятствием для жизни; то, что имело место быть, есть конструктивный элемент будущей (т. е. возможной) жизни. Постоянное промысливание, проговаривание и прописывание самого себя становится способом бытия в качестве субъекта сознания.

2. «Объективация» субъективности и предел феноменологии

До сих пор я, строго говоря, занимался феноменологической дескрипцией нашего наличного сознания; я *показывал* (с некоторыми инклюзиями из истории философии) модусы «мерцающего» субъекта в предположении, что это есть описание и *моей* личной онтологии как живого субъекта. Действительно, вся феноменология субъекта разворачивается в дескрипции этих трех модусов субъективности. Картезианский субъект означает субъекта самосознания, «бытийный» субъект означает субъекта присутствия, а герменевтический субъект означает субъекта действия при переходе от первого ко второму. Картезианский и «бытийный» субъекты являются противоположными, но взаимнообратимыми по закону обратной рефлексии инстанциями. Они могут быть поняты как гипостазы; герменевтический субъект так понят быть не может, ибо он существует как субъект чистого действия сознания (как истолкования).

Таким образом, «мерцающая» субъективность была развернута для внешнего наблюдения (*для нас*). Такую демонстрацию модусов мерцающего субъекта, поэтому, нужно квалифицировать как «объективацию». Действительно, *мы*¹ описывали, понимали и анализировали эту субъективность как некоторую *предметность*. Поскольку для понимания и феноменологической дескрипции всегда нужна дистанция, мы должны были положить само наше сознание в качестве предмета исследования. Здесь возникает ситуация, аналогичная гегелевской: сознание, разворачивающееся для самого себя, представлено для самого

¹ Здесь мое я = общему и неопределенному мы: см. замечание сноски 4 данного текста.

наблюдающего за ним сознания. Вся феноменология саморазвития сознания и становления им из бытия-в-себе в бытия-для-себя разворачивается как бытия-для-другого. Таким другим является наблюдающее за ним сознание; это сознание меня как автора (или читателя), т. е. актуальное живое сознание, а не его объективный феномен. Это сознание есть позиция, с которой мы видим событие как достоверное разворачивание нашего объекта – в данном случае, мерцающего субъекта в его соответствующих модусах, субъекта картезианского, «бытийного и герменевтического. Согласно Гегелю, опыт совершается, в результате то сознание, которое было объектом наблюдения, и то сознание, которое наблюдало за ним, отождествляются. Ибо их разделение было положено еще в самом «начале» для самого феноменологического наблюдения.

Это «Я» (или «Мы») есть субъектная позиция *моего (живого я)* актуального наблюдения. Это вообще необходимое условие всякой феноменологии и всякого самого анализа сознания. «Мы сами» оказываемся нередуцируемым субъектом этой «объективации» феноменов сознания, развернутых благодаря этому для их дескрипции. «Объективация» есть для нас, она есть феномен нас самих, но «мы сами» оказываемся скрытыми, оказались за или перед (*hinter oder vor*) самим этим феноменом. Это различие (раздвоение) на «субъективное» и «объективное» сознание, на актуальное (экзистенциальное) «я» и феномен есть необходимое условие всякой феноменологии. Это «раздвоение» есть не только необходимое условие всякой феноменологии, но и момент «мерцания» самого субъекта, т. е. мы выступаем в своей предметности («объектности») и на экране – в качестве феномена, и за ним в качестве действительного (актуального) субъекта феноменологического описания. Иначе говоря, это момент самой *онтологии* субъекта.

Поэтому имеется принципиальное различие между нашей и гегелевской феноменологией. Сама ситуация нашего исследования *исторически и онтологически* принципиально иная.

Во-первых, феноменология немецкого философа была наукой о явлении сознания как *абсолютного* субъекта; наша феноменология является феноменологией *конечного* субъекта. Для Гегеля саморазвитие абсолютного сознания было принятием им форм конечности (предметности), в которых происходило его осознание самого себя¹. Для нас вопрос осознания связан с осознанием нашего конечного бытия, который не может быть «снят» в каком-то абсолютном сознании. И если для Гегеля процесс самосознания абсолютного духа выступал процессом его саморазвития до полной реализации, то для нас, конечных субъектов, это невозможно: наша жизнь в силу изначальной конечности не может быть процессом полного осуществления.

Во-вторых, для классической феноменологии, включая гегелевскую, формы сознания, будучи открыты, меняют свой онтологический статус. Они становятся не просто фактическими, но *необходимыми* условиями дальнейшего развертывания сознания. Мы, конечно, можем говорить о саморазвитии сознания как объективном процессе только по отношению к тому, что

¹ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб, 1992. С. 43.

наблюдается внутри соответствующей модификации картезианского, «бытийного» или герменевтического субъектов. И в таком случае, например, дескрипция мерцания вполне может рассматриваться как процесс саморазвития (самодвижения) сознания. Но всякое развитие сознания (бытие субъекта) разворачивается уже сознательно (рефлексивно) с опорой на эти структуры¹. Оно в этом качестве осознания своего бытия (*das Bewußt-sein*) и является своим собственным субъектом. Для теории субъекта это вообще капитальный факт, который мы тоже не можем игнорировать. Но для нас это означает другое: наше бытие как действительных субъектов отнюдь не есть процесс саморазвития сознания, а связан именно с сознательной «субъективацией» этих объективных оснований. Т. е. с таким их освоением, в котором они на деле становятся необходимыми условиями нашего дальнейшего существования именно в качестве существ, отдающих отчет в своих действиях. А это не происходит автоматически! Все дело именно в том, *как* практически осуществляется это присвоение живым сознанием (*нами*) своих оснований, и дальнейшее их осознанное продуцирование как необходимое условие бытия субъектами. Для Гегеля само осознание форм сознания является их «присвоением», потому что они являются не только необходимыми, но и достаточными в силу абсолютности самого сознания. Но мы изначально имеем дело не с абсолютным, а с *конечным* сознанием. Само различие «объективации» сознания и актуальной субъектной позиции (*для нас*), строго говоря, связано именно с сознанием собственной конечности. Это является безусловным условием современной феноменологии вообще. Поэтому идентификация (тождество) феномена и актуального «я», «объективного» и «субъективного» сознания совершается здесь иначе, чем у Гегеля. Не путем осознания «субъективным духом» своего объективного понятия в результате его саморазвития, а *самоопределением* и волевым выбором конечного субъекта. Мы как *живые* конечные субъекты не сможем отождествиться со своим понятием (чистой мыслительной формой). Для Гегеля это возможно, поскольку саму субъективность он изначально понимает как мышление и волю, т. е. как модификацию самосознания. А для современного человека (*для нас*) сознание своей актуальной субъектной позиции всегда выступает как раздвоение между живым я и «объективацией» в результате его аффектации феноменологическим схватыванием.

Итак, ситуация самоопределения субъекта, связанная именно с этим различием позиции актуального наблюдателя и феноменологической «объективностью», означает *предел* самой феноменологии. Действительно, этот предел свя-

¹ И.Г. Фихте по этому поводу констатирует: свобода относится к самому способу бытия интеллигенции, но после ее осознания она приобретет необходимую форму рефлексии. Поэтому «...законы рефлексии...если они согласуются с теми, которые мы гипотетически предположили как правила нашего действия, – суть сами результат предшествующего применения последних». – Фихте И.Г. О понятии наукоучения // Фихте И.Г. Сочинения. Работы 1792–1801 гг. М., Ладомир, 1995. С. 266. То, что мы обнаруживаем как фактические структуры нашего сознания, теперь становятся основаниями его дальнейшего развития. Сознание теперь может быть только в форме самосознания.

зан с изначально горизонтно-интенциональным характером самой феноменологии, а именно с «привязкой» в этой актуальной позиции «Я», из которой осуществляется само феноменологическое описание¹. Это предел самого интенционирования, на котором основано само понимание открываемых феноменов. В самом деле, понимание может быть только относительно того, что *дано, явлено, представлено* или *положено*; все эти модусы данности связаны с различными актами интенциональности. Описанное мной мерцание субъекта также связано с переходами между различными актами представленности или восприятия тех или иных предметов, т. е. *данности*². Это принципиальный момент: само феноменологическое описание всегда исходит из актуальной субъектной позиции, неважно «Я могу» Гуссерля или бытия-для-нас Гегеля. Что представлено в данности феномена «объективации»? Мы сами как живые субъекты. Совершает феноменологическую дескрипцию, понимает и мыслит не чистое *cogito*, абсолютный дух, загадочный трансцендентальный субъект, а конкретный человек в конкретной жизненной ситуации. В данном случае – *я сам* как живой экзистенциальный субъект. Поэтому оказывается, что феноменология, в действительности, является своеобразным перформативным противоречием: указывая на «объективную» определенность субъекта, она предполагает процедуры, которые уже включают сознательное отношение к самому себе (неважно, как при этом понимается субъект сознания – как аффектированное или как самосознающее существо). Предел феноменологии в данном случае означает, что всякое феноменологическое движение теперь связано с остановкой дескрипции и ответом на вопрос о том, кто актуально является ее автором?

3. Самоопределение (*Selbstbestimmung*) и смена модальности

Самоопределение является кульминационным моментом всякой теории субъекта. Потому что это не теоретический, а *практический* шаг. Сам я как живое сознание должен *теперь* определиться относительно своего образа и положить его как принцип своего дальнейшего существования. Например, *кто я сам* и *где я сам* как автор этого текста, который должен признать (избрать) свой образ мерцающего субъекта в качестве действительного и объективного («объективации») своего бытия как субъекта? Вопрос тут не столько в осознании себя, сколько в его (*моем*) практическом определении (*кто я* – аффектированный субъект или свое собственное основание?) и осуществлении (*где я* по отношению к иным модальностям – актуальным и потенциальным, прошлым и будущим –

¹ Марион Ж.-Л. Насыщенный феномен // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / сост. С.А. Шолохова, А.В. Ямпольская. М.: Академический проект; Гаудеамус, 2014. С. 78–79.

² Ж.-Л. Марион ставит вопрос о данности самой данности. Это парафраз М. Хайдеггера о данности самого феномена; но феномен, если не уходить в дурную бесконечность, может быть дан только через само сущее. Поэтому вопрос Ж.-Л. Мариона как вопрос о данности сущего связан именно с констатацией изначально аффектированности пассивностью субъекта феноменологического описания, его данности через другое или Другого («насыщенный феномен»). В отличие от этого М. Ришир вопрос о данности сущего ставит по-другому: данность сущего есть то, что в нем «скрыто», отложилось, определилось в сущем, или то, что в нем представлено помимо самого его сознания. Что же дано в таком субъекте? Сама субстанция, скажет Декарт; сам объективный дух, скажет Гегель; само бытие, скажет Аристотель.

моего существования?) в поступках и реальных действиях. Только таким образом субъект становится действительным субъектом, только практическим образом он «подтверждает» свою субъектность. Это в полном смысле «обращение» (*Umkehrung*), аналогичное кантовскому обращению феноменологического в нуминальный субъект. Мы не спекулятивным, а живым движением осуществляемся в мире; в этом смысле самоопределение есть всегда решение нашей бытийной (экзистенциальной) задачи.

Предел феноменологии здесь заключается в том, что мы переходим к другой модальности существования: не осознания или самоданности, а практического бытия в качестве основания своей собственной жизни. При этом сам этот акт самоопределения – в силу его волевого характера – феноменологически описать нельзя: он не имеет предметного коррелята. Действительно, что здесь происходит? Феноменологическая дескрипция есть предпосылка обнаружения себя как действительно живого бытия (мы это проделали выше). Она есть необходимое, но недостаточное условие самоопределения. Волевой выбор есть не просто отождествление живого я с определенной своей «объективацией». Он предполагает не просто опору на эту феноменологическую дескрипцию, но акт ее нового продуцирования. Это *продуцирование* есть полагание нового «Я», которое рассматривается как единство объективированного «Я» и *живого cogito*. Я в прямом смысле *сейчас* полагаю себя как объективированное «Я»¹, как принцип (основание) своего дальнейшего существования. Это живой акт самоопределения как переход от модальности *наличного* существования (осознания себя) к модальности *возможного* существования (практического осуществления во всей совокупности последующих дел и поступков, руководствуясь выбранным образом себя как принципом). Иначе говоря, бытие объективированного «Я» – самосознание картезианского субъекта, присутствие «бытийного» субъекта или событие истолкования герменевтического субъекта выступают теперь не как наличные, но как возможные модальности моего собственного бытия. И наоборот, само живое я в этом отождествлении с объективированным «Я» получает свое определение в актуальном существовании как самосознание, присутствие или событие герменевтического истолкования. В таком случае модусы «объективированного» существования выступают действительными модусами *моего* существования. Поэтому самоопределение осуществляется как переход от осознания себя через отождествление живого я и его феноменологической дескрипции к полаганию это тождества как основания будущего практического существования субъекта. Но сам этот акт перехода от образа к принципу выступает как практическое полагание прежней наличной действительности теперь как возможности нового существования (Гуссерль говорит в этом случае об эйдетическом конструировании субъекта²).

Возникает вопрос: из какой сейчас позиции осуществляется это мое актуальное описание? Весь этот сжатый в точку процесс первоначального различения живого я и объективации, и последующего их отождествления и полагания

¹ Например, во время этого акта письма я полагаю себя как «автора», того, кто пишет этот текст, осознает этот акт (деятельность) письма и осознает свои размышления о нем.

² Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб, 1998. С. 155.

этого тождества как бытия субъекта? Не появляется ли здесь новая позиция живого я? Действительно это так, однако вся суть в том, что здесь нет дурной бесконечности я. Никакой иной позиции я здесь не возникает: это «новое» я есть то же самое *живое cogito* в другой момент времени. Иначе говоря, весь процесс осуществления меня как конечного я заключается в различении *живого я* (своей актуально открытой *Lebendigkeit*) и *моей «объективации»* («предметности»), и отождествления их, а затем – в следующий момент – нового различения и т. д., до самой смерти конечного сознания. Именно этот механизм сознания описан Гегелем, только как механизм бытия *абсолютного* сознания; и этот же механизм сознания открыт Гуссерлем, но только как процесс сознательных модификаций *конечного* сознания трансцендентального *его*.

С точки зрения теории субъекта это означает осознание субъектом себя самого (себя как живого и актуального присутствия) и полагание этого сознания как основания своего дальнейшего существования во всей последующей цепи поступков. Фактически обнаруженное живое бытие становится основанием дальнейшего существования, но уже в качестве сознательно выбранного. Поэтому практическое бытие субъекта выступает как самосознание и полагание этого сознания как основания бытия; говоря гегелевскими словами, «снятие» своего наличного бытия в качестве основания актуального бытия субъекта. Однако если отказаться от спекулятивных определений «снятия», то феноменологически осуществление конечного субъекта есть постоянное «пульсирование» или «мерцание» между осознанием себя как живого я и отождествлением со своей «объективацией» в качестве практического акта самоопределения. Субъект все время «колеблется» между позицией осознания себя как живого *cogito* и своим «опредмечиванием» в образах самосознания и практических поступках.

Понимание этого «объективного» механизма сознания уже предполагает его понимание как изначального единства (тождества). Поскольку для Гегеля сознание выступало как абсолют, постольку для него такой проблемы не вставало, а феноменальное саморазличие сознания спекулятивно снималось в понятии *его* единства. Для феноменологии Гуссерля единство сознания только *post factum* обнаруживается во всех этих колебаниях – различениях-отождествлениях *его* актуального состояния и «объективного» существования, и не может изначальным спекулятивно полагаться. Но для нашей феноменологии «мерцающего» субъекта важно не *понимание* объективного «механизма» нашего бытия в качестве субъектов, но *действительное* практическое обращение как самоопределение, т. е. субъективный и сознательный акт, который должен каждый раз совершаться заново. Рефлексивное и *postfactum* воспроизведенное понимание «объективного» механизма сознания важно, но оно служит только условием для практического акта самоопределения. Объективное понимание механизма определения сознания не отменяет необходимости каждый раз осуществлять акт самоопределения заново в качестве акта живого субъекта.

Почему это «обращение» означает предел феноменологии? Потому что при этом мы в самом бытии меняем модальность нашего существования: мы переходим от своего наличного феноменологического бытия к своему возможному бытию; иными словами, от сущего к должному, от актуального к полаганию потенциального своего бытия для его осуществления. Акт самоопределения оказывается фактически пределом феноменологии потому, что это есть переход от дескрипции своей фактичности к мыслительному полаганию своего существования. От позиции от 3-го лица к позиции от 1-го лица. Мы теперь существуем в бытии не как феноменологически-данные объекты, не как субъекты сознания, но как субъекты своего практического бытия, практически-действующие субъекты.

Здесь необходимо иметь в виду важное для нашей теории субъективности различие между онтологическими статусами понимания и мышления. *Понимание* всегда есть акт схватывания *налично-данного* – предмета, его содержания и смысла, объективного положения дел и т. д. В этом смысле понимание направлено всегда на нечто фактическое, уже представленное, существующее и данное. В этом смысле понимание всегда «объектно», ибо направлено на уже ставшее. Понимание, поэтому, всегда связано с феноменологическим описанием, поскольку такое описание и выступает как дескрипция данного, фактического, ставшего. Мы понимаем нечто, что дано феноменологически; оно всегда связано с представлением (*Gegen-stand*). Поэтому модус понимания связан всегда с модусом прошлого, ибо нельзя понимать то, чего нет, что еще не дано и не присутствует уже осуществленным. *Мышление* есть продуцирование *возможного* бытия, которого еще нет и которое должно осуществиться; оно есть полагание не сущего, но должного. В этом смысле мышление всегда «проектно», ибо направлено на еще только возможное. Поэтому мышление связано не с феноменологическим описанием, а как продуцирование – с продуктивным воображением. Мышление не понимает, а *производит*; оно есть не представление (*Vorstellung*), а производство для последующего представления (*Vorstellung*). Оно и есть связывание в единый образ различных представлений, или – в модусе рассуждения – переход от одного представления к другому. Продуктом мышления является то, что им продуцируется, и тогда – в качестве уже данного – этот продукт может быть понят. Таким образом, если понимание связано с осознанием прошлого, то мышление связано полаганием будущего; первое есть выражение *фактического* бытия, второе есть полагание *возможного* бытия. Иначе говоря, это разные субъективные модальности, которые связаны с разными модальностями бытия¹.

¹ Это наше понимание между пониманием и мышлением принципиально отличается от хайдеггеровского понимания. Для М. Хайдеггера имеется только модус понимания (*das Verstehen*) в качестве экзистенциала экзистенциальной аналитики бытия сущего *Dasein* (См.: Heidegger M. *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag GmbH, Tübingen, 2001. S. 142–148). И именно понимание связано с модусом возможного бытия («наброска» и «проекта») как модусом открывающегося будущего (самой возможности-быть). Никакого мышления в качестве модуса бытия у немецкого философа нет. Почему? Потому что, хотя он и говорит о сущем *Dasein*, «... которое есть мы сами», он рассматривает его бытие как анонимное, а не как действительно субъектное бытие. Поэтому у него и мышление (*das Denken*) появляется только в поздних размышлениях о структуре события (См.: Хайдеггер М. *Что зовется мышлением?* М.: Академический проект, 2007.). Между тем, для нас экзистенция конечного субъекта в себя включает

Это можно представить следующим образом (рис. 1).

Акт самоопределения есть волевой акт выбора своего будущего бытия. Сам акт выбора себя в бытии является беспредметным в том смысле, что он есть акт перехода от понимания к мышлению. Этот момент всегда совершается как момент «теперь», т. е. как смена перспективы: от фактичности к возможности. Это акт определения себя относительно горизонта его возможности: выбора образа своего возможного бытия, отождествление с ним (идентификация) и полагание этого образа как принципа практического существования. И в этом смысле одно и то же эмпирическое я предстает одновременно и как уже фактическое я, и как только еще возможное «Я». Вопрос о действительной субъектности – это вопрос об определении себя в *бытии* практическим образом, а это предполагает не только осознание фактичности своего присутствия, но и полагание (мышление) своего бытия как возможного, и, самое главное, практическое воплощение такого мышления себя в своих практических действиях. Поэтому акт самоопределения в действительности выступает только необходимым условием для практического осуществления (воплощения) себя в самом бытии посредством своих действий и поступков.

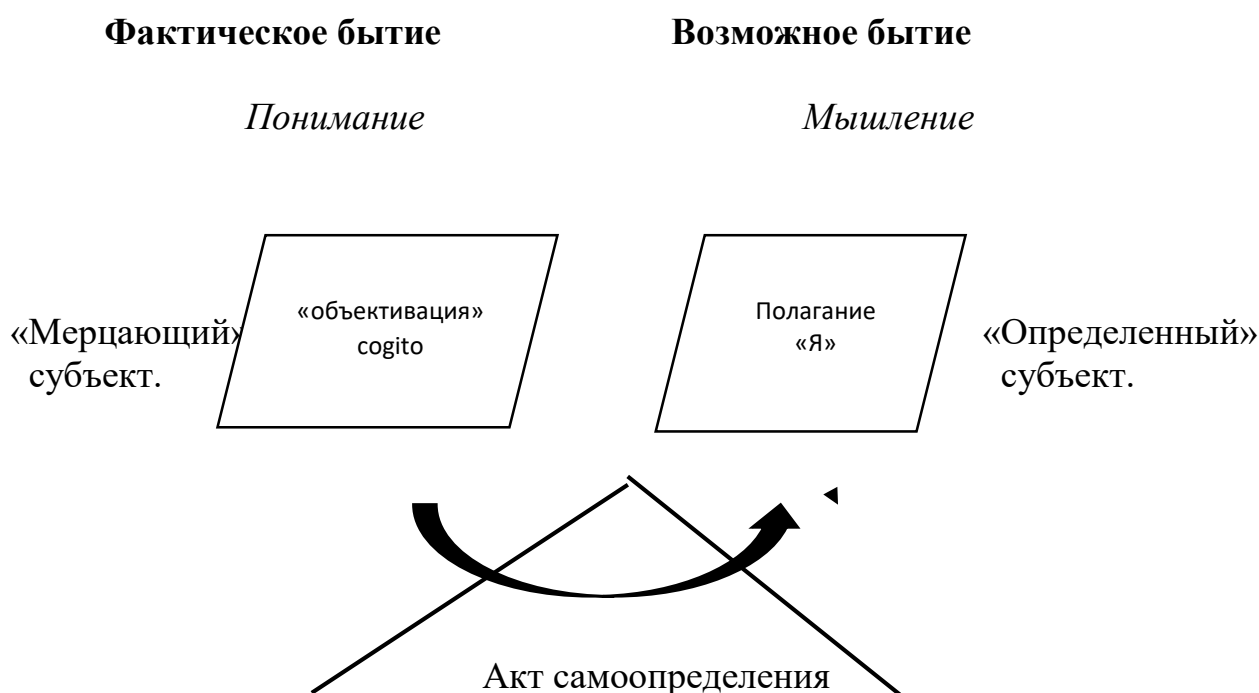


Рис. 1. Различие между модальностями понимания и мышления

(Здесь вертикальной линией обозначаются ортогональные сферы разных модальностей субъекта, а стрелкой – нефеноменологический акт самоопределения как акт перехода от одной модальности к другой)

не только само бытие, но, как показал К. Ясперс, и осознание этого бытия (феномен «Я сам»). Поэтому отношение к своему бытию включает не только его понимание как налично-данного и возможного, но и мышление этой возможности как условие решимости быть, т. е. практического осуществления. Для нашего определения субъекта (см. выше) бытие субъекта – это всегда осознанное, а не анонимное бытие. Анонимное бытие, как и аффектированное бытие субъекта, с моей точки зрения, субъектным не является.

Именно в этом смысле акт самоопределения выступает как переход между этими модальностями; он есть переход от субъективной сферы существования субъекта – только в сознании и мышлении, к его практическому воплощению в самой объективной реальности; в этом смысле он сам является *онтологическим событием*.

Таким образом, самоопределение живого я есть переход от модальности его понимания к модальности его мышления, от сущего к должному, от представления к практическому осуществлению, и потому так же должно быть понято как «мерцающее» бытие¹. Это смена самого *залога* нашего существования; в старых терминах это переход от канона к органону субъекта, ибо только практическая реализация является его действительным бытием и доказательством существования в качестве субъекта. Наше практическое бытие – поступки – оказывается перформативным доказательством существования субъекта.

Собственно, здесь можно поставить точку в *теории* субъектности. Ибо здесь я должен был бы прекратить всякое философствование, поскольку всякое дальнейшее мое существование означает практическую реализацию меня как живого субъекта. В наших действиях и поступках мы определяемся как действительные субъекты сознания и воли. На практике, а не идеальным образом мы должны воплотить свою реальность. Не в понимании, а в поступках на основании мышления себя мы становимся определенными – этическими, правовыми, политическими и т. д. субъектами. В этом смысле только сама практическая жизнь, а не наши теоретические представления – понимание, самоопределение и мышление себя, является непосредственной демонстрацией нашей подлинной субъективности.

Проблема, однако, в том, что наша практическая жизнь для нас выступает не столько действительным, сколько возможным бытием. Она оказывается принципиально открытой, а потому не столько актуальным, сколько еще только возможным для нас бытием, открытой возможностью осуществления в качестве действительных субъектов своей жизни. Она устремлена в будущее. Эта «открытость» практических ситуаций такова, что относительно них, поэтому, нельзя сказать, что мы *являемся* субъектами, но только, что мы *должны быть* субъектами. А это определяется *postfactum*. Поэтому наше осознание себя и самоопределение, а также реализация себя как субъекта практической деятельности не избавляет нас от бытия «мерцающими» субъектами. Каждый раз в новой ситуации мы должны заново самоопределяться и ставить вопрос о своем бытии в качестве

¹ В эту «модель» укладываются все онтологии субъекта – картезианская и гуссерлианская, кантовское обращение и фихтеанский переход от теоретического разума к практическому, шелленгианское превращение самости от сознания к рефлексии, гегелевский переход от бытия-в-себе к для-себя-бытию и т. д. В этой «модели», по нашему мнению, могут быть описаны и все неклассические модели субъекта – постфеноменологические и постструктуралистские, с той лишь оговоркой, что аффектированный субъект, с которым имеют дело эти теории, строго говоря, действительным субъектом не является. Однако осознание себя аффектированным не исключает самоопределения и занятия подлинно субъектной позиции, а это связано именно с актом самоопределения. Самоопределение и оказывается актом смены залога нашего существования – перевода из пассивного и аффектированного существования к полаганию основания нашего бытия в себе самом. Это принцип не только нашего сознания, но и самого бытия субъекта.

подлинных субъектов. Поэтому наше бытие выступает для нас всегда как актуальная *бытийная (экзистенциальная) задача*.

4. Модальная онтология субъекта

Тем не менее здесь встает вопрос: не может ли быть все-таки некоторого целостного и абсолютного *представления* субъекта, которое «охватит» не только его собственно «субъективное» бытие, но и его объективацию в практических – пусть не действительных, а только возможных, не актуальных, а потенциальных – жизненных поступках? Проблема заключается в том, что именно понимание действительной событийности субъекта означает невозможность только его феноменологического и категориально-понятийного описания. Онтология этого события требует описания не действительного и актуального состояния субъекта, но его возможного и виртуального состояния; не единого и целостного сущего, но множества его состояний; не его фактичности, а всего континуума его потенциальных состояний. Сингулярность самоопределения при его фактической повторяемости выражает факт свершения как его актуальную действительность, но сама сингулярность есть только «точка» на «поверхности» его последующих потенциальных состояний. Поэтому самоопределение как действительное событие осуществления *живого я* не может быть схвачено, строго говоря, ни категориальным, ни феноменологическим мышлением, поскольку оно предполагает тождество (единство) предмета во времени, о чем была речь выше. Между тем речь идет о том, чтобы выразить именно событийность сознания как онтологическое различие¹. Понятийное мышление может схватить фактичность случившегося события, но не может одновременно выразить его действительную потенциальность (виртуальность); оно делает это спекулятивным путем. Поэтому возможность оказывается только модусом контингентной и сингулярной действительности. Для понятийного мышления вообще действительность выше возможности. Феноменологическое мышление может описать настоящее состояние сознания, но не может в этом же акте одновременно констатировать его прошлое и будущее как возможное бытие. Поэтому новая онтология оказывается *модальной онтологией*.

а) Понятие модальной онтологии². Под модальной онтологией я понимаю ортогональную модель, представляющую единство актуальных и потенциальных модусов бытия субъекта. Такая онтология позволяет совместить «несовместимые» модусы бытия субъекта как его различные проекции и, тем самым, разрешить его единое описание путем правил перехода между этими проекциями (модусами).

Однако модальная онтология служит не столько для представления (изображения) своего объекта, сколько является инструментом его практического преобразования. Т. е. служит инструментом практической работы с самим объектом. Поэтому она отличается от обычной понятийной философии или феноменологии.

¹ Именно это имеет в виду в первую очередь Ж. Делез, говоря о становлении живого сознания. – См.: Делез Ж. Различие и повторение. – ТОО ТК «Петрополис», 1998. С. 311–314.

² В своем понимании модальной онтологии мы ориентируемся на представления СМД-методологии Г.П. Щедровицкого. Ключевыми для нас здесь являются следующие идеи: 1) системное представление сложного объекта за счет конфигурации многих знаний, 2) мышление по схеме двойного – предметного и проектного – знания и 3) рефлексивное обращение мышления на себя.

Такая онтология носит мета-характер: она является не столько «объектной» онтологией, сколько представлением нашей деятельности с таким объектом. В этом смысле она не является теорией в привычном смысле слова; она предполагает не «объективацию» своего объекта (в нашем случае – субъекта) как натурально существующего, но схему такого представления как определенный способ деятельности, который, поэтому, может быть пересмотрен и практически изменен. Поэтому она рассматривает свой объект как предмет деятельности, т. е. предмет проектирования и управления.

В чем ключевой смысл различения натуралистического и деятельностного подхода в отношении любых (!) явлений, развитого Г.П. Щедровицким? Марксовый подход ко всем явлениям как предметам и продуктам человеческой деятельности здесь был обращен на самого субъекта, т. е. на формы его собственной деятельности и мышления. Что значит подходить к миру с позиции деятельности? Это означает, что на одну и ту же вещь можно смотреть дважды – как на «объект» и как на «предмет» деятельности («проект»). «Вещное» рассмотрение было характерно для всей философии от античности до современной философии. Различие позиций Гераклита и Парменида, Канта и Гегеля, Аристотеля и Хайдеггера заключается в различных представлениях внутри этой «вещной» онтологии. Только немецкая классическая философия и марксизм стали рассматривать любое явление не в «вещной», но в деятельностной форме. Они как бы снимали «вещную» форму вещи вместе с онтологической дифференциацией, вместе с различием феномена и сущего и т. п. Сама процедура «снятия» (мыслительная – у немцев, практически-трудовая – в марксизме) является снятием его «предметной формы» и погружением в деятельность. Деятельность и предстает как единство операций опредмечивания-распредмечивания. Эта деятельность – мыслительная в немецкой классической философии или трудовая, практическая деятельность в марксизме – теперь и понимается как реальное бытие предмета. Это означает, что любой предмет можно взять (положить) дважды: сначала как вещь-объект, когда мы его берем в отношении к его существованию, затем как положенное и представляемое – в отношении к субъекту деятельности. Только для немцев бытие предмета в силу изначального тождества мышления и бытия выступало как «идеальное», а в представлениях субъекта как реальное, а в марксизме – наоборот: собственное бытие предмета выступает его реальным бытием, а его представление в мышлении субъекта только «идеальным». Поэтому в рефлексии обнаруживается, что «собственная» форма предмета, с одной стороны, и собственная деятельность самого мышления («Я»), с другой стороны. В рефлексии «Я» осознает свою собственную деятельность и предметную форму вещи.

Однако осознание и различение двух его форм – предметной и рефлексивной, ничего не меняет в самом *отношении* к деятельности. Последняя по-прежнему – даже в марксизме – понимается исключительно как натуральная «вещь-объект», как некая объективно существующая реальность. Несмотря на провозглашение практического отношения к миру, сама деятельность – даже в лучших исследованиях марксистской философии – по-

прежнему рассматривалась исключительно «созерцательно», как объект исследования, но не как предмет преобразования, проектирования и управления. Деятельность сама не становилась предметом деятельности. И у советских философов, и современных западных философов формы деятельности суть только натуральные «вещи-объекты». Их можно наблюдать, описывать, изучать и т. д.; они суть «сущая» реальность, но не предмет преобразования. Это значит, что мышление и деятельность мы также полагаем как сущие, так, как будто бы они есть натуральные объекты самого мира и не имеют отношения к нам самим. Хотя мышление и деятельность отличаются от вещей мира, они сами при этом полагаются как вещи мира. Они – вещи мира, сущие как таковые. Есть вещи как вещи, а есть вещи как деятельности. Но с какой позиции мы тогда относимся к ним? С позиции некой экстерриториальной точки, некого находящегося вне самого мира взора, с позиции Абсолютного наблюдателя, с позиции Бога. Положив деятельность как вещь, мы при этом не изменили самой установки: если деятельность – сущая (объект), то можно спросить, в чем суть этой сущности? Этим вопросом восстанавливается вся логика Аристотеля-Хайдеггера. А это и есть «вещная» онтология, только теперь не сущей вещи, а самой деятельности.

Открытие Г.П. Щедровицкого заключается в том, чтобы деятельно подходить к самой своей собственной деятельности. Это означало смену модальности: если деятельность есть действия (операции) все равно с какими предметами, а эти предметы сами нам даны в формах деятельности, то теперь деятельность можно рассматривать как действия с действиями (операциями мышления или практической деятельности). Что это значит? Это значит видеть в них не нечто *объективно существующее*, но видеть в них только присущие субъекту *формы практического отношения* к объектам (форм), модальность которых может быть изменена. Это касается не только предметной деятельности, но в еще большей степени нашего сознания. Колоссальная идея рассматривать сознание как (идеальную) деятельность – совокупность операций с предметным содержанием мысли, но еще более колоссальная идея – деятельно относиться к самой этой идеальной деятельности, т. е. оперировать не представлениями, а оперировать самими операциями, самими действиями мышления. Конечно, для этого их нужно тоже представить, т. е. положить как особые предметы, но не как объективно существующие, а как возможные предметы, т. е. проекты. Это смена отношения субъекта к наличным формам своего сознания. Мы теперь можем эти формы деятельности – перестраивать, менять, переконструировать. Это переход от представления сознания как «объекта» к сознанию как «проекту, от его понимания к его мышлению, от сущего сознания к сознанию должному, короче – от феноменологии к предметному (категориальному) и практическому полаганию и «построению» сознания. Это смена *модальности существования* самого субъекта познания, мышления и действия¹.

¹ Переход Аристотеля к Метафизике Δ и Метафизике Ε связан с осознанием такой смены модальности при описании явления сущего. Выход за рамки категориальной структуры может быть в некатегори-

Именно такой подход позволяет в модальной онтологии сменить модальность рассмотрения объекта как объективно существующего на модальность положенной предметности, т. е. рассматривать схему его представления. В этом смысле «объективация» есть лишь крайний случай практического полагания объекта. За каждым предметным представлением и категориальным описанием объекта лежат определенные схемы деятельности – операции понимания и мышления. Смена модальности означает не просто переход к другому предметному представлению объекта, но именно схему практической деятельности по преобразованию таких представлений. Меняются не «объективные» свойства объекта, а наши операции понимания и мышления (полагания) этого объекта. Такая смена ракурса видения объекта означает переход от его понимания как данного, фактического, актуального и действительного «объекта» к мышлению его как заданному, еще только возможному, потенциальному и будущему существованию, т. е. к его «проекту».

В нашем случае – а для нас таким «объектом» является субъект во всем богатстве его форм существования, это означает не только возможность совмещения и взаимного перехода между модальностями феноменологического и категориально-практического представления субъекта, но и возможность управления самими этими переходами. Благодаря такому переходу онтология субъекта становится практическим инструментом нашего самоопределения как практических субъектов. А благодаря рефлексивному обращению онтологии на себя, эта онтология становится инструментом действительного самосознания субъекта.

б) Модальная онтология субъекта. Поскольку феноменология «мерцающего» субъекта является феноменологией самосознания, а самоопределение и практическое бытие субъекта являются его самоосуществлением, то модальная онтология объединяет в себе эти модусы бытия субъектом как разные проекции. Почему это так? Потому, что, как выше было сказано, мы не можем в едином феноменологическом описании перейти к описанию самого практического события, и, наоборот, при категориальном описании онтологии события перейти к его феноменологии (в том числе к событию «мерцания» субъекта как его самосознания). Само событие не ухватывается феноменологически или категориально-понятийным путем: если мы прибегаем к феноменологии, то за кадром остается сам объективный механизм сознания, если мы пользуемся понятийным описанием этого механизма, то за кадром остается живое я. Событийность субъекта означает его временность; временность означает его двойное время: время его осуществления и время его осознания. Двумя рядами идут время чувственности и интеллектуальное время, время феномена и время мышления, время присутствия и время сознания, время сбывания и время осознания, время историческое и время повседневное и т. д. Каждый *exasis* имеет коррелятивный ему *intasis*, но именно

альных рубриках сущего, во-первых, истине и не-истине, во-вторых, в возможности и действительности. «О сущем и не-сущем говорится, во-первых, в соответствии с видами категорий; во-вторых, как о сущем и не-сущем в возможности или действительности применительно к этим категориям и к тому, что им противоположно; в-третьих, в самом смысле сущего – это истинное и ложное, что имеет место у вещей через связывание или разъединение...» (Мет., Θ, 10, 1051a). В отношении явления субъекта это имеет прямое отношение, поскольку субъект также является сущим.

различие между ними и создает парадоксальность и двойственность субъективности: схватывая одно, мы должны при этом мыслить и другое, и наоборот. Модальная онтология позволяет уйти от этого, размещая эти времена, соответствующие им феномены или акты, на разных ортогональных проекциях. Иначе говоря, в модальной онтологии используется *топологическое* представление объекта (в нашем случае – субъекта¹). Проекции этого представления презентуют актуальные и потенциальные модальности существования объекта, причем актуальность одной модальности предполагает потенциальность других. В таком случае оказывается возможным «совместить» феноменологическое, понятийное и событийное описание субъекта. Схематично это представлено на рис. 2.

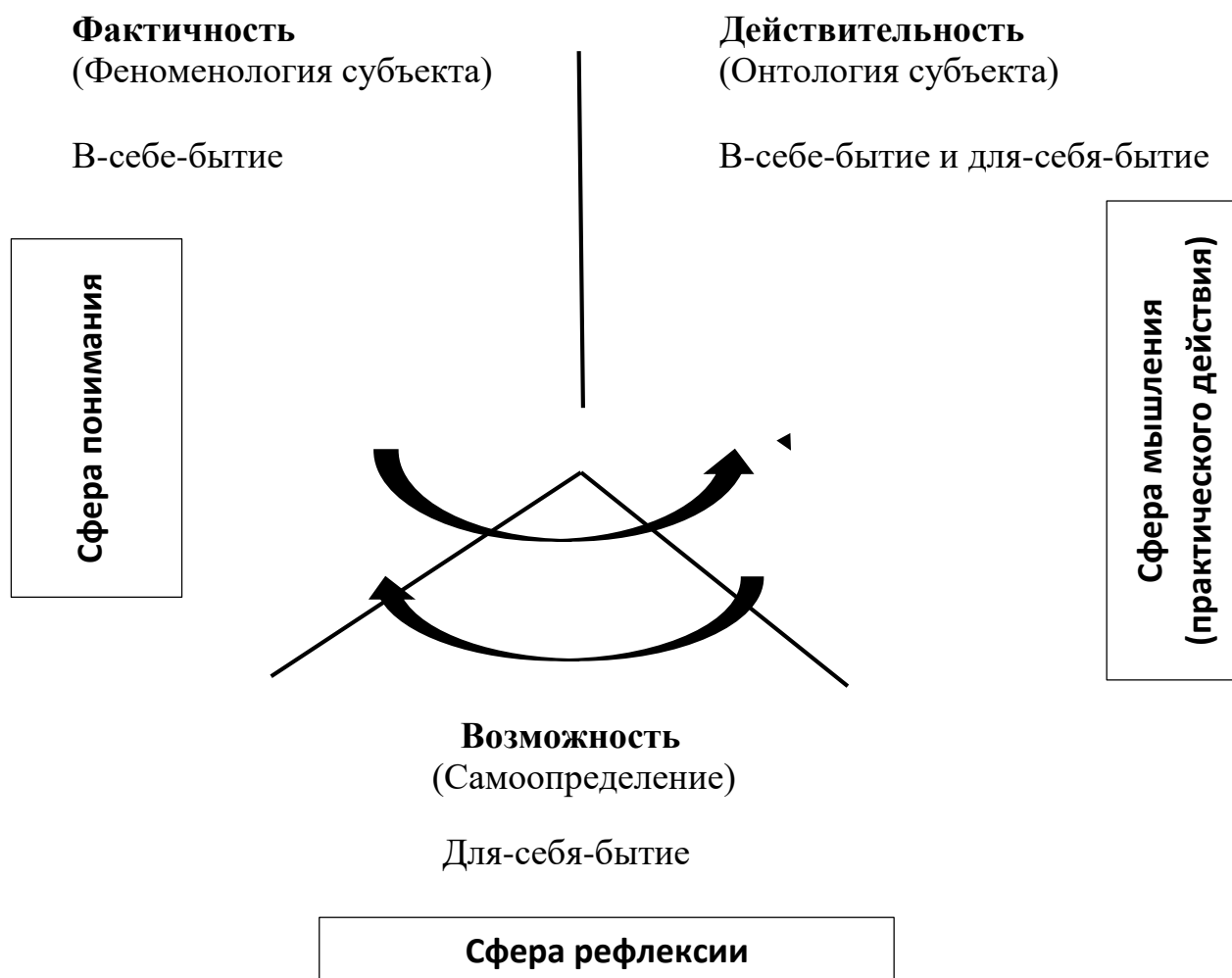


Рис. 2. Топологическая модель субъекта

На этой схеме показаны три сферы существования субъекта – сфера его объективированного бытия, сфера субъективированного бытия и сфера рефлексии,

¹ Это тоже особенность модальной онтологии, ибо в классической традиции понимания субъективности как временности топологическое ее представление является нонсенсом.

которым соответствуют три модуса субъектности – понимание, мышление и рефлексия соответственно¹. Верхней стрелкой здесь показан сам акт самоопределения – переход через границу между сферами фактичности и действительности, а нижней стрелкой обратный переход к своей «объективации» – от мысленного полагания субъектом образа самого себя к его новому пониманию, от действительности к фактичности. Оба акта оказываются нефеноменологическими переходами от одной модальности существования к другой, но акт самоопределения является осознанным, а акт обратного «падения» в объективацию – стихийным. Поэтому, собственно говоря, стрелками на этой схеме и выражается «мерцание» субъекта. Сфера рефлексии является ортогональной к сферам понимания и мышления, т.к. она и есть сфера «для нас» или сфера живого я, откуда ухватывается само существование субъекта; она «отражает» не только сферы существования субъекта, но и акт самоопределения. Однако поскольку акт самоопределения не является «запрограммированным», а является осознанным волевым актом, то рефлексия является не действительным, а всегда возможным бытием субъекта. Наше обычное бытие разворачивается между анонимным, стихийным, неосознаваемым нами бытием фактичности и осознанным бытием как действительным бытием нас в качестве субъектов. Но только время от времени мы выходим в сферу рефлексии как сферу нашего возможного существования, где и осознаем себя как целостное сущее.

Важным является то, что в модальной онтологии вообще схемы служат не столько для изображения объекта, сколько как средство организации мышления самого субъекта. Здесь не столько показывается объект, как он есть сам по себе, сколько полагается схема его мышления, т. е. движение по схеме позволяет самоопределяться субъекту ее понимания и мышления относительно своего актуального бытия. В нашем случае это означает следующее.

Наглядность данной схемы служит для *понимания* модусов субъекта. Эта первая – онтологическая функция – модальной онтологии. Но эта же схема также служит для *мышления* (полагания) субъекта; в этом качестве она является не изображением, а методологическим инструментом для сознания себя субъектом и определения своих практических действий. Повторимся, схемы в модальной онтологии служат, прежде всего, для организации мышления, а не только для представления его объекта. Это вторая – проектная (методологическая) функция – модальной онтологии. Наконец, эта схема служит для рефлексивного обращения на себя, т. е. ответа на вопрос: *кто я* и *где я* на этой схеме и относительно этой схемы? Иначе говоря, она служит для *практической рефлексии* себя как актуального субъекта. Эта третья – функция самоопределения – модальной онтологии. Благодаря этому мы теперь можем различить три модальности суще-

¹ Я говорю «объективированное» и «субъективированное», а не «объективное» и «субъективное» для того, чтобы отличить сферу представления от сферы действительного существования субъекта. Потому что объективное (реальное) бытие субъекта представлено всеми тремя модальностями его существования. Мы можем сферу понимания квалифицировать как «объективацию» бытия субъекта (его бытие-в-себе), сферу мышления – как «субъективацию», т. е. осознанное бытие, иначе говоря, бытие-в-себе и для-себя), а сферу рефлексии – как само осознание своей «природы», т. е. как бытие-для-себя.

ствования субъекта: фактичность – сущность – рефлексивность, или по-другому: феноменологию – онтологию (метафизику) – рефлексивность. И, собственно, благодаря этой третьей функции, и различаются сферы самой модельной онтологии – как теории и как методологии субъекта. Таким образом, это схема не просто модель представления субъекта, но органон его практического осуществления.

Поэтому модальная онтология дает целостное представление субъекта. А именно:

1. В модальной онтологии представлена реальность субъекта в трех его модусах (данностях): феноменологии (понимании), онтологии (мышлении) и рефлексии (самоопределении или обращении). То, что в феноменологической установке открывается дескриптивно и предметно, в онтологии полагается объективно в сущности (понятии) субъекта, а в рефлексии осуществляется практически (это «обращенность» на себя, идентификация «я»). Философия, которая придерживается феноменологии или онтологии, рассматривает, конечно, субъекта как объективную предметность, как «сущность» или «объективный факт», но это не факт самоопределения. При феноменологическом описании или онтологическом полагании, понимая и мысля субъекта, мы сами – понимающие и мыслящие – еще не определились как субъекты. Для этого нужен выход в рефлексивную позицию.

2. «Мерцание» в феноменологии было представлено как колебание между эмпирическим и чистым *cogito* картезианского субъекта, как колебание между внешней и внутренней границами «бытийного» субъекта, между понятием и бытием герменевтического субъекта. «Мерцание» субъекта в его онтологии (мышлении) выступает как полагание самого себя (в-себе и для-себя): в-себе как сущность (= полаганию бытия-присутствия субъекта) и для – себя как субъект как таковой, т. е. в отнесенности к себе самому. Наконец, «мерцание» в рефлексии выступает именно в самоопределении или в отождествлении живого я и его «объективации», в переходе от феномена к полаганию субъекта как сущего, в смене модальности в-себе-бытия сознания на модальность для-себя-бытию субъектом, короче – в практическом самоопределении.

3. Все современные теории субъекта являются или феноменологическими или теоретическими, потому что они описывают или фактичность или «потенциальность» субъекта (это касается и «радикальных» теорий субъекта А. Бадью и Ж. Симондона). Но они не придают значения или не понимают рефлексивность субъекта как акт, который меняет само присутствие субъекта, акт, который радикально меняет его отношение к его собственному объективному и субъективному бытию. Повторимся: аффектированный субъект в строгом смысле слова субъектом не является. Субъектность (не субъективность (!)) начинается, когда аффектированность переходит в активность, основанную на собственных, т. е. самостоятельно для себя положенных основаниях бытия. А это осуществляется с помощью рефлексивного обращения (= бытийному обращению)¹. *Рефлексив-*

¹ С этой точки зрения религиозное обращение или стихийное обращение не являются актом становления субъекта. Должно быть, чтобы «я мыслю» сопровождало акт самоопределения, пусть даже сам

ная модальность, по моему мнению, и есть действительная онтология субъекта, ибо она схватывает само событие осуществления субъекта как его самоидентификацию.

Таким образом, модальная онтология связывает все модусы существования субъекта, и связываются не только классические, но и неклассические его теории. Эта онтология выступает не только предметной «моделью» – в этом случае она бы не отличалась от любых других представлений, но, прежде всего, функциональным инструментом для практикования бытия субъектом.

в) Принципы модальной онтологии субъекта. Схема субъекта в рамках модальной онтологии имеет следующие принципы работы.

Во-первых, это *колон понимания* субъекта. Она выступает как представление единства всех модусов субъекта. Это, как было сказано, изображение его феноменологии и онтологии. «Мерцание» субъекта изображено здесь во всех его модальностях. Иначе говоря, это модель понимания и субъекта, обладающая предельной полнотой.

Во-вторых, это *органон бытия* субъектом. Она не только показывает, но и дает возможность осуществить это самоопределение как осознанный акт. Это и будет операциями над операциями, действиями над действиями, в которых реализуется деятельностный подход субъекта к самому себе, о котором говорилось выше. Именно модальность мышления позволяет самому живому я (живому субъекту) с помощью этой схемы и благодаря ей определиться в отношении самого себя (ответить на вопросы: *где я сейчас, и кто я?*) в каждый момент времени – являюсь ли я феноменологическим *cogito* или действительным субъектом. Она позволяет практически определить себя, положив на схеме себя как мыслимое «Я» (как образ самосознающего существа и субъекта практического действия). На самой этой схеме и с ее помощью осуществляется переход и отождествление «раздвоенного» «мерцающего» субъекта и полагание субъекта как целостной сущности, меня как целостного существа в самом бытии. Поэтому акт самоопределения и является настоящим *экзистенциальным* актом, актом осознания себя как феномена «Я сам» и удержание этого акта в виде образа (ибо феномен сам в следующее мгновение – и именно в результате его осознания – скрывается в его образе) и его понятии, которые теперь полагаются как понятия меня самого. Еще раз напомним, что мы должны не спекулятивным, а действительным путем – как живые существа – быть в мире. Мыслит не загадочный гносеологический субъект, а живой человек в конкретных условиях – мы сами здесь и сейчас. А феноменологическое *cogito* или трансцендентальное «Я» являются лишь проекциями (образами) нас самих как живых я, живых мыслящих существ. Суть дела в том, чтобы осуществиться в качестве сознательного, в конечном итоге – разумного, живого субъекта. Схема и позволяет так организовать наше мышление, чтобы мы практическим образом осознавали себя таковыми существами, практически

этот акт как волевой выбор не может быть описан феноменологически. Сам этот акт подтверждает не только требуемую возможность (*muß ... können*), но и действительную реальность (*wirklich*) сознания при самоопределении. Иначе это никакое не самоопределение. По Канту трансцендентальная апперцепция не только условие единства сознания, но и эмпирическая, постфактум подтверждаемая, реальность действительного единства моего сознания, причем именно как объективного единства (§ 18 КЧР).

осуществляли наше самоопределение и постоянно «удерживали» себя в качестве сознательных субъектов, в каждый момент сознавая (на схеме), где мы, в какой позиции. Поэтому, повторимся, это не изображение субъекта, а в полном смысле инструмент нашего как живых субъектов практического (само)определения.

В-третьих, это рефлексия как инструмент *связи канона и органа*. Ранее поставленный вопрос, о том можем ли мы, совершив самоопределение, не только мыслить, но и понимать себя, получает здесь положительный ответ. Вполне возможна обратная рефлексия от мышления к *самопониманию*; но это возможно только в модальности обратного перехода (которая на схеме показана обратной стрелкой). Поэтому модель позволяет осуществить не только понимание, не только практическое самоопределение, но и рефлексии субъекта (в том числе как актуальную рефлексии нас самих как живых субъектов здесь и сейчас, например, меня самого – во время написания этого текста). Модальность (модальная сфера или модальное пространство) рефлексии есть то, что позволяет понять, т. е. связать две другие модальности существования субъекта. Именно из этой сферы, с этой позиции, мы не только различаем две другие сферы нашего существования – феноменологическое бытие и действительное бытие субъектами, но можем «воспроизвести» акт самоопределения и соотнести мышление субъекта с его пониманием, связать понятие субъекта с его живой эмпирической феноменальной данностью. Собственно говоря, различие между модальностями существования субъекта – пониманием, мышлением и рефлексией, между их содержанием и функциями, а также между их онтологическими статусами только в этом случае и могут быть поняты полностью. Рефлексия также является, с этой точки зрения, реализацией деятельностного подхода субъекта к самому себе.

Итак, модель позволяет понять, самоопределиться и практиковать бытие субъектом, и, наконец, позволяет рефлексивно схватить целостное бытие субъекта. Она дает схватить всю полноту его существования, поскольку представляет субъектность во всех ее модусах – от эмпирической субъективности до «чистого» субъекта, все модальности «чистого» субъекта, все модусы его пребывания. Несмотря на различные функции модели, она все равно остается представлением субъекта (согласно ее первой функции)¹. В этом смысле эта модель дает полное (завершенное) изображение субъекта. Очевидно, например, что гегелевская идентификация субъективного и объективного духа есть переход от феноменологической сферы к сфере мышления, а рефлексивная сфера выступает в этом случае как область Абсолютного духа, охватывающая первые две. Дело, однако, не только в топологической наглядности этой модели (наше сознание благодаря естественной «объективации» все равно осуществляет сведение сознания как деятельности к его представлению). Эту модель, поэтому, можно разворачивать в разных направлениях и сферах, в соответствии с ее функциями и нашими

¹ Это очевидно, ведь натуралистическое представление объекта есть всего лишь, как говорят математики, «вырожденный» случай деятельного подхода к объекту: максимальная редукция субъекта из наблюдения дает, якобы, объект сам по себе. В этом смысле представление субъекта в чистом сознании есть его представления, как он существует сам по себе; но возможно это только из рефлексивной позиции.

целями – хотим ли мы иметь изображение субъекта, совершить акт самоопределения или акт рефлексии и т. д.

Полнота этой модели не в ее такой наглядности, а в том, что она выступает инструментом и средством практического, а не спекулятивного бытия субъектом. Это средство решения бытийной задачи человека.

5. Время субъекта и бытийная задача

Модальная онтология дает топологическое представление модусов бытия субъекта, а временная структура его ухватывается функциональным использованием этой онтологии. Дело именно в том, что каждый раз мы должны устанавливать свою субъектность – и как феноменальный факт, и как практическую задачу. Строго говоря, «мерцание» субъекта и есть его *экзистенциальная событийность*. Но такая событийность каждый раз открывает новую временность субъекта.

а) Феноменологическое время субъекта¹. Феноменологическое время – это время существования (экзистенции), схваченное из рефлексивной позиции. Поэтому это не дискретное время, а поточное время, время продуцирования и синтезирования, которое структурируется только моментом настоящего. Собственно, горизонты прошлого и будущего определяются только относительно такого настоящего. Но вся хитрость заключается именно в том, что это время определяется (выделяется) из рефлексивной позиции. Иначе говоря, актуальное схватывание – аппрегензия импрессии – само представляет временной акт, имеет, поэтому, свое время – время самоопределения. Поэтому поток феноменов всегда предполагает антиципацию и рекогницию, поскольку он уже рекогносцирован (рекогнирован) как поток.

Для Гуссерля единство потока сознания представляет проблему потому, что он в рамках редукции оставляет за скобками феноменального бытия само «Я могу». Поэтому у него единство потока есть факт, который невозможно объяснить изнутри самого этого феноменального бытия; такой поток оказывается анонимной трансцендентальной субъективностью. У Канта временность сознания конституируется как единство операций антиципации – аппрегензии – рекогниции, но так, что все три операции «предполагают» друг друга и именно конституируют континуум сознания. В этом смысле рекогниция настоящего – это не «последний» акт синтеза сознания, идущий

¹ Здесь мы опираемся на феноменологические и экзистенциальные исследования времени: Гуссерль Э. Собрание сочинений. Т. I. Феноменология внутреннего сознания времени. М., 1994. Гуссерль Э. *Husserliana XXXIII*. Бернау-манускрипты о сознании времени (1917.1918) // Гуссерль Э., Шнелль А. Феноменология времени. – М.: Группа компаний «РИПОЛ классик»/ «Панглосс», 2019. – С. 45–176. Husserl E. *Die C-Manuskripte*. *Husserlians Materialien VIII*// Husserl E. *Späte Texte über Zeitkonstitution*. 1929–1934. Heidegger M. *Das Sein und Zeit und das anfängliche Denken als Geschichte des Seyns* // Heidegger M. *Über Anfang*. Gesamtausgabe. B. 70. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 191–197. Heidegger M. *Was heißt Denken?* // Heidegger M. *Vorträge und Aufsätze*. Gesamtausgabe. Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann. 2000. Bd. 7. Хайдеггер. Основные проблемы феноменологии. СПб., Высшая религиозно-философская школа, 2001. Его же. Изречение Анаксимандра // Хайдеггер М. *Разговор на проселочной дороге*: сб.: пер. с нем./ под ред. А.Л. Доброхотова. М.: Высш. шк., 1991. Черняков А.Г. *Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера*. СПб., Высшая религиозно-философская школа, 2001.

после антиципации и аппрегенции, но акт «одновременный» с ними. Тогда, когда актуально рекогнисцируется некое содержание сознания, одновременно антиципируется будущее будущего содержания и аппрегендируется будущее содержание рекогниции. Именно на этой одновременности актов сознания основано его единство, а сами акты сознания фундированы – через операцию рекогниции – трансцендентальной апперцепцией как объективным единством сознания. Иначе говоря, у Канта эмпирическое единство сознания изначально фундировано понятием этого единства и совершается под его управлением. Для Гуссерля эмпирическое единство сознания не может определяться его понятием. Но для Канта объективное единство сознания выступает также как объективное единство самосознания: понятие «Я» есть условие (принцип) осознанного существования, которое в процессе синтеза эмпирического сознания становится фактической реальностью. А это и есть рефлексивное сознание, которое удостоверяет единство сознания как самосознания. Короче, рефлексивное «Я» («Я могу» феноменологии) и есть условие единства эмпирического сознания (как элемент его синтеза) и условие единства феноменальной субъективности как изначальное условие ее описания как потока.

Сама рефлексия как акт самосознания (самоопределения) – имеет свое собственное время. Это «перевертыш» времени: теперь время рефлексии определяется из времени эмпирического (феноменологического) синтеза сознания; в этом случае временная структура последнего будет определять время рефлексии. Однако с точки зрения конечного субъекта, именно время рефлексии (самосознания) является ведущим и определяющим, ибо и само эмпирическое (феноменологическое) время, относительно которого возникает вопрос, дано только в его осознании¹. Так, если задать иное *смысловое* самоопределение (не «нейтральное» наблюдение Гуссерля), то диаграммы времени изменят свою «геометрию», ибо само событие временения (временные ряды) будут разворачиваться совсем иначе². Тем не менее и в случае обращения феноменального и рефлексивного времени именно момент настоящего (актуального) окажется привилегированным моментом, вокруг которого будет осуществляться синтез времени (сознания). Ибо этот момент и является *событием, сбыванием* сознания. Поэтому сознание всегда является разворачиванием времени, сбывающимся временем: горизонты сознания определяются относительно этого актуального события его явления.

Такое время и определяет «мерцание» феноменологического субъекта: предвосхищение его будущего и уход его в прошлое, актуальное время выступает как «пульсация» субъекта и разбегание относительно момента актуального сбывания в разные стороны: будущее и прошлое. Различие горизонтов грядущего и будущего, прошлого и прошедшего как раз связано с этим «мерцанием»:

¹ Поэтому для Локка, который фиксирует эмпирическую разорванность сознания, его временность и конечность, тождество «я» становится не фактом, а бытийной задачей, которой и решается проблема единства времени эмпирического сознания.

² См. нашу статью: Комаров С.В., Хомутова Д.С. Темпоральность «пористой самости» Дж. Риверы // *Horizon. Феноменологические исследования*. 2022. № 11 (1). С. 248–275.

грядущее и прошедшее выступают смысловыми границами бытия вообще, а будущее и прошлое выступают модусами актуального (настоящего) бытия субъекта. Они – это прошлое и будущее – выступают как собственно / несобственные моменты настоящего события, т.к., с одной стороны, они сами как таковые являются модусами актуального сбывания субъекта, а с другой стороны, они оказываются его несобственными модусами, в которых его актуально уже или еще нет. «Мерцание» и есть «неясность» различия этих модусов (их смыслов) бытия субъекта, колебание между собственным и несобственным, актуальным и *уже* или *еще* не актуальным присутствием субъекта.

Само это различие возможно только из некоторой «твердой» позиции – позиции мышления, а для этого необходимо самоопределение. Т. е. не просто феноменологическое наблюдение и понимание («Я могу»), а именно отождествление с этой позицией «Я могу» и мышление, исходя из нее. Событийность феноменального времени и событийность субъекта схватывается только из постоянной позиции: читай: «метафизической» позиции мышления «Я» (будет ли это логический субъект, картезианское *cogito*, чистое самосознание, понятие субъекта и т. д.). Именно полагание (скажем мягко: допущение) такого «Я» становится условием определения феноменологического времени. Положив в мышлении такое «Я», и заняв относительно временного потока феноменального времени рефлексивную позицию, можно не только различать модусы временения, но и целиком все время (*aller Zeit*). Обнаружение в феноменальном или экзистенциальном времени действий ретенции и протенции, воспоминания и предвосхищения, действия пассивных синтезов и т. п., короче говоря, обнаружение нашей временности, экзистенции и событийности, предполагает такое целое времени, его определение как «всего» времени. Иначе говоря, такое «Я» становится априорным условием для схватывания действительной (феноменальной) событийности и временности самого *живого я*. Если мы не определимся как субъекты, не положим себя как «самосознание», а после не займем рефлексивную позицию, то мы не схватим себя как сбывающихся субъектов.

А это есть переход к «метафизическому» или историческому времени субъекта.

б) *Aller Zeit* как время действия. Это «метафизическое» или историческое время есть вместе с тем и время *практического действия* субъекта. Потому, что самоопределение означает полагание себя как существа, ответственного за свои поступки и за свою жизнь. Это «обращение» и переход к себе не как к феноменальному субъекту, но как к субъекту «ноуменальному» (говоря языком Канта), т. е. обладающему постоянством и способному к действию от 1-го лица. Только относительно такого постоянства («субстанциальности» «Я») можно говорить о действительно субъектной позиции. Что ему эмпирически соответствует? Постоянство потока сознания, единство синтеза сознания, чистая *Lebendigkeit*; но понятие субъекта, как показала классическая немецкая философия, и означает чистую форму единства всех этих состояний сознания. Иначе говоря, самосознание, поэтому, не только реальное единство или синтез эмпирического сознания, но и принцип такого единства. Иначе говоря, *теперь* это условие реального практического единства субъекта в отношении всех будущих актов нашей жизни. Эта

чистая форма или чистый принцип единства (тождества) нашего сознания должен всякий раз полагаться как основание реального синтеза – не только как können, но как müssen. Только в этом случае мы получаем право определения наших действий от 1-го лица.

Поскольку понятие «Я» выражает полноту всех эмпирических состояний сознания, то тем самым он «содержит» все время субъекта; иначе говоря, выражает полноту времени. Aller Zeit, поэтому, не «физическое» время его переживаний, а «метафизическое» время, время как условие для определения конкретной временности. Иначе говоря, это не обнаруживаемое в опыте время, а время для самого опыта, время для действия, «пространство для их осуществления». Что это значит? Это означает, что такое время указывает на горизонты всего опыта, самой нашей жизни. Так, «грядущее» оказывается абсолютным горизонтом того, что грядет как будущее и может сбыться, но само «грядущее» никогда не сбудется; это «вечное» будущее. Его смысл заключается в том, что это абсолютная граница самого бытия и всего, что может сбыться в нашей жизни. Аналогично, «прошедшее» является не тем, что когда-то случилось, было и прошло; «прошедшее» является абсолютным горизонтом для всего, что сбывается и проходит, но само «прошедшее» не проходит, не сбывается. Но само это прошлое, которое никогда не проходило: оно такое прошлое, которое никогда не случилось. Оно есть абсолютная граница бытия для всего уже случившегося, или того, что еще может случиться. В этом смысле «все время» (Aller Zeit) оказывается «резервуаром» всех возможных событий нашего существования, впускающим любое эмпирическое время (все его модусы). Это время для всех наших актуальных и потенциальных – и действительно-осуществимых, и тех, которые только возможны, действий, тех, которые действительно исполнятся, и тех, что могут или могли быть исполнены, но никогда не будут реализованы. Поэтому это время как условие моей деятельности (самодеятельности), поскольку оно охватывает не только все эмпирическое феноменологическое время, но и все эмпирическое время моих практических действий. Это время моего сбывания как практического субъекта.

Следовательно, это не только «метафизическое» время, но и историческое время. Это время, в котором я сбываюсь как историческое существо. Оно дает возможность (können) для моего действительного осуществления в реальности; однако, оно не только дает возможность, но и выступает необходимым условием такого осуществления (müssen). Только полагая себя в истории, я действительно – в своих практических действиях – определяюсь как исторический субъект, а не субъект повседневного эмпирического существования. Это время, в отличие от эмпирического феноменологического или повседневного экзистенциального времени, оказывается не временем *переживаемым*, а временем мышления и действия. Поэтому в отличие от времени переживаний, которое «свертывается» в нем¹, оно разворачивается линейно, и имеет только три измерения – прошлое,

¹ Время переживания оказывается «круговым» временем, потому что каждый модус времени несет (austragen) другие модусы как свои собственные: смысл одного отсылает к смыслу другого модуса, и одно определяется через другое. В этом смысле модусы времени переживаний существуют как

настоящее и будущее – согласно разворачиванию операций мысленного полагания и структуры практического действия (одно вслед за другим, *einander und nacheinander*). Однако я самоопределяюсь и полагаю образ самого себя как основание моего существования. Но это основание пока положено только в сознании, оно еще не стало основанием моего действительного бытия. Оно выступает, поэтому, как «цель» или «идеал», т. е. в модальности для нашего действительно исторического бытия доминирующим тут является модус будущего времени – *Zukunft*'а, которому «подчинены» модусы настоящего и прошлого. В этом случае эти модусы настоящего и прошлого модифицируются таким образом, что их экстазирование выступает как «реализация» будущего. И то, и другое оказываются «исполнением» будущего, а именно: настоящее оказывается «наступлением» будущего, а прошлое – «совершением» уже наступившего будущего. Иначе говоря, прошлое и настоящее не являются временами собственного сбытия, но есть формы реализации будущего. Они являются «несобственными» временами, а отложениями будущего времени. Именно поэтому они носят только исторический характер. Их «собственный» характер, когда каждый модус времени несет другие модусы (т.н. «круговое» время), оказывается скрытым внутри линейного развертывания исторического времени.

Практикование себя как субъекта означает *продуцирование* исторического времени. Однако тут возникает хитрая игра самого времени: «несобственность» настоящего и прошлого, их *только* исторический характер и горизонт «грядущего» как горизонт *Aller Zeit* приводит к тому, что само будущее, настоящее и прошлое исторического бытия обесцениваются, теряют смысл. Реализация любых практических действий, утверждающая меня как практического и исторического субъекта, сопровождается осознанием их «недействительности». Повседневность, которая может выявить собственный смысл настоящего и будущего, теперь *не сбывается*, а только *протекает* как фон исторического времени. Но этот фон в реализации практических действий *со временем* все больше *выдает* меня самому себе. Иногда это происходит как постепенный переход от исторического к метафизическому времени, а от него путь обязательно лежит ко времени повседневности, ибо первое содержит (скрывает) в себе последнее. Иногда это происходит как внезапное падение в повседневность посреди исторических свершений; в этом случае мы оставлены в истории, отставлены и выброшены из нее. Но в любом случае, это ведет к «выпадению» из истории – и «возвращению к самому себе» (*Gelassenheit*).

целостное время («вместе»). Эта целостность времени переживаний и предстает как целостный образ представления. Но определение бытия субъекта как практического бытия приводит к модификации этого времени: «круговое» время «сворачивается» (прячется) во времени сознания и практических действий. Происходит следующее: каждый акт мышления разворачивается как последовательный переход от одного представления к другому, но каждое актуальное представление, является свернутым временем переживаний. Здесь существует двойная «свертка»: само время переживаний сворачивается в своем осуществлении в круговое время, и это круговое время еще раз сворачивается в представление. Поэтому линейное время мышления и практического действия в себе содержит это «двойное» сворачивание.

Такое «выпадение из истории» осуществляется как возвращение к переживанию себя как эмпирического, феноменологического субъекта, как субъекта понимания, а не субъекта мышления и действия. Вся суть в том, что это первоначально тоже обнаружение себя в истории – только уже не как субъекта мышления и действия, а как пассивного и аффицированного субъекта. История становится (осознается) не как поле моих действий, а как борьба отчужденных сил и стихий, а я – не как субъект, а как «жертва» истории. Само время истории – *Aller Zeit* – теперь понимается только как «отчужденное» время, только как формальное условие действительного бытия как эмпирического феноменологического субъекта. И в таком случае «выпадение из истории» как смена модальности существования, которая заключается в *обратном обращении* от себя как субъекта 1-го лица к себе как аффицированному субъекту 3-го лица, от самосознания к сознанию себя как другого¹. Иначе говоря, мы выходим из исторического (и «метафизического») времени снова во время переживаний, в феноменологическое время нашего сбывания как субъектов, от *Aller Zeit* к эмпирическому времени переживаний.

Все это означает, что наше действительное существование есть «мерцание» между исторической субъектностью и субъективностью повседневности, между картезианским и «бытийным» субъектом, между чистым «Я» и эмпирическим «я», между *cogito* и *ύποκαίμενον*, между сознанием и осознанием себя и т. д. Это стихийное колебание или осцеллирование субъекта между феноменологической и онтологической позициями существования. Но может ли быть такой переход произвольным, т. е. сознательным и свободным? В таком случае это было бы не «течение» времени – все равно феноменологического или исторического, – а *продуцирование* времени. Это время самого *события* или время *абсолютного субъекта*.

в) Время абсолютного субъекта. Время, которое открывается в рефлексивной позиции, и есть время самого *события* перехода (*Übergang*) от одной позиции субъекта к другой. Это время самоопределения и время обратного обращения. Такое время имеет только один модус – модус *настоящего*, и не имеет модусов прошлого и будущего, потому что это время действительного осуществления (сбывания) субъекта. Это время чистого настоящего, собственно актуального, постоянного настоящего, настоящего как времени перехода, связывания и синтеза, которое осуществляется только *сейчас*. И это время синтеза времен: феноменологического и метафизического (исторического) времени и «переключения» (обращения) модальностей существования. Поэтому рефлексивное время как время «между» (между определенными модальностями бытия субъекта) и оказывается временем события. Это *событийное* или *производящее* время, время шага развития субъекта.

Когда происходит обращение субъекта (прямое или обратное, осознанное самоопределение или стихийное обращение), то происходит связывание разных времен, и, соответственно, разных модальностей его существования. Поэтому

¹ Грубо говоря, это обращение от картезианского субъекта практического действия к «бытийному» субъекту. Хотя в феноменологической позиции мы тоже обнаруживаем сознание себя от 1-го лица, но, как было показано выше, оно обнаруживается здесь благодаря феноменальному самообращению (через самоопределение «Я могу»).

время события оказывается узлом времени и бытия. Вопрос только в том, чтобы это связывание происходило не стихийно, а осознанно; это и происходит в рефлексии. Здесь связывание осуществляется именно как осознанный синтез и переход от феноменологического к историческому бытию, и обратно. Это и есть событие самоопределения живого я, экзистенциального субъекта. Поскольку стихийное самоопределение и сбывание являются нефеноменологическими актами, то в рефлексии происходит как бы их «растягивание» в осознанном повторении; это «растягивание» и есть собственное время самого синтеза времени. Поэтому время рефлексии – это *несущее* время: оно *несет* (tragen, удерживает, растягивает до границы и смысла исторического времени феноменологическое время и *выносит, austragen* его во времени практического (исторического) осуществления субъекта (скрепляет границы двух времен и далее удерживает феноменологическое время как иное время – время практического бытия субъекта). Собственно, этот шаг и это время и есть Augen-Blick, мгновение-ока, время самого события, собственными горизонтами которого являются феноменологическое и практическое время. Именно в силу сбывания, эти времена оказываются несобственными временами в-себе. В рефлексивной позиции эти времена самостоятельного существования («собственной существенности») не имеют: они только горизонты события самого события. Это так потому, что время молнии-события суть только время перехода от одного к другому, различения и соединения их в единое (одно) время настоящего. Поэтому в этом времени нельзя выделить модусы прошлого и будущего как самостоятельные, выделить его собственное прошлое и его собственное будущее. В этом смысле время события и оказывается только настоящим временем, только временем настоящего, т. е., собственно, иным по отношению к временам феноменологической и практической (исторической) модальностей существования субъекта. Поэтому время события и оказывается складкой, которая в рефлексивной позиции «растягивается» и получает развертку. Это развертка того самого со-, которое в самом свершении не может быть растянуто, но в рефлексивной позиции оказывается возможным. Но само по себе время события есть время мгновения.

В этом смысле оно оказывается своеобразным дизъюнктивным синтезом, которое, одновременно, и разделяет как граница, и связывает разные времена (модальности существования) в одно. Поэтому время события оказывается производящим временем: при самоопределении оно производит нас как субъектов мышления и возможных практических действий, при обратном обращении как феноменологических субъектов понимания. Иначе говоря, оно оказывается временем, производящим субъекта как «мерцающего» сущего. И потому – если теперь это нами осознается, т. е. становится настоящим сознанием своей «мерцающей» природы», это сознание события, и это время мгновения становятся условием нашего бытия *действительным* субъектом (все равно: феноменологическим или практическим). Поэтому рефлексивная позиция и оказывается действительной позицией самоопределения, поскольку она обнаруживает такое сознание и такое время как необходимые условия нашего бытия (и сознания) в качестве подлинных субъектов. Фиксация этих условий и удержание себя в этой позиции – в позиции рефлексии – и делает нас абсолютными субъектами.

Почему это так? Во-первых, потому что здесь происходит осознание феноменологического субъекта как *сущего* субъекта («метафизического» субъекта); это тождество $\acute{\upsilon}\lambda\omicron\kappa\alpha\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ и *cogito, sum* и *ego*. Одно выступает формой проявления другого, и различаются они как различные только с рефлексивной позиции. Во-вторых, сама эта позиция есть условие их отождествления как объективного и субъективного духа, говоря словами Гегеля. Но, строго говоря, именно сама эта позиция – рефлексивного субъекта – и есть позиция бытия-в-себе и бытия-для-себя, а вовсе не позиция субъекта практического. Будучи изначально позицией для-другого (для феноменологического и практического субъектов), она в себе их объединяет и связывает, а потому и оказывается актуальным бытием-в-себе и для-себя, и наоборот. Наконец, в-третьих, и это самое важное: это условие, дающее *полноту* существования субъекта. В этой модальности существования не только понимается или мыслится бытие субъекта при рефлексивном воспроизводстве двух других модальностей его существования, но благодаря их связи осуществляется *действительное* бытие субъекта. В этой позиции, с одной стороны, даются и представляются другие его модусы, а с другой стороны, они актуально определяются. Поэтому время рефлексии является абсолютным временем, а рефлексивное бытие является бытием абсолютного субъекта.

Признание себя абсолютным субъектом в рефлексивной позиции не означает отмены нашего «мерцающего» бытия. Мы конечные субъекты, а потому наша бытийная задача не имеет окончательного решения. И в силу нашей «мерцающей» природы, мы должны каждый раз заново выходить в рефлексивную позицию. Поэтому для нас всегда будет актуальным вопрос: что *значит* быть действительным субъектом познания, мышления и деятельности?

О понятиях социального и исторического субъекта

*«...И подошел монах к каменщикам,
и спросил он одного из них:
- Что делаешь ты? И сказал он:
- Я кладу кирпичи.
И другого спросил он:
- Строю стену, – был ответ.
И в третий раз спросил он:
- А что делаешь ты?
- А я строю Шартрский собор, –
был ответ».*

Старая легенда

«Истинное бытие человека... есть его действие; в последнем индивидуальность действительна... Лишь произведение следует считать его истинной действительностью».

Г.В.Ф. Гегель¹

¹ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа // Г. Гегель. Сочинения, Т.IV. М., 1957. С. 172.

Понятие субъекта является ключевым понятием философии. Однако существование человека в XX веке во многом обнаруживает отсутствие оснований для признания субъекта в качестве реального феномена. «Схватка за субъект» (В. Декомб) в XX веке обнаруживает не только тенденции признания субстанциальности субъекта, но и тенденции его отрицания². Появляются концепции *множественной субъективности, нечеловеческой субъективности* и т. д.³. При этом кажется, что отрицание понятия субъекта связано не столько с разной его трактовкой, сколько с отрицанием его фундаментальности для философии вообще. Однако без этого понятия сама философия как дело человеческой мысли теряет свой смысл вообще.

1. История понятия «субъект». В строго философском смысле слова понятие субъекта формируется в Новое время. Как известно, от Аристотеля через средние века субъект понимался исключительно в качестве логической и грамматической категории, относящейся к высказываниям о любом существе. Именно существо как предмет высказывания понималась как *ύποκείμενον* (подлежащее). Слова Ницше о том, что за понятием «субъекта» просматривается старое доброе понятие «субстанции», относятся именно к этому общему положению старой философии. Однако в Новое время поиски абсолютного основания приводят к изменению содержания этого понятия. Понятие субъекта связывается исключительно с самосознанием.

Дело в том, что любое высказывание, связывающее логический субъект высказывания с предикатом, находит свое обоснование только в эмпирическом опыте. Но в этом случае истина любого высказывания носит случайный характер. Именно поиски абсолютно необходимой истины приводят Декарта к рефлексивному акту «Я мыслю», в котором субъект и предикат высказывания связаны необходимым образом. Сам акт рефлексии содержит в себе субъект высказывания в качестве своего предиката: не может не существовать в качестве субъекта то, что самим актом мышления полагается в качестве объекта (предмета, предиката). Между субъектом и предикатом в акте *cogito* нет никакого различия: «Я» = «Я». Однако важно понимать, что это не просто формальное тождество, а именно акт мышления (полагания), поскольку именно отсюда следует картезианский вывод о «субстанциальности» «Я». Действительно, хотя акт рефлексии

¹ Батищев Г.С. Деятельная сущность человека как философский принцип // Проблема человека в современной философии. М.: Наука, 1969. С. 102.

² Декомб В. Дополнение к субъекту. Исследование феномена действия от первого лица / пер. с фр. М. Голованивской. М.: Новое литературное обозрение, 2011. С. 5.

³ Комаров С.В. Вопрос о субъекте: от рефлексивности к сингулярности // Новые идеи в философии. 2022. Вып. 9 (30). С. 66–69.

совершается как временной акт, отсутствие различия между субъектом и предикатом позволяет мыслить «Я» как нечто вневременное и постоянное¹. Транспарентность акта *cogito* («Я = Я») выступает как его каузальность (причинность в отношении самого себя, *causa sui*), а последнее обеспечивает автономность субъекта в отношении внешних явлений и поступков.

Вневременность и постоянство «Я» в определенном смысле вынуждены признать и эмпирики (Локк, Беркли, Юм), поскольку за рядом временных явлений внутреннего чувства они вынуждены полагать его причину. Однако дальше признания этой причины они продвинуться не могут, поскольку это предполагает выход за пределы эмпирического опыта. Поэтому признание «субстанциальности» субъекта в эмпиризме выступает как логический вывод: это есть понятие для суммы эмпирических актов сознания. Однако в отношении любого эмпирического акта сознания эмпирики готовы признать транспарентность, а в отношении актов самосознания – каузальность и автономность. Поэтому решение Локком проблемы тождества личности в ее самосознании есть эмпирический вариант признания «субстанциальности» субъекта: тождество субъекта заключается в его осознании самого себя. Поэтому эти характеристики самосознания – транспарентность, причинность и автономность – становятся атрибутивными характеристиками во всех классических трактовках субъекта.

Это означает, что новое понимание субъекта отождествляет его не просто с эмпирическим сознанием, которое, как правило, трактовалось негативно, но именно с самосознанием. Уже здесь намечается будущее различие немецкой классической философии между *субъективностью* и *субъектностью*, т. е. между наличным эмпирическим сознанием и самосознанием как осознанием самого себя в качестве действительной причины своего существования и своих действий.

Кант во многом наследует эмпирическую традицию в понимании субъекта: различие вещей-в-себе и явлений приводит к различию внутреннего чувства самосознания и понятия «Я». Понятие «Я» есть чистая логическая форма сознания единства всех эмпирических актов сознания. Это, почти по Локку, формальное условие единства эмпирического сознания: «Кроме этого логического значения Я, у нас нет никакого знания о субъекте самом по себе, который служил бы субстратом ... всякой мысли»². Тем не менее вопрос заключается в том, что сознание в опыте становится самосознанием: как сознание-в-себе становится сознанием-для-себя?

Проблема заключается в том, что сама постановка этого вопроса уже предполагает различие между эмпирическим актом сознания и его понятием (понятием «Я»). Конечно, в самом вопрошании о субъекте уже присутствует его определенное понимание. В этом смысле понятие «Я» как априорная форма единства предшествует эмпирическому явлению, в котором она проявляется. Однако действительное единство самосознания есть реальный временной синтез чувственного многообразного. Трансцендентальная апперцепция не только обеспечивает

¹ Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 23–24.

² Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. С. 519.

синтез сознания в качестве его условия, но сама на деле осуществляется как объективное единство самосознания (§18 КЧР). В реальном синтезе сознания реализуется самосознание не в качестве условия, принципа и правила, а в качестве реального явления. В реальном опыте единство сознания становится не трансцендентальным условием (“*muß... können*”), а становится фактом эмпирического мышления. Таким образом, реальный синтез эмпирического сознания (субъективности) есть становление самого субъекта – сначала как формального самосознания (сознания «Я»), а затем его практического осуществления в качестве сознания самого себя как субъекта своих действий (самосознания «Я»). Если в начале понятие «Я» (как трансцендентальная апперцепция) выступает в качестве условия единства сознания, затем, реализовавшись в действительное эмпирическое единство, это понятие выступает в качестве самосознания («Я=Я»), понятия о самом себе как субъекте, то затем – это понятие «Я» становится осознанным условием для собственной реализации в качестве понятия субъекта воли. Если мы не допустим себе запутаться в амфиболиях рефлексивных понятий, то акт самосознания выступает как теоретическое понятие «Я». Это понятие себя как субъекта. Однако теперь это понятие является условием осознанного практического опыта или превращения этого понятия самосознания в его самореализацию в волевых поступках.

Здесь, таким образом, проступает общая для всей немецкой классической философии схематика самореализации субъекта, или становление субъектом. Как метко это выразил Гете: «*Werde der Du bist...*». Сознание – самосознание – самореализация (самоопределение). Эмпирическое сознание – самосознание – практическая реализация понятия. Бытие-в-себе – бытие-для-себя – бытие-в-мире. Бессознательное – самосознание (осознание себя) – самореализация (осознанная практическая деятельность). Становление субъекта – самосознание субъекта – воплощение субъекта. Бытие-субъектом – осознание-себя-как-субъекта – бытие-в-качестве-действительного-субъекта. Наличное сознание (слепая субъективность) – самосознание (понятие сознания) – субъектность (бытие субъектом). У Фихте эта схематика реализуется следующим образом. Непосредственное существование сознания выступает как его самополагание (дело-действие), в результате которого (его диалектики «Я» и «НЕ-Я») сознание становится самосознанием, т. е. представлением (понятием) о самом себе. Это осознание самого себя субъектом (теоретическое «Я») должно теперь реализоваться объективно и стать действительным субъектом, практическим «Я». В этом развертывании сознания как субъекта и его практической реализации оно сознает себя как дух. Аналогично у Шеллинга сознание становится самосознанием или понятием о самом себе (исторические эпохи самосознания от простого ощущения к абсолютному акту воли), а самосознание как понятие должно практически реализоваться, и находит свое высшее воплощение такая реализация в свободной практической игре самосознания как абсолютного духа (в искусстве). Сознание становится самосознанием, а в практической реализации осознает свою объективную природу как абсолютного сознания. Наконец, эта схема реализуется и у Гегеля: сознание через свои предметные формы достигает самосознания, а становление самосознания приводит к становлению его разумом (абсолютным духом).

Здесь важно, что в отличие от классической метафизики в немецкой классической философии становление субъекта определяется его понятием: самосознание есть констатация себя в качестве субъекта, а это понятие о себе в качестве субъекта, есть условие его практической реализации, т. е. действительного бытия в качестве субъекта или бытия в качестве действительного субъекта. Речь идет не просто о констатации (бытии) субъекта, но именно о становлении в качестве субъекта. Наличное бытие сознания есть простая субъективность, и только самосознание превращает ее в субъектность, которая обладает признаками активности и причинности, которая способна стать фактом действительности, а не быть (остаться) только понятием о субъекте.

Поэтому транспарентность сознания является главным условием для бытия в качестве субъекта в классических философских теориях. Как только теряется транспарентность сознания, так сразу субъект теряет свое понятие, автономность и каузальность своих поступков. Он становится пассивным, или произведенным, субъектом. В самом деле, если отбросить априорное постулирование единства сознания (а это предполагает изначальное понимание субъекта как сознания¹), то такое единство должно обнаружиться в структуре самого эмпирического опыта. Однако внутри самого эмпирического опыта основания такого единства не обнаруживается. Это и было главным открытием философии субъективности после немецкой классической философии. Стремление к беспредпосылочности и чистой дескриптивности сознания опровергает всякую «субстанциальность» сознания, отбрасывает любые трансцендентальные условия единства опыта, отвергает всякое спекулятивное отождествление сознания с его понятием (идеей). Такая установка в максимальной степени реализуется в феноменологии XX века. Например, обнаруживается, что феноменологическая редукция не может до конца устранить некоторое «Я» как трансцендентальное условие самой этой процедуры: стремление к очевидности каждый раз открывает новый горизонт субъективности («Я»), пока, наконец, не сведет ее к некоторой само-данности и самоочевидности как последнему основанию². Такая трансцендентальная субъективность открывается при этом в виде абсолютного временного потока, но чем обеспечивается единство этого потока (единство «Я»), остается без ответа. Конституция самого потока является чисто пассивной, она оказывается медиумом всей дальнейшей пассивной и активной жизни сознания. Это приводит феноменологию к признанию того, что в основе активных синтезов сознания лежат пассивные синтезы трансцендентальной субъективности, в основе феномена «Я» обнаруживаются некие структуры прото-Я и т. д.³. В основе рефлектируемых слоев сознания лежит нечто нерелефлексивное.

¹ Такое признание предполагает метафизическую позицию Абсолютного наблюдателя, или позицию «для нас», например, позицию, из которой Гегель разворачивает всю диалектику становления сознания, и которую мы, его читатели, занимаем вместе с ним. Но вообще говоря, такая позиция есть изначальная позиция философского мышления, открытая еще античными философами и предполагающая презумпцию истины как знания истинного бытия.

² Гуссерль Э. Идея феноменологии: Пять лекций / пер. с нем. Н.А. Артеменко; вступ. ст. с коммент. И.И. Мавринского. СПб.: ИЦ «Гуманитарная академия», 2006. С. 106, 142.

³ Husserl E. Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926 (HUA XI). Den Haag: M. Nijhoff, 1966.

Это приводит в феноменологии и близким к ней течениям философской мысли к пониманию изначальной аффектированности субъекта. Феномен *cogito* расщепляется на само рефлексивное *ego* и событие его трансценденции; понятия транспарентности, активности и причинности относятся теперь только к рефлексивному феномену, но не к событию его становления; субъектное *Je* скрывает в себе бессубъектную субъективность *Moi*¹. Субъект признается теперь аффектированным плотью, телом, языком, социальными структурами, отношением с другими субъектами, историей и т. п. И здесь приходится говорить о невозможности полной рефлексии жизни сознания и неопределенности обнаружения области его первичной фактичности субъективности.

Однако если в феноменологии и близким ей течениям отвергается «субстанциальность» субъекта, как это было в классических теориях сознания, то в последующей философии второй половины XX века отвергается даже его феноменальная реальность. Так, критика феномена «Я» со стороны аналитической философии констатирует обусловленность этого представления наличием определенной языковой формы. Определенная языковая форма оказывается не просто средством констатации первичного феномена «Я», но способом его конструирования: посредством имеющегося языка и его грамматических форм человек обучается различать свои переживания². Язык теперь выступает не просто в качестве средства дескрипции феноменов субъективности, он становится средством ее производства. Аналогично структурализм констатирует «смерть автора», как результат того, что любой культурный феномен не сводится к некоей первичной позиции его автора; наоборот, только социальное признание этого культурного феномена констатирует автора в качестве действительного субъекта произведения. Произведение есть не запечатленная мысль автора, а «экземпляр» дискурса определенного времени. Субъект оказывается только точкой выражения действия безличных социальных структур и механизмов (дискурсивных и недискурсивных практик). «Субъект» (именно так: в кавычках) – это только определенная структура, попадание в которую обеспечивает определенное понимание «Я», индивида, личности и т. д. В продолжение этого в постмодернизме субъект начинает пониматься как некая сингулярная или виртуальная точка различения реальности. Действительно, если весь социум рассматривать как гипертекст, то субъект оказывается только некоторой точкой различения этого текста. Поэтому, строго говоря, субъекту нельзя приписать некоторых изначальных характеристик, поскольку субъективность теперь констатируется только постфактум: до этого можно говорить о ней только в залоговом ключе. Признание аффектированности субъекта лишает его атрибутов автономности и причинности, но сохраняет обезличенную транспарентность. Субъект становится не «субстанциальным» или феноменальным, но чистым и безличным смысловым феноменом: это просто *концепт*, или идея субъекта. Иначе говоря, в современной философии субъект не полагается заранее, а определяется внутри вопрошания о субъекте.

¹ Сартр Ж.-П. Трансценденция Эго. набросок феноменологического описания. Пер. с фр. Дмитрий Кралечкин. М., МОДЕРН, 2011. С. 33–35.

² Райл Г. Понятие сознания. М., Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000. С. 200.

Таким образом, история понятия «субъект» показывает следующее. В классической философии субъект понимается как тождество феномена и его понятия. Бытие субъектом есть осознание себя в качестве основания своих мыслей и действий. Поэтому атрибутами подлинного субъекта являются транспарентность, активность и причинность. Становление субъекта и есть становление в качестве самосознающего и действующего на основании своего самосознания существа. В принципе неклассическая философия сохраняет такое понимание; она только относится к нему негативно, ибо не может признать факта тождества феномена и понятия. Она сводит понятие субъекта к чистой смысловой структуре, но не может дать ответа о его *фактичности*. Поэтому действительным вопросом современной философии является не вопрос о понимании субъекта, а вопрос о подлинном бытии в качестве субъекта. «Субъект не сводим лишь к субъекту сознания и воли, но есть субъект деятельности, которая образует собой весь культурный мир общественного человека, *человеческую действительность*. Деятельность и есть «способ бытия» всей этой действительности, а никоим образом не процесс, замкнутый ... в одних лишь феноменах «дурной» субъективности»¹.

2. *Становление социального субъекта*. Социальный субъект – это индивид, деятельность которого направлена на его социальное бытие и имеет, поэтому, социальный смысл. Под социальным индивидом понимается группа, множество групп (класс), общество (отдельный человек представляет собой группу, численностью равную единице).

С точки зрения понимания природы социального субъекта здесь важны следующие положения. Во-первых, социальные индивиды являются эмпирическими индивидами и существуют независимо от исследователей. Поэтому, хотя индивиды здесь понимается в строго логическом смысле², критерии их логического определения включают в себя эмпирические характеристики существования их в качестве особых самостоятельных, единых и целостных существ. Это признаки автономности и причинности: самостоятельного существования и относительно самостоятельного поведения и деятельности. Хотя социальные индивиды состоят из отдельных человеческих (антропных) индивидов как их элементов, только отдельные характеристики последних включаются в определение социальных индивидов, а именно те, которые определяют их существование.

Во-вторых, социальные индивиды могут обладать, а могут не обладать сознанием. Это означает, что сознание не входит в их определяющие характеристики. Аналогично вышесказанному, оттого, что элементами социальных индивидов являются отдельные человеческие индивиды, наделенные сознанием и волей и преследующие свои сознательные цели, не следует, что этими же характеристиками наделены и состоящие из них социальные индивиды. Это индивидуальные признаки людей, но не признаки социальных индивидов. Наличие или отсутствие сознания у социальных индивидов определяется эмпирически.

Здесь могут быть совершенно различные ситуации. Могут быть бессознательные индивидуальные действия членов группы (например, паника, рутинное

¹ Батищев Г.С. Деятельная сущность человека как философский принцип // Проблема человека в современной философии. М.: Наука, 1969. С. 81.

² Зиновьев А.А. Фактор понимания. М.: Алгоритм, Эксмо, 2006. С. 47.

повседневное поведение, инстинктивная борьба за свои права в коллективе и т. д.), которые с позиции всей группы будут восприниматься как вполне рациональные и осмысленные. Наоборот, могут быть вполне осмысленные и направленные на достижение четких целей действия индивидов (различные флэшмобы, «делание карьеры», борьба за власть в организации, преследование личных корыстных интересов и т. д.), которые с точки зрения всей группы будут выступать как бессмысленные. Эти действия будут иметь индивидуальный смысл, но не будут иметь никакого социального смысла. Наконец, могут быть вполне осмысленные и осознанные действия отдельных индивидов, направленные на достижения рациональных индивидуальных целей, которые с точки зрения всего общества будут иметь совершенно иной, и даже противоположный, смысл («параллелограмм сил» массовых действий, по Энгельсу). Поэтому необходимо различать индивидуальный смысл и социальный смысл.

Далее, сознание социального индивида не равно сумме сознаний, входящих в него элементов (отдельных людей). Это означает, что необходимо различать индивидуальное сознание, в котором человек осознает свое существование как отдельного существа; сознание своего положения внутри социального организма (социального индивида), частью которого он является; и, наконец, сознание, в котором выражается «всеобщее» представление о существовании социального индивида как целого. Поэтому в марксизме различают индивидуальное и общественное сознание. Действительно, сознание своего бытия и сознание себя как части социальной организации еще не составляют сознания всего общества. Только если это сознание обладает «всеобщим» характером для всех (большинства) членов общества, можно говорить о сознании социального индивида (общества). Только последнее есть, строго говоря, общественное сознание в собственном смысле слова. Социальный смысл составляет ту часть общественного сознания, в которой осознается бытие человеческого индивида как социального существа.

Именно это, как известно, заставило К. Маркса исходить не из сознания индивидов, но из действительного их существования в качестве элементов всего социального организма (социального индивида). В рамках материалистического понимания в качестве атрибутивного признака социальных индивидов рассматривается их действительное бытие¹. Сознание людей есть только их осознанное бытие (*Bewußtsein*); поэтому «сознание» социального индивида есть осознание их действительного существования как элементов единого социального целого (социального индивида). Собственно, индивидуальное сознание основывается на осознании себя как типического представителя общества, ничем не отличающегося от других таких же представителей: только на осознании себя как социального существа выделяются индивидуальные (личностные) особенности человека. Это различие социального смысла и смысла для индивида является основанием становления индивидуального сознания, но не наоборот. И только в ставшем индивидуальном сознании эта причинная взаимосвязь переворачивается и

¹ Маркс К., Энгельс Фр. Немецкая идеология // К. Маркс, Фр. Энгельс. Избранные сочинения. В 9-ти т. Т. 2. М.: Политиздат, 1985. С. 19–21.

мистифицируется¹. Пытаясь понять свое социальное бытие, человек обнаруживает удивительную рациональность и осмысленность в развитии социального целого. Таким поведением социального индивида выглядит с точки зрения исследователя, который, поэтому, полагает заранее в качестве атрибута социального индивида (общества) его «сознание». Однако такое полагание некоторого идеального или целевого плана действий социальных индивидов есть идеализм. К атрибутивным признакам социального индивида относятся автономность и причинность, но не относится «транспарентность (самосознание).

Именно поэтому встает вопрос о становлении социального субъекта: как происходит осознание социальным индивидом (обществом) своего бытия и себя как социального субъекта? Простое эмпирическое существование индивида не делает его автоматически социальным субъектом. И не всякое сознание своего бытия также автоматически делает социального индивида социальным субъектом. То, что люди являются элементами социального организма и даже осознают это, еще не означает, что они становятся социальными субъектами, а их бытие обладает социальным смыслом.

Социальным субъектом делает индивида отношение к своему социальному бытию, его осознание и осмысление. Только осознание большинством антропных индивидов себя как социальных существ приводит к самосознанию всего общества (социального индивида); только в этом происходит осознание социального смысла, и только в этом случае вся эта масса индивидов (социальный индивид) становится субъектом своего бытия. Процесс стихийного существования оборачивается его осознанием, а это осознание радикально изменяет отношение социального индивида к своему бытию². Это означает, что не все действия социального индивида имеют социальный смысл, но только те, в которых социальный индивид сознательно ставит себя в отношении к своему социальному бытию и рассматривает себя не как индивидуальное конечное существо, но как социальное существо. Поэтому подлинным социальным субъектом такого индивида делает осознание своей социальной сущности (личности).

Отношение к своему бытию как простому наличному существованию соответствует низшей форме сознания, которое не простирается дальше осознания повседневного конечного бытия социального индивида. В таком случае оно включает в себя осознание своего бытия как набора локальных, повседневных переживаний и рутинных действий. Никакого социального смысла такое существование не имеет, поскольку совместное бытие понимается только как определенное физическими границами сосуществование с другими. Сознание своего наличного существования выступает только осознанием себя как конечного (физического) существа, не имеющего никакого социального смысла.

¹ Мамардашвили М.К. Анализ сознания в работах Маркса // М.К. Мамардашвили. Как я понимаю философию. М.: Прогресс, 1990. С. 297.

² По К. Марксу это действительно радикальный переворот в истории: до момента самоосознания себя бытие определяло сознание социального индивида, но после осознания себя в качестве социального субъекта отношение между сознанием и бытием переворачивается. По Марксу, это капитальный факт всемирной истории.

В отличие от этого, отношение к своему бытию как осознанию своего действительного бытия-в-мире соответствует высшей форме сознания, которая выступает как осознание индивидом себя как общественного (социального) существа. В этом случае все конечное бытие индивида, все рутинные и локальные действия приобретают действительный социальный смысл, поскольку являются выражением не конечной сущности индивида, а его социальной сущности. Это так, потому что к структуре экзистенции как бытия-в-мире относится не только предметное бытие, но также совместное бытие-с-другими (Mit-sein).

В этом случае качественно меняется его эмпирическое бытие, поскольку его социальное бытие открывается ему не только как наличное его существование, но, прежде всего, как идеальное, потенциально-возможное, еще не реализованное бытие. Это и означает осознание себя субъектом своего бытия: его возможное бытие предстает как идеальный план, цель и смысл существования. Качественный переворот заключается в изменении отношения между бытием и сознанием: если до самосознания социального индивида бытие определяло сознание, то теперь сознание начинает определять существование социального индивида в виде активного деятельного преобразования предметной и социальной стороны его наличного существования. Это и означает определение бытия сознанием: осмысление своего существования как действительного субъекта задает смысл дальнейшему существованию социального индивида.

Теперь смысл действий социального индивида имеется не только для стороннего наблюдателя, но и для самого социального индивида (в этом случае «сознание» социального индивида есть единство сознаний человеческих индивидов, составляющих его). Гегелевская схема развертывания сознания – в-себе-бытие – бытие-для-другого – бытие-для-самого-себя, на идеалистический манер описывает это превращение социального индивида в социальный субъект, описывает становление социального смысла для самого индивида. Бытие-в-себе и есть высшая точка сознания, в которой происходит «просветление» экзистенции разумом (К.Ясперс); здесь социальный индивид осознает себя субъектом своего бытия.

Первоначально в этом пункте сохраняется сознание различия себя как социального существа и самосознания; это только условие фиксации социального смысла для самого индивида. Но такая идентификация социального индивида как социального субъекта выступает пока только как теоретическое сознание. Осознание себя субъектом есть начальный, но не конечный пункт становления социального субъекта. Сознание своей подлинной субъектности требует ее практического воплощения, или реализации в действительности. Наличное бытие социального индивида осознается теперь негативно – как недостаточное бытие, идеальное (возможное) бытие осознается, наоборот, как позитивное и требующее воплощения. Необходимо, чтобы идеальное сознание бытия-в-себе получило практическую реализацию, чтобы бытие-в-себе перестало быть только идеалом (смыслом), но стало действительностью (экзистенцией). Это есть практическое осуществление социального смысла.

Все это на идеалистический манер было описано немецкой классической философией: Фихте описывает это как практическое осуществление воли, Шеллинг как историческое осуществление воли, Гегель как процесс объективации

субъективного духа. В последнем случае это совпадение субъективного и объективного духа и выступает как непосредственная реализация социального смысла в действительном бытии индивида. Отбрасывая идеалистическую мишуру, это означает следующее: теперь индивид смотрит на себя глазами социума, а социальная природа непосредственно явлена в конечном индивиде. Личность выступает как индивидуализированное бытие социальной сущности, а социальная сущность действительно реализована во всем множестве индивидов как личностей.

В принципе Маркс согласен с таким пониманием становления социального субъекта, с той разницей, что этот процесс действительно разворачивается исторически, и носителем социального смысла является пролетариат. Все общество должно осознать себя в качестве субъекта своего бытия, и в процессе действительной истории пролетариат становится выразителем «всеобщего» интереса, интересов всего общества (всех классов). Этот всеобщий интерес (социальная сущность пролетариата), как известно, заключается в том, что из всех классов буржуазного общества пролетариат в чистом виде выражает свою социальную природу – способность к труду. А труд есть способность преобразовывать свое бытие, способ существования всего общества, всех классов и групп; труд есть выражение самой социальной сущности человека¹. Поэтому история на стороне пролетариата не в силу каких-то моральных оценок или соображений справедливости (это чистой воды идеализм), а только потому, что он является выразителем чистой социальной сущности.

В самой истории пролетариат должен действительным социальным субъектом, стать из класса-в-себе в класс-для-самого-себя. Это происходит через осознание пролетариатом своих интересов в противостоянии буржуазии; однако, это еще не есть подлинное сознание своей субъектности. Это сознание частичное, это *Teilbewußtsein*, оно имеет смысл осознания себя как бытия-для-другого. Как известно, такое сознание воплощается в сознании экономических интересов рабочих, в становлении профсоюзов, в трейдьюнианистской борьбе и т. д. Подлинное сознание себя как бытия-для-себя означает осознание своей социальной сущности как творца истории. Это осознание своего положения как социального субъекта и субъекта исторического действия. *Werde der Du bist!* Пролетарий должен стать тем, кто он есть! Он должен стать чистым социальным субъектом, который отрицает всякий свой частный интерес и выражает интерес всего общества! Необходимо не просто осознать себя классом для всего общества, но воплотить это в самой действительности (в истории). Только в историческом движении этот класс как социальный индивид становится действительным субъектом, не в сознании становится бытием-для-себя, а в самой действительности приобретает статус социального субъекта². В практическом историческом движении сознание класса совпадет с его понятием.

¹ Маркс К., Энгельс Фр. Немецкая идеология // К. Маркс, Фр. Энгельс. Избранные сочинения. В 9-ти т. Т.2. М.: Политиздат, 1985. С. 15.

² Лукач Г. Овеществление и сознание пролетариата // Г. Лукач. История и классовое сознание. Исследования по марксистской диалектике. Пер. с нем. / Перевод, предисловие С.Н. Землянского. М.: «Логос-Альтера», 2003. С. 261–263.

Осознание себя социальным субъектом есть первый, начальный шаг становления его в действительности. Здесь классовое сознание начинает определять практическое бытие класса. Но практическая деятельность осуществляется всегда через опредмечивание, овнешнение, овеществление и отчуждение самой этой деятельности. А это означает постоянное расхождение между сознанием социального смысла и его воплощением в практических действиях, между сознанием и бытием, бытием-в-себе и бытием-для-себя. Поэтому сознание себя субъектом социального бытия не есть гарантия действительного бытия в качестве такого субъекта.

Сам Маркс считал, что процесс снятия этого различия (отчуждения) осуществится в процессе истории, для этого нужно постоянно удерживать самосознание себя (удержание классового исторического самосознания). Снятие отчуждения должно происходить осознанно, планомерно, целесообразно и рационально, так, чтобы в каждом практическом действии «светился» его социальный смысл¹. С момента осознания себя субъектом социального бытия все усилия социального индивида должны быть направлены на удержание сознания своей социальной сущности и воплощения ее в практической деятельности. Поэтому основная проблема строительства социализма заключалась именно в управлении сознанием и воспитании «сознательной» личности².

Однако Марксово решение проблемы было самым общим и повторяло гегелевскую схему: в процессе исторического развития должно произойти совпадение индивидуальной и родовой сущности, индивидуального и социального сознания, экзистенции и социального смысла. Снятие отчуждения не происходит автоматически, а приоритет сознания для бытия субъекта может приводить к практическому возрождению идеализма в понимании истории.

3. О понятии исторического субъекта. Осознание социальным индивидом себя в качестве субъекта есть обретение смысла своего бытия. Однако смысловая структура бытия (экзистенции) есть время. Поэтому становление субъектности социальным индивидом есть определение себя во времени.

Необходимо различать физическое время и социальное время существования индивида³; только социальное время относится к временной структуре экзистенции, поскольку оно характеризует именно социальный смысл существования. Временная структура экзистенции включает в себя единство смысловых горизонтов прошлого, настоящего и будущего, где каждый модус времени включает в

¹ «Предположим, что мы производили бы как люди (т. е. как социальные, общественные индивиды – С.К.) ... Каждый из произведенных нами продуктов был бы зеркалом, из которого сущность каждого из нас лучезарно сияла бы навстречу другой» – MEGA, Abt. I, Bd. 3. Berlin, 1962. S. 546–547.

² Маркс, считая, что рабочие уже почти достигли своей субъектности, видел решение проблемы во всемирной организации рабочих (Интернационале), которая будет направлять их сознание; Ленин определил, что сознание рабочих должно формироваться партией рабочих и ее вождями; Сталин практически показал, что в партии нового типа личность вождя воплощает классовое сознание рабочих. При признании формирования новой социальной общности – «советского народа» – функция формирования сознания оставалась за идеологическим отделом ЦК партии, но действительная социальная субъектность общества была за Политбюро ЦК КПСС. Так или иначе, в марксизме вопрос о субъектности – это вопрос об организации сознания класса.

³ Зиновьев А.А. Фактор понимания. М.: Алгоритм, Эксмо, 2006. С. 463–465.

себе другие модусы. Такая целостная временная структура не только определяет действительный смысл каждого горизонта (модуса) времени, но, прежде всего, является смысловую структуру существования социального индивида в целом.

Хотя в общем смысле все эти модусы времени являются «равнозначными» (амбивалентными) смысловыми горизонтами, проблема заключается в том, что отношение к собственной экзистенции субъекта может открываться под приоритетом того или иного горизонта. Это целиком определяется фактичностью обращения социального индивида к своему бытию. Например, обращение к современности своего бытия может осуществляться через превращенные формы *постизма* и *футуризма*. Так, постизм есть обретение настоящего только как итога и проекции прошлого, в котором современность теряет свой настоящий смысл, становясь только наполнением прошлого. Настоящее только реанимация истории; это не действительное бытие исторического, а только ностальгия о нем. Аналогично, футуризм предполагает такую устремленность в будущее, которая придает настоящему смысл его кануна, в котором современность опять-таки теряет свой настоящий смысл, становясь только предвкушением грядущего. Настоящее становится только проекцией будущего, но не актуальной действительностью. И постизм и футуризм являются только превращенными формами современности, в которых собственно настоящее бытие потеряно¹. В месте сбывания этих смысловых горизонтов социальный индивид не раскрывается как подлинный субъект своего бытия.

Поэтому очень важно различие социального и исторического субъекта. Это не тождественные понятия. Не всякое социальное бытие есть историческое, хотя всякое историческое бытие есть бытие социальное. Суть дела в том, что осознание себя социальным субъектом и практическая реализация этой позиции направлена на преобразование наличного существования социального индивида. Поэтому становление социальной субъектности разворачивается в смысловых горизонтах настоящего будущего; горизонт прошлого есть горизонт существования в качестве дурной субъективности, которая теперь подвергается отрицанию. В строгом смысле слова социальный субъект отождествляет себя с модусом настоящего и горизонтом возможного (идеального) будущего, но не рассматривает их как горизонты истории.

Однако важно понимать время экзистенции как событие, а не линейное разворачивание эмпирических событий. «Время течет», «время сбывается» означает понимание временности бытия субъекта как событийности. Настоящее время не статичное наличное бытие, но динамическое соединение горизонтов времени. Оно должно быть понято не как вечность или сжимающееся в точку присутствие, а есть переходящее (*Untergang*) или «идущее время» (*Zugehenzeit*). Это есть место различения и обретения самих горизонтов времени: (экстазов «прошло» / «произошло», «происходит» / «присутствует», «грядет» / «прибывает»). «Движение» горизонтов суть их сбывание, т. е. настоящее событие присутствия. В месте

¹ Комаров С.В. Стратегии борьбы со временем: событийность и история // Вестник Русской Христианской Гуманитарной Академии. 2015. Т. 16. Вып. 1. С. 109–110.

сбывания этих смысловых горизонтов социальный индивид раскрывается как подлинный субъект своего бытия.

В таком случае историческое бытие – это бытие, имеющее отношение к своей истории, т. е. продолжающее ее и разрешающее в настоящем ее проблемы. Это означает понимание настоящего и будущего из горизонта их становления, т. е. как продолжающих прошлое бытие, несущих и разрешающих это прошлое бытие. Настоящее ведь это не только настоящее, становящееся, но и несущее в себе прошлое, ибо только по отношению к нему оно имеет смысл наставшего. И только по отношению к такому настоящему прошлое обретает свой действительный смысл прошедшего. Такое настоящее «сберегает» прошлое, а не отрицает его, оно снимает его в себе, тем, что разрешает в настоящем проблемы прошлого; оно «хранит» прошлое, а не «хоронит» его. Аналогично и будущее – это не только грядущее, которое имеет смысл идущего на смену тому, что уходит в прошлое; оно теперь само имеет смысл не идущего на смену настоящему, а возможность реализации истории. В этом смысле история есть не горизонт ушедшего, а горизонт присутствия в настоящем. Мы определяемся в настоящем как наступившей истории.

Таким образом, социальный субъект – это субъект, действия которого направлены на его социальное бытие, а исторический субъект – это тот субъект, который определяется не просто в настоящем социальном бытии, но понимает его как горизонт истории. В этом смысле не все социальные действия имеют исторический смысл, но только те, которые своим «предметом» делают историю. Можно быть активным социальным субъектом, деятельность которого не имеет никакого исторического смысла. Важно именно определение в истории, а не просто в Вороньей слободке¹. Это необходимо четко различать, потому что именно отношение к истории определяет *действительность* социального субъекта.

Таким образом, именно через самоопределение в настоящем как историческом происходит превращение социального субъекта в действительного субъекта истории. Важно понять, что только в модусе исторического субъекта социальный субъект обретает целостность своего бытия. Это не просто отношение к своей экзистенции или к ее модусу прошлого; это отношение к экзистенции как целостному феномену. Понимание событийности времени открывает не просто его целостную структуру – действительного единства горизонтов времени, где каждый является носителем и условием других экстазов времени. Понимание событийности времени выявляет целостную структуру бытия социального субъекта, ибо наряду с модусом настоящего и будущего самоопределения его в качестве социального субъекта, открывается не просто модус прошлого, а именно целостность самого бытия. Теперь для социального субъекта, который имеет статус исторического, не просто его прошлое, но все его бытие обретает целостность: оно предстает как исторический процесс первоначального бессознательного существования (дурная субъективность) – самоосознание и самоопределе-

¹ На досках. Публичные лекции по философии Г.П. Щедровицкого. – М., [Изд-во Шк. Культ. Полит.]. 2004. С. 59–62.

ние в качестве социального (и – теперь уже – исторического (!)) субъекта – практическое воплощение своей субъектности в действительность (становление действительного субъекта бытия). Иначе говоря, исторический субъект есть такой модус сознания социального субъекта, в котором он обретает целостность самосознания.

Кроме того, это условие действительного воплощения в качестве реального субъекта. В самом деле, без обретения исторического понимания своего бытия, а себя как исторического субъекта, практическая деятельность не будет иметь статуса действительно исторического действия. Практическая деятельность только тогда имеет исторический характер, когда она является преобразованием самого бытия субъекта, в котором он в этом качестве и обретается для самого себя. Это важно понять: сознание себя участником исторических событий (социальных реформах, революциях, войнах и т. п.) еще не делает нас действительными историческими субъектами; мы вполне можем оказаться случайными «попутчиками», сторонними «свидетелями» или даже «жертвами» этих событий. Даже активное участие в таких исторически значимых событиях без сознания того, что мы – действительные субъекты истории, а история делается нашими руками, не делает нас историческими субъектами. Только тогда, когда мы в действительности осознаем историческую значимость и ответственность наших действий, наша практическая деятельность становится «деланием» истории¹. Здесь индивид становится подлинным социально-историческим субъектом.

Это есть та точка, которую Гегель на идеалистический манер описал как совпадение «субъективного» и «абсолютного» духа. Субъективное сознание становится воплощением сознания целостного (абсолютного) бытия, временной поток экзистенции схвачен как сознание истории. Никакой мистики здесь нет: важно только понять, что такое сознание есть только выражение практической деятельности, в реальном историческом процессе которой действительно происходит диалектическое единство конечного и бесконечного, разума и экзистенции². В практической деятельности наша субъективность становится выражением самой Истории с большой буквы, а сама большая История становится моим личным делом. Здесь самосознание (транспарентность) субъекта тождественна его экзистенции (автономности), а его деятельность тождественна его действительности (причинности).

¹ Достаточно посмотреть и послушать бойцов ЛДНР, воюющих с украинскими нацистами, вчерашних шахтеров и металлургов, учителей и менеджеров. Они очень четко понимают, что они творят историю, ибо их жизнь зависит только от их действий. Они и есть воплощение действительной субъектности.

² Лукач Г. Овеществление и сознание пролетариата // Г. Лукач. История и классовое сознание. Исследования по марксистской диалектике. Пер. с нем. / пер., предисл. С.Н. Землянского. М.: «Логос-Альтера», 2003. С. 286.

*Я кончил книгу и поставил точку
И рукопись перечитать не мог.
Судьба моя сгорела между строк,
Пока душа меняла оболочку.*

А. Тарковский

Научное издание

Комаров Сергей Владимирович

На подступах к теории субъекта

Монография

Издается в авторской редакции
Компьютерная верстка: *Е. А. Шкураток*

Подписано в печать 05.07.2024. Формат 60×84/16
Усл. печ. л. 22,09. Тираж 500 экз. Заказ 105

Управление издательской деятельности
Пермского государственного
национального исследовательского университета.
614068, г. Пермь, ул. Букирева, 15

Отпечатано в типографии ПГНИУ.
614068, г. Пермь, ул. Букирева, 15